



VO COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

150º aniversario del nacimiento de Husserl

10º aniversario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología

CUADERNO DE TRABAJO

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Morelia, Michoacán, México

22-25 septiembre 2009

Comité organizador:

Antonio Ziri6n Quijano

Eduardo Gonz6lez Di Pierro

Alberto Garc6a Salgado

Ignacio Quepons Ram6rez

Seminario-Taller de Estudios y Proyectos de Fenomenolog6a Husserliana

Coordinaci6n en M6xico del C6rculo Latinoamericano de Fenomenolog6a

Instituto de Investigaciones Filos6ficas (UNAM) – Facultad de Filosof6a “Dr. Samuel Ramos” (UMSNH)

ÍNDICE

SESIONES DE TRABAJO (Ex-Biblioteca de la Facultad de Filosofía)	3
Martes 22 – 10:00-14:00 horas	
Primer tema: Afectividad	4
Ponencia: María Lucrecia Rovaletti: <i>La existencia como tonalidad afectiva</i>	5
Primera réplica: Esteban Andrés García: <i>Réplica a “La existencia como tonalidad afectiva” de M. L. Rovaletti</i>	11
Segunda réplica: Román Alejandro Chávez Báez: <i>Afectividad y Comprensión: Réplica a la ponencia “La existencia como tonalidad afectiva” de María Lucrecia Rovaletti</i>	15
Tercera réplica: Hugo Mauricio Rodríguez Vergara: <i>El cuerpo y su afectividad: réplica a la ponencia “La existencia como tonalidad afectiva”</i>	22
Miércoles 23 – 9:00-13:00 horas	
Segundo tema: Fenomenología y ética	24
Ponencia: Pedro Enrique García Ruiz: <i>El problema de la experiencia del otro y el sentido de una ética fenomenológica</i>	25
Primera réplica: Julia V. Iribarne: <i>Réplica al texto “El problema de la experiencia del otro y el sentido de una ética fenomenológica” de Pedro Enrique García Ruiz</i>	39
Segunda réplica: Mery Castillo-Cisneros: <i>La alteridad como base de la experiencia del otro y contradicción constitutiva de una ética fenomenológica</i>	42
Jueves 24 – 15:00-19:00 horas	
Tercer tema: Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad	45
Ponencia: Roberto J. Walton: <i>Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad</i>	46
Primera réplica: María Dolores Illescas: <i>Generatividad y tiempo histórico. Réplica a Walton</i>	63
Segunda réplica: Michael Barber: <i>Intersubjetividad y ética</i>	75
Tercera réplica: Rosemary Rizo-Patrón: <i>Horizontes de descentramiento y excedencia. Tiempo, Intersubjetividad, Generatividad</i>	80
SESIONES DE COMUNICACIONES (Resúmenes de ponencias) (Auditorio del Instituto de Investigaciones Filosóficas)	89
Martes 22 – 16:00-19:15 horas	
Primer tema: Afectividad	90
1. Aníbal Fornari: <i>La dialéctica de la razón y la afeción en Paul Ricoeur</i>	90
2. Enrique V. Muñoz Pérez: <i>Amor y angustia: diferentes aproximaciones fenomenológicas a la afectividad en Scheler y Heidegger</i>	90
3. Graciela Ralón de Walton: <i>Fenomenología del sentir: auto-afeción y heteroafeción</i>	91
4. Juan Sebastián Ballén Rodríguez: <i>El lenguaje fenomenológico de la afectividad en Michel Henry: la reconstrucción de una gramática de la subjetividad ‘a flor de piel’</i>	91

-
- | | |
|---|----|
| 5. Luis Álvarez Falcón: <i>Phantasia y Subjetividad: el simulacro ontológico y la dimensión del sentido</i> | 92 |
| 6. Ramón Díaz Olguín: <i>El ámbito de la afectividad humana en el pensamiento filosófico de Dietrich von Hildebrand</i> | 93 |

Miércoles 23 – 15:00-18:15 horas

- | | |
|--|----|
| Segundo tema: Fenomenología y ética | 94 |
| 1. Mariana Chu: <i>¿Afectan las críticas de Scheler a Kant también a la ética de Husserl?</i> | 94 |
| 2. Diego I. Rosales Meana: <i>“Yo puedo”. El acto libre como experiencia originaria de la ética</i> | 95 |
| 3. Daniel Leserre: <i>Lenguaje y posibilidad: el poder ser como horizonte de la reflexión ética según Ser y tiempo</i> | 96 |
| 4. Ana Patricia Noguera: <i>Filosofía Ambiental y Fenomenología: emergencia de un pensamiento filosófico del lugar-habitar-ethós</i> | 97 |
| 5. Germán Vargas Guillén: <i>Excedencia y saturación. Fenomenología de la presencia y la ausencia de Dios</i> | 97 |

Viernes 25 – 9:00-12:45 horas

- | | |
|---|-----|
| Tercer tema: Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad | 98 |
| 1. Pedro Juan Aristizábal Hoyos: <i>Acción social e intencionalidad instintiva. Génesis de la subjetividad</i> | 98 |
| 2. Luis Román Rabanaque: <i>Corporalidad, comunalización y comunicación</i> | 99 |
| 3. Aline Medeiros Ramos: <i>Crisis epistemológicas, historicidad, y la dimensión moral de las “comunidades” científicas</i> | 99 |
| 4. Luz Gloria Cárdenas Mejía: <i>El giro del tiempo al espacio</i> | 100 |
| 5. Ricardo Óscar Díez: <i>Rupturas y suturas en el seno de la historia</i> | 101 |
| 6. María Raquel Fischer: <i>Para una fenomenología del destino</i> | 101 |
| 7. Ramón Ramírez Ibarra: <i>Ideas fenomenológicas en torno a una historiografía urbana: un retorno al lugar</i> | 102 |

EL PROGRAMA COMPLETO DEL COLOQUIO SE ENCUENTRA EN
www.clafen.org/coloq05.htm

SESIONES DE TRABAJO

PRIMER TEMA

Afectividad

PONENCIA

LA EXISTENCIA COMO TONALIDAD AFECTIVA

María Lucrecia Rovalletti

«El hombre está afectivamente en el mundo. La existencia es un hilo continuo de sentimientos y emociones que se mezclan, se suceden y se contradicen según sus circunstancias.... Los gestos que alimentan la relación con el mundo y colorean la presencia no competen a una fisiología pura y simple ni a una psicología: una y otra se entremezclan con una simbólica corporal para darles sentido, se nutren de una cultura afectiva que el sujeto vive a su manera». (Le Breton, 1999)

Mundo y Afectividad

Nuestro diario ser-en-el-mundo no consiste primariamente en un conocer sino en un trato, un “andar por” (*Umgang*) el mundo en las múltiples formas de ocupación (*Besorgen*). Es un trato con “cosas de la vida” o “asuntos”, los cuales no se nos presentan como meros datos objetivos, sino como *temibles, gozosos, dolorosos, angustiantes*.... Siempre y en cada situación estamos en un cierto “temple de ánimo”, y esto nos muestra *la condición afectiva de nuestro ser-en el mundo*.

Antes de todo conocer o querer, la Existencia se revela como *afectividad*. El estado de ánimo es “la forma de ser original del Dasein en cuanto abierto para sí mismo” (Heidegger, SZ, §29). Con la “*Befindlichkeit*” o “Encontrarse”, Heidegger alude a la condición afectiva de la Existencia, a esa forma general de toda disposición anímica, a ese modo pre-reflexivo de nuestra situación original. Heidegger se opone a la lectura que se hace de estos términos como “sentimientos” o meros estados subjetivos que sólo recogerían el eco interior que producen los sucesos externos, razón por la cual carecerían de valor cognoscitivo alguno sobre el mundo; los sentimientos sólo revelarían entonces nuestros propios estados. (Heidegger, *WM*, 31)

“Cotidianamente”, se trivializan estas disposiciones anímicas como estados de ánimo pasajeros, a lo más indicativos de la mayor o menor gravedad de las cosas que nos pasan. Se olvida que los *estados de ánimo* ontológicamente tienen la función de “abrirnos” nuestro propio ser, darnos a entender nuestra situación original de ser-en-el-mundo (ib.). El “encontrarse” nos abre primariamente al puro hecho de existir, a la “facticidad”, es decir que el Dasein “es” y “que ha de ser”, aunque el “de donde” y el “a donde” permanezcan en la oscuridad (Heidegger, SZ, § 29). La supuesta oscuridad de los *sentimientos* (*Gefühl*) radica en ese ir más allá o más acá del conocimiento; por eso sólo una deformación racionalista puede relegar a la irracionalidad esta forma fundamental de nuestra apertura al mundo.

“El estado de ánimo hace patente cómo le va a uno” (Heidegger, SZ, § 29). Pero este *irnos* no indica de ninguna manera un estado interior sino el modo como nos encontramos en el mundo. La afectividad es “la condition de l’ouverture au monde, de son ‘abordabilité’” (Richir, 92).¹

No se trata entonces de una *pasividad*² que diría referencia al *cómo* se encuentra uno a *sí mismo*, contrapuesto al *cómo* se relaciona al mundo exterior, como piensa Lopez Ibor. En primer lugar, porque la afectividad es receptividad activa, es *disponibilidad*. En segunda lugar porque no podemos pensar en el “hombre interior” como contrapuesto al “mundo exterior”. “No hay un hombre interior, el hombre está en el mundo “insistirá Merleau Ponty en *Phénoménologie de la Perception*; el mundo “es el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las experiencias del otro”³. Más aún,

¹ Richir, p. 92: La afectividad es “la condición de la apertura al mundo, de su abordabilidad”.

En Heidegger, la “*Befindlichkeit*” es el título ontológico que designa ese estado en el cual el Dasein se encuentra y siente; indica todos los fenómenos ónticos y tradicionalmente conocidos como “disposición” (*Stimmung*), “sentimientos” (*Gefühl*) o afecto. Los *Grundstimmungen* (afectos fundamentales) son la angustia, el aburrimiento y la alegría.

² Para Husserl (*Ideen II*) la receptividad no consiste únicamente en el hecho de padecer la afección, sino también y al mismo tiempo la conciencia de la actividad y de un nexo causal entre ambos.

³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception (PP)*: “... il n’ya pas d’homme intérieur, l’homme est au monde” (p. V). “Le monde...est le sens qui transparait à l’intersection de mes expériences et à l’intersection de mes expériences et celles d’autrui”... (p. XV)

El interior y el exterior son inseparables. El mundo está todo al interior y yo estoy todo al exterior de mí. ...según yo comprendo al mundo ... según este me comprenda a mí...

Si reflexionando sobre la esencia de la subjetividad la encuentro vinculada a la del cuerpo y a la del mundo es que mi existencia como subjetividad no forma parte más que de una sola cosa con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y que, finalmente el sujeto que soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y este mundo. (Merleau-Ponty, 466-7)⁴

El *temple de ánimo* tiene finalmente la función de *abrirnos* a nuestro propio ser para darnos a entender nuestra situación original. El *encontrarse* nos abre ante todo al puro hecho de existir: la “facticidad” (*Geworfenheit*)⁵. Nos *encontramos* antes de toda reflexión, existiendo ya en una situación, en la que estamos inmersos y en la que queramos o no, tenemos que realizar la tarea de existir. Es una “entrega a la responsabilidad” en cuanto no estamos arrojados a un mero estar ahí pasivamente, sino al tener que realizar nuestro propio ser.

En el “encontrarse”, el Dasein es siempre ya colocado ante sí mismo, él se ha encontrado siempre ya, no en el sentido de un encontrarse perceptivamente ante sí mismo sino en el de “encontrarse” afectivamente de alguna manera. (Heidegger, § 29)

En este sentirse situado, hay diversidad y sucesión de estados afectivos, no todos son equivalentes. El *yo* no está todo entero en un instante, en un sólo sentimiento, sino que hay como una melodía afectiva en la cual se va diseñando precisamente la “historia concreta del yo”. Estos estados afectivos no pueden ser sustituidos unos por otros; ellos están entretnejidos siguiendo un esquema de sucesión singular que da al *yo* (*moi*) su figura concreta; figura que no puede predecirse a partir de leyes generales, sino que se la puede comprender a medida de su manifestación.

Como nuestra vida no está presente delante de cada uno en la pura transparencia de una idea, hay como un espesor de la conciencia y una sombra de sí por relación a sí mismo. La afectividad en cuanto “pasividad”⁶

⁴ Merleau-Ponty, *PP*, 466-7: “L’interieur et l’exterieur sont inseparables. Le monde est tout au dedans et je suis tout hors de moi”. “Si réfléchissant sur l’essence de la subjectivité, je la trouve liée à celle du corps et à celle du monde, c’est que mon existence comme subjectivité ne fait qu’un avec mon existence comme corps et avec l’existence du monde et que finalement le sujet que je suis, concrètement pris, est inséparable de ce corps-ci et de ce monde-ci”.

⁵ En los manuscritos del grupo M (1900-1914), como una parte de un “Estudio sobre la estructura de la conciencia”, Husserl desarrolla una fenomenología del sentimiento que incluye una *fenomenología de la tonalidad afectiva*. Ésta en tanto que unidad de sentimientos, puede surgir cuando los sentimientos individuales fusionan. Aunque no posea -en tanto trasfondo de sentimientos- relación intencional explícita con ninguna cosa objetiva, no significa que no emprenda relación alguna con cosa objetiva. De modo primario, ella presenta una relación con el horizonte de los objetos, es decir una relación indirecta con los objetos que en él aparecen.

Ahora bien, la tonalidad afectiva no constituye el simple estado psíquico de un sujeto que nada tiene que ver con la constitución del mundo y de los objetos en él, sino que juega un rol decisivo en la *constitución trascendental*. La tonalidad afectiva es “un sentimiento que se derrama sobre el contenido de la conciencia, coloreando de su luz todos los objetos y volviendo a la vez receptivo cada estímulo del deseo (siendo insensible a los estímulos displacenteros)”; es una “unidad del sentimiento, que confiere un color a todo lo que aparece, un color unitario, una claridad unitaria de goce, una coloración unitaria confusa de tristeza.” (M 30). Más aún, la tonalidad afectiva debe esta función trascendental de acceso a los objetos individuales a su función de apertura de formas múltiples de horizonte, que integran todos los otros horizontes: su función es iluminar el mundo.

Husserl abandona ahora dos postulados del análisis intencional: la distinción neta entre experiencias intencionales y no intencionales (sentimiento en tanto acto vs. sentimiento en tanto sensación), y la primacía de los actos objetivantes sobre los no-objetivantes.

En los manuscritos tardíos de los años 1920 y 1930, Husserl busca profundizar aún más esta línea. En el manuscrito A VI 34 (1932) plantea detalladamente la estructura de la tonalidad afectiva en el cuadro del análisis intencional, que está por otra parte estrechamente ligada al problema del mundo en tanto que horizonte universal de los objetos individuales. La tonalidad afectiva se concibe ahora como un componente de la “conciencia del mundo”.

La fenomenología de la tonalidad afectiva nos muestra ahora que bajo el concepto de “conciencia” o “intencionalidad”, Husserl comprende no sólo la conciencia de sí sino también otras formas de conciencia que no caen bajo esa categoría. Pero además nos permite estudiar comparativamente la relación entre su fenomenología y la de Heidegger. Se puede pensar sin equivocarse -señala Nam-in Lee- que Heidegger ha recibido una mayor influencia de Husserl que él acepta al dejarlo consultar libremente sus investigaciones no publicadas durante sus años de estudiante en Friburgo. Ahora bien, a pesar de que Husserl acepta claramente la primacía de los actos no-objetivantes, considera el análisis de los actos objetivantes como la tarea más urgente de su fenomenología, llevando a un *impasse* a la fenomenología de la tonalidad afectiva. Será Heidegger quien busque retomarla en la hermenéutica de la facticidad.

⁶ En Husserl, la afección es pasiva en tanto ella precede al *cogito* (*Ideen I*) como acto por excelencia que se dirige al objeto. Pero la afección es activa en tanto ya es tendencia, tensión hacia, es decir, intencionalidad. La afección se sitúa en la problemática de la constitución trascendental, más precisamente en las capas originarias y pasivas, sobre las cuales se funda toda actividad constituyente

es también la manifestación de esta “sombra” que comporta la conciencia y que le impide ser presencia inmediata y simple de sí misma. Afectarse es ser-sí (*être soi*), es venir a la existencia a partir de sí, es recibirse en su contingencia misma. No subsiste ninguna identidad de sí en tanto algo se establece de una vez para siempre. La razón del “poder-ser-sí-mismo” se sitúa siempre antes de sí, es decir, a partir de sí. Es *lo que está en mí sin mí*.

La *afectividad* se nos presenta como *revelación privilegiada al mundo*, y por otro es *revelación de sí a sí*, es *auto-afectación* en la cual el yo se constituye como *sí (soi)*. No se trata de una dualidad de interpretaciones, sino de una interpretación que se articula en dos momentos. En última instancia,

El yo, es precisamente el acto del encuentro con alguien o algo. Es este trato, esta relación la que engendra por un lado el yo y por otro el mundo. La constitución del sí mismo y la del mundo son simultáneas. (Kimura, 52)⁷

Afectividad y Alteridad

El afecto es el “cómo” de nuestro Dasein en cuanto “ser con” (Heidegger, 1983, 100)

La afectividad como *pasividad*, no es desposesión de sí mismo, sino esa capacidad de ser afectado en cuanto *receptividad originaria*. La afectividad en tanto “dejarse ser afectado”, es decir en tanto “modo de ser dispuesto”, revela el *modo de ser-en-el-mundo*. Pero se trata de un modo de ser ambivalente, ya que es *apertura o clausura al mundo*, es *acuerdo-con o encubrimiento-del mundo*.

Ahora bien, “existir” es algo más que nacer. La existencia humana se define por la manera de estar constituida. Por un lado el “ex” nos remite a los orígenes, indica una dependencia y por tanto una deuda; por otro recae en el advenir, y expresa ese “tener que hacerse” (Zubiri). En cuanto es *receptiva*, la ex-sistencia proviene-de; en cuanto es *activa* asume esta “donación” apropiándose de una manera positiva o negativa: la existencia está ligada a múltiples posibilidades que la convocan a “ser”.

La afectividad está pues ligada a la estructura de la donación. “Venir au monde n’est pas un acte fondateur de moi par moi” (Ricoeur, 320).⁸ Por eso para Jaspers,

Yo no puedo pensarme como un comienzo absoluto. Cuando yo objetivo mi comienzo absoluto, mi procedencia, yo sé que existo, que mi existencia empírica está vinculada al hecho de existir mis padres. (Jaspers, 82-3)

Los padres, como reciprocidad deseante, son los mediadores donde “se anuncia” esta donación. Por eso *trascendentalmente*, “mi comienzo no es mi comienzo... más allá de mi nacimiento, mi mirada me lleva a un ilimitado proceso en el cual no se llega a ninguna causa” (Jaspers, ib.).

En tanto la *donación* es ofrenda, promesa, la Existencia se siente predispuesta, asegurada, acogida; en tanto la donación se sustrae, queda abolida, la Existencia se siente amenazada.

El “estar en el mundo” que es lo primario de la Existencia es una experiencia angustiosa (Lopez Ibor). El hombre por el contrario, no se mueve en el Um-welt (mundo-circundante) de los animales, donde los objetos son sólo correlatos de sus intereses vitales, sino que habiendo roto en cierto modo esa armonía tiene que construirse un “mundo”. Por eso es el único animal para quien la propia existencia constituye el problema

propriadamente dicha. Para Husserl, la fuerza afectiva es la condición fundamental de toda vida. Toda intención de acto se debe pensar sobre el fondo de un horizonte afectivo.

Siguiendo a Merleau-Ponty (*Le Philosophe et sa ombre*) decimos que la “sombra” no consiste “en la presencia de la luz que aún no se ha verificado fácticamente”. No es por tanto algo que no se ha tenido lugar, pero que podría ser recuperado alguna vez. La sombra camina junto a cada uno y “no debe quedar fuera, sino que tiene que encontrar su lugar en la propia fenomenología”.

⁷ Kimura, p. 52: Le “moi”, c’est précisément l’acte même de la rencontre avec quelqu’un o quelque chose. C’est ce rapport, cette relation même qui engendre d’une côte le moi et de l’autre le monde. La constitution du soi-même et celle du monde sont simultanées” (Kimura, 52).

⁸ Ricoeur, p. 320: “Venir al mundo no es un acto fundador de mí por mí”. Florival, p. 84: “La existencia se capta en esto que constituye su receptividad más radical: ella se recibe como un ‘donación originaria’”.

En *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* III (Huss. XV, La Haya, Nijhoff), Husserl muestra que la receptividad no consiste únicamente en el hecho de padecer la afección sino también y al mismo tiempo en la conciencia de actividad y de un nexo causal entre ambas.

que debe resolver y del cual no puede evadirse. A este ser indigente (Gehlen), nacido prematuro (Portmann), in-firmus (Nietzsche), la carencia de una radical orientación le genera la *angustia existencial básica*. “La condición del hombre -decía Ortega- es una incerteza sustancial”

En sus primeras etapas, el infante no posee aún el poder diferenciar el *yo* del *no-yo*, es decir no se enfrenta aún con “objetos” ya que no puede poner distancia con los otros y con las cosas. El personaje fundamental aquí es la madre, es ella quien le abrirá paulatinamente el conocimiento del mundo sin poder ser sustituida de modo válido en este aprendizaje. El nuevo amparo, si bien no podrá nunca anular simplemente las experiencias del estado de amenaza, podrá contenerlas y franquearlas hacia un ámbito distinto de seguridad.

La primera ruptura afectiva⁹ suscita *angustia* y *deseo*. Una *angustia* que al descubrir la distancia que introduce la ruptura, provoca el *deseo* del otro; ella se configura como “angustia de separación”. Esta *angustia* se manifiesta tanto hacia el *pasado* como al *advenir*.

En referencia al *pasado* por una parte, porque se abandonan satisfacciones y seguridades. Pero por otra parte y sobre todo, por el riesgo mortal de una regresión a lo indiferenciado, a ese lugar fusional originario. Como instancia que introduce lo real en las profundidades, será el padre quien exorcice esta fascinación. Cuando esto no ocurre la fijación maternal no sólo sumerge al hombre en un misticismo regresivo sino que puede arrastrarle a experiencias patológicas. Más allá de la nostalgia de la madre, se deja traslucir la fascinación de la muerte.

En referencia al *advenir*, porque la angustia manifiesta el “ser-arrojado” (*Geworfenheit*) de una Existencia que tiene que realizarse configurando una figura propia de su ser. En su apertura al mundo, el niño va experimentando en cada límite y en cada frustración su propia finitud.

El *deseo* por su parte a la vez que promueve una temporalidad abierta al *advenir*, en su demanda mira paradójicamente al *pasado*.

¿Es esta experiencia de abandono la que instaura por primera vez la experiencia de la polaridad vivida? Ahora el deseo y la angustia anuncian en ese acontecimiento de la primera separación las condiciones de una temporalidad abierta, propia de la Existencia. El deseo y la angustia como estructuras afectivas nos descubren la relación dual que nos remitirá luego a una situación triádica, desenlace de la relación parental.

La génesis existencial descubre cómo la afectividad se inicia y se funda en la relación de alteridad madre-hijo. Pero esta estructura afectiva de alteridad, no es “objetivamente” sentida por el niño hasta tanto pueda soltarse de ella y tomar un punto de vista sobre la misma; sólo entonces será remitido a la *triangulación edípica*. Precisamente, este rodeo por la estructura genética afectiva permite mostrar la condición estructural originante de la afectividad.

Más allá de los celos y rivalidades, el niño reconoce ahora la relación polarizada madre-padre y al mismo tiempo se experimenta reconocido como hijo. El hijo, engendrado y constituido por el don recíproco de los padres, ingresa ahora en su historia “propia”, afectivamente y radicalmente cualificada como masculina y femenina. La renuncia al deseo del Todo, le descubre al niño su propia limitación singular, pero le posibilita identificarse con uno u otro del polo parental. *La relación sexual parental* como relación deseante engendra la vida no sólo en sentido biológico sino también cultural, pero es además el paradigma de toda relación deseante. De allí que todo encuentro cualquiera que fuere, se inscribe intrínsecamente en el “esquema corporal polarizado” (Florival).

Se inicia ahora el movimiento crítico del descubrimiento de la alteridad, del yo. Cesa la confusión inicial, el niño percibe a la madre como un tú y percibe la constelación de personas cercanas. La vivencia de la individualidad es también la experiencia de ser distinto, de estar confrontado, y aun de estar en soledad. Este es el momento para el devenir de la experiencia ansiógena. La ex-centricidad, consecuencia del descubrimiento del *yo* confrontado con el *mundo*, le abre al niño un mundo de amenazas a enfrentarse, y de seguridades a conquistar.

Para llegar a ser un yo subjetivo y autónomo, es preciso que la relación sea respetada constantemente, de tal manera que el yo se constituya allí siempre como el mismo. El mismo, no quiere decir, entendiéndolo bien, la igualdad a sí mismo como ocurre en una cosa, sino que se lo debe entender como la identidad sin lo idéntico,

⁹ Para G. Florival, la primera ruptura reside en el momento del destete. “Sin duda hay el recuerdo de todo un primer afecto, aquel de la ruptura del nacimiento, pero éste no sería entonces experimentado efectivamente en una alteridad de hecho (Florival, 87).

es decir, la identidad del acto mismo del yo diferenciándose el sí mismo con el otro, la identidad de la diferencia como tal. (Kimura, 52)¹⁰

Por la temporalidad vivida, la Existencia se apropia del existir como suyo. El Dasein es aquel ente para quien su ser es siempre “mío”, La mi-idad indica que yo estoy originariamente abierto a mi ser, que él no me es indiferente.

La mi-idad es la relación del Dasein a su ser que hace posible el pronombre *Yo*. El *Yo* deriva de la mi-idad y no la mi-idad del *Yo*, el *mismo* del *mi-mismo precede al yo*. (Franck, 31)

Si hubiera imposibilidad para el yo de devenir yo, el yo presente o el yo hasta el presente cesaría de existir. (Kimura, 52)¹¹

Precisamente la afectividad traduce las modulaciones de esa temporalidad. Así la Existencia se manifiesta entre una polaridad positiva y una negativa según sean las posibilidades de su existir. Y como existir es existir-en-el-mundo, la afectividad traduce el encuentro con los otros -útiles, objetos y personas- que son tenidos como propicios o amenazadores.

Afectividad, Intersubjetividad y Temporalidad

La afectividad alcanza su plenitud en su dimensión de encuentro, donde toda existencia auténtica y toda libertad se ejercen desde una trascendencia recíprocamente reconocida. En efecto,

No se trata de comprender el encuentro como medio de superar la finitud existencial.... Se trata más bien de una instauración dinámica relacional que pone la trascendencia de uno como polarizada por la trascendencia del otro. La trascendencia de uno es apelada por la del otro y no puede constituirse sin ella. (Florival, 89-90)

Ahora bien, esta trascendencia se manifiesta temporalmente. No en un tiempo inmanente, producto de la misma constitución perceptiva y cognoscitiva del sujeto, ni un tiempo objetivo, cronométrico y neutral. Es la experiencia del tiempo en su vertiente generativa y, de algún modo, intersubjetiva.

Se puede experimentar el tiempo sin recurrir a sucesos extraordinarios, dice Klaus Held. Así, lo “cotidiano”, las rutinas y la periodicidad de los ciclos revelan ya una experiencia del tiempo. En esta primera faceta, lo cotidiano muestra la condición fundamental de la existencia humana, la de lo efímero. La vida humana es efímera, no porque transcurra y no vuelva sino por su carácter diario. A pesar de las rutinas cotidianas y de los hábitos correspondientes, el hombre se recrea y se reinventa cada día, como una opción y no como una condena. Tiene la oportunidad de regenerarse cada día, de innovar.

Otra manera más originaria de experimentar el tiempo se muestra en la capacidad de engendrar, capacidad que se manifiesta en la *sucesión de las generaciones*. El tiempo adquiere ahora su dimensión intersubjetiva y también ética. Coetáneamente existen viejos, jóvenes, niños, y esto nos compromete con las generaciones pasadas y futuras. Los que nos antecedieron nos generaron y nos dieron un lugar, pero también a nosotros nos sucederán otros al engendrar y dar lugar a una nueva generación. Es en este contexto que surge la preocupación primordial por el engendramiento y educación de los hijos.

Experimentar generativamente la propia vida es ver más allá del día singular en dirección al todo de mi vida como crecimiento y envejecimiento entre el nacimiento y la muerte (...) en la sucesión de las generaciones históricamente narrables. (Held, 1998, 10)

¹⁰ Kimura, p. 52: “Pour rendre un moi subjectif et autonome, il faut que la relation elle-même soit répétée constamment de telle manière que le moi s’ y constitue toujours comme le même. Le même, ça ne veut pas dire, bien entendue, l’ égalité à soi-même comme il en va d’ un chose, mais on doit l’ entendre comme l’ identité sans l’ identique, i.e., l’ identité de l’ acte même du moi; se différenciant soi-même d’ avec l’ autre, l’ identité de la différence comme telle”.

¹¹ Franck, p. 31: “La mienneté est le rapport du *Dasein* à son être qui rend possible le pronom *Je*. Le *Je* dérive de la mienneté et non la mienneté du Je, le *même* du moi-*même* précède le moi”.

Kimura, p. 52: “S’il avait impossibilité pour le moi de devenir le moi ‘desormais’, le moi ‘présent’ ou le moi ‘jusqu’ a présent cesserait d’ exister”.

Ante la experiencia de lo cotidiano, cíclica y habitual, se encuentra uno con la experiencia originaria, única y lineal de dar comienzo a una nueva generación. Más aún, retomando una idea kantiana, Held sostiene que somos libres en la medida que es posible dar comienzo a algo nuevo, cuando se tiene la capacidad de “hacer-comenzar”.

El comienzo de una vida nueva proporciona una experiencia singular de la temporalidad. Significa un proyectarse en el tiempo a través del nuevo ser y una aceptación del propio envejecimiento dando lugar a los otros.

Bibliografía

- Dastur, F. “XIV. Le role de la notion de Stimmung dans la comprehension de l’etre de l’homme comme Dasein de Martin Heidegger a Werner Marx” en Escoubas, E.–Tengelyi, L. (dir.) *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie*, Paris, L’Harmattan, pp. 239-260.
- Escoubas, E. “XV. Heidegger: Topologies de la Stimmung” en Escoubas, E.–Tengelyi, L. (Dir.), *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie*, Paris, L’Harmattan, pp. 267-292.
- Florival, G. “Vie affective et temporalité” en Florival, G. (ed.) *Figures de la finitude*, Paris, Vrin, 1988, pp.66-92
- Franck, D.: Heidegger et le problème de l’espace, Paris, Minuit, 1986.
- Gendlin, E.T.: “Befindlichkeit: Heidegger and the Philosophy of psychology”, en K. Hoeller (ed.) *Heidegger & Psychology*, Review of Existential Psychology & Psychiatry, 1988, pp. 43-71.
- Heidegger, M.: *Was ist Metaphysik (WM)*, Frankfurt, Klosterman, 1965; *Sein und Zeit (ZS)*. Tübingen, Max Niemeyer, 1963 (se utiliza la traducción castellana de Gaos, por ser la mas incorporada); *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt, Eindlichkeit, Einsamkeit*, in *Gesamtasgabe 29-30*, Frankfurt am Main, V. Klosterman, 1983.
- Held, K.: “La experiencia generativa del tiempo” en *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires) 1998, N° 33-34, pp. 3-25.
- Jaspers, K.: *Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1948, vol. II.
- Kern, I.: “De ‘naître et mourir’ a ‘temporalité et affection’ ou de l’étude de phénomènes–limite à une question située aux limites de la phénoménologie”, *Alter*, N° 2, 1994, pp. 11-27.
- Kimura, B.: *Ecrits de psychopathologie phénoménologique*, Paris, PUF, 1992.
- Lee, N. “La phénoménologie des tonalités affectives chez Edmund Husserl”, *Alter. Revue de Phénoménologie. Emotion et affectivité*, N° 7/1999, pp.243-250.
- López Ibor, J.J.: *Neurosis*, Madrid, Gredos, 1979.
- Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1969.
- Montavont, A. “Le phénomène de l’affection dans les *Analysen zur passiven synthesis*” en *Alter* N° 2 (1994), pp.119-139.
- Richir, M.: “Phénoménologie et psychiatrie: d’une division interne à la Stimmung”, *Etudes Phénoménologiques*, 1992, vol. 8, N° 15, pp. 81-117.
- Rovalletti, M. L.: “Afectividad originaria. La pre-constitución pasiva del yo y su importancia en el campo de la psico(pato)logía”, *I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Departamento de Artes y Humanidades, Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile, 19-21 de Octubre de 2007 (en evaluación); “La angustia o la palabra hecha síntoma”, *Revista de Filosofía* (México), 1997, N° 89, pp. 188-214.
- Waldenfels, B. “L’assise corporelle des sentiments” en Escoubas, E- Tengelyi, L.(Dir.) *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie*, Paris, L’Harmattan, 2008, pp. 201-220.

PRIMERA RÉPLICA

RÉPLICA A “LA EXISTENCIA COMO TONALIDAD AFECTIVA” DE M. L. ROVALETTI

Esteban Andrés García

La intención que persiguen esta páginas es comentar y proponer algunas preguntas respecto de los desarrollos expuestos por Rovalletti en torno a la cuestión de la afectividad, comentarios y preguntas surgidos de la difícil síntesis intentada por la autora entre las ideas que expresaran acerca del tema autores como Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Held y algunos psicólogos fenomenológicos. Las dudas que intentaré expresar se resumen en la dificultad de determinar estructuras invariantes, de carácter ontológico o trascendental, en la dimensión afectiva de la existencia, habida cuenta de la conformación histórico-cultural de tal dimensión. Un modo de sintetizar estas preguntas podría ser, entonces, citando aquella sentencia de Merleau-Ponty que reza: “Los sentimientos, al igual que las conductas pasionales, son inventados”.¹

La autora comienza observando la primordialidad del trato pragmático y no cognoscitivo con las cosas y los otros, trato que está siempre teñido afectivamente. Se subraya así la originariedad de la afectividad misma como apertura primaria al mundo. Citando oportunamente a Merleau-Ponty se concluye que, en tanto apertura, la afectividad no es un estado anímico interior, no es privada.² Esto es confirmado enfáticamente por Merleau-Ponty en sus conferencias radiales, cuando invita a sus oyentes a pensar dónde está realmente esa ira que algún amigo expresa mediante gestos y gritos.

Me responderán: en el espíritu de mi interlocutor. Eso no está muy claro. Porque finalmente esa maldad, esa crueldad que leo en las palabras de mi adversario, no puedo imaginarlas separadas de sus gestos, de sus palabras, de su cuerpo. Todo eso no ocurre fuera del mundo, y como en un santuario alejado más allá del cuerpo del hombre encolerizado. Sin lugar a dudas, es aquí, en esta habitación [...] donde la ira estalla; es en el espacio entre él y yo donde se despliega.³

Esta especie de “conductismo filosófico” respecto de la afectividad fue preconizado por Merleau-Ponty desde la *Phénoménologie de la perception* hasta sus últimas notas de trabajo, cuando afirma, por ejemplo, que el método introspeccionista no debe ser descartado puesto que, si el interior no existe, aquel método no hace sino mostrarnos a pesar suyo nuestras relaciones con los otros. Y una consecuencia que inmediatamente se deriva es aquella que Rovalletti inmediatamente refiere: la imposibilidad de que la conciencia haga contacto directo consigo misma, de que disuelva su opacidad o su espesor mundano e intersubjetivo y logre la perfecta autotransparencia. En palabras de Merleau-Ponty: “toda percepción interior es inadecuada... [porque] es en relación con unas cosas [o unos otros] que me conozco”.⁴

Sin embargo, de las reflexiones merleau-pontyanas acerca de la afectividad puede concluirse que la afectividad no solamente no es privada, sino que, más allá de lo afirmado por Rovalletti, no es exactamente personal. La autora afirma que los estados afectivos “están entretejidos siguiendo un esquema de sucesión singular que da al *yo* (*moi*) su figura concreta; figura que no puede predecirse a partir de leyes generales, sino que se la puede comprender a medida de su manifestación”. En la estrategia argumentativa seguida por Merleau-Ponty en su capítulo “El cogito” de la *Phénoménologie de la perception*, los estados afectivos, siempre cambiantes y sujetos a reinterpretaciones (caso del amor falso y verdadero), cumplen la función inversa: la de disolver la ilusión moderna del sujeto o el yo. Como veremos enseguida, la afectividad no es personal porque está constituida a partir de patrones históricos y culturales. Para elucidar este punto debemos remitirnos a cuestiones como las de la sexualidad, el género y la reproducción, que ocupan el resto de la exposición de Rovalletti.

Rovalletti afirma que la figura afectiva del yo “no puede predecirse a partir de leyes generales”. En la visión de Merleau-Ponty, las figuras del yo –en plural para dar cabida a una mayor plasticidad como la que admite Merleau-Ponty– si bien no son predecibles, encajan en ciertas leyes generales. Sin embargo, estas leyes

¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994, p. 206.

² “El interior y el exterior son inseparables. El mundo está todo al interior y yo estoy todo al exterior de mí”. M. Merleau-Ponty, citado por M. L. Rovalletti.

³ M. Merleau-Ponty, *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, Buenos Aires-México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 49, 50.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *ibid.*, p. 392.

no son fijas, únicas, invariantes y universales: se trata de estructuras históricas y culturales. El análisis merleau-pontyano afirma una precedencia de lo social, de “ese intermundo que llamamos historia” respecto de la subjetividad: solamente “le doy un sentido a la historia porque ocupo en ella un cierto lugar de estacionamiento, porque otros lugares posibles me están ya designados por el paisaje histórico”.⁵ A la hora de relacionar la afectividad con la sexualidad saltan a la luz estas diferencias entre las formulaciones de Rovalletti y las merleau-pontyanas. En primer lugar, en el capítulo “El cuerpo como ser sexuado” de la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty establece una relación directa, si no una ecuación, entre afectividad y sexualidad como atmósfera de nuestra existencia y de nuestras relaciones con los otros. En la formulación de Rovalletti se establece un nexo derivativo directo entre afectividad y reproducción (o “generatividad”) que a nuestros ojos no es tan evidente como el primero, excepto que se identifique como en ciertos contextos religiosos y no filosóficos sexualidad y reproducción. Aparentemente sería la generatividad la que produce como un subproducto la sexualidad –o incluso, en los términos más asépticos de la autora, el deseo– lo cual no parece enunciar más que una declaración de principios: “La primera ruptura afectiva suscita *angustia* y *deseo*. Una *angustia* que al descubrir la distancia que introduce la ruptura, provoca el *deseo* del otro. [...] El deseo y la angustia como estructuras afectivas nos descubren la relación dual que nos remitirá luego a una situación triádica, desenlace de la relación parental”. Como se advierte, el primado de la generatividad por sobre la sexualidad lleva a Rovalletti a la “ontologización” –o la naturalización– del binarismo genérico: “el niño reconoce ahora la relación polarizada madre-padre y al mismo tiempo se experimenta reconocido como hijo. El hijo, engendrado y constituido por el don recíproco de los padres, ingresa ahora en su historia ‘propia’, afectivamente y radicalmente cualificada como masculina y femenina. [...] *La relación sexual parental* como relación deseante engendra la vida no sólo en sentido biológico sino también cultural, pero es además el paradigma de toda relación deseante”.

Parecen haberse introducido ahora aquí, en efecto, ciertas “leyes generales” como las que antes eran rechazadas, y en el preciso sentido de universales, fijas e invariantes. Desde una perspectiva en la que se da crédito a la sexualidad *per se* como es la merleau-pontyana, en cambio, “la libido no es un instinto, esto es, una actividad orientada naturalmente hacia unos fines determinados, es el poder general que tiene un sujeto psico-físico de adherirse a unos medios contextuales diferentes, de fijarse mediante experiencias diferentes, de adquirir unas estructuras de conducta”.⁶ Esta adhesión o fijación no depende de ciertas estructuras invariantes, sino de “medios contextuales diferentes” según la época y la cultura. Así es expresado inequívocamente por Merleau-Ponty en sus cursos de psicología de La Sorbonne: “la relación masculinidad-feminidad es un elemento dentro de un tejido total que comprende la relación madre-hijo, relación de la sociedad en cuestión con la naturaleza, relación con el extranjero, y en general relación interhumana tal como existe en esta sociedad. No es posible hablar de *lo* femenino y de *lo* masculino puesto que cada civilización elabora un cierto tipo de masculinidad correlativo de un cierto tipo de feminidad, según su modo de existencia. Hay, en cambio, en el interior de una sociedad dada, un *estereotipo sexual*”.⁷ Es verdad que Merleau-Ponty, tal como parece haberlo hecho incluso Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, no intenta ir más allá del binarismo sexual sino solamente dar cabida a la idea de que los dos términos permiten muchas más reformulaciones que las que habitualmente creemos posibles. Sin embargo, aquel conocido texto de su *Phénoménologie* que califica al sentimiento parental como una construcción idiosincrática cultural invita a pensar cuáles son los límites que para el autor reviste la construcción cultural de la sexualidad: “El equipaje psico-fisiológico deja abiertas cantidad de posibilidades y aquí no hay, como tampoco en el dominio de los instintos, una naturaleza humana dada de una vez por todas. [...] Los sentimientos, al igual que las conductas pasionales, son inventados. Incluso los que, como la paternidad, parecen inscriptos en el cuerpo humano son, en realidad, instituciones”.⁸ En definitiva, afirmará el autor, “Todo es contingencia en el hombre, en el sentido de que esta manera humana de existir no la garantiza, a todo vástago humano, una esencia que él habría recibido en su nacimiento. [...] El hombre es una idea histórica, no una especie natural”.⁹

En relación con la experiencia generativa de la propia vida tal como la ha teorizado Klaus Held, es posible preguntarse una vez más si al bautizar como trascendentales y ontológicas ciertas situaciones empíricas

⁵ M. Merleau-Ponty, Maurice, *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Leviatán, 1957, pp. 222, 223.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *ibid.*, p. 175

⁷ M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Dijon-Quetigny: Cynara, 1988, p. 495. El subrayado es de Merleau-Ponty.

⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 206.

⁹ *Idem.*

típicas de nuestras sociedades y culturas se hace algo más que valorarlas moralmente frente a otras situaciones atípicas. ¿Qué lugar tienen en el esquema de Held aquellas personas que no participan en “la experiencia originaria y única” de dar comienzo a una nueva generación, cuando sólo “somos libres” en la medida en tenemos “la capacidad de hacer comenzar”? Las personas estériles o las personas homosexuales tuvieron dificultades durante varios siglos para ser reconocidas plenamente como pertenecientes a –o realizando íntegramente– la categoría de humanidad. Si fue así por normas religiosas muchas veces secularizadas en saberes científicos naturales, ¿no podrían serlo ahora una vez más, en este caso por definiciones filosóficas ontológico-trascendentales?

Según Held, “Experienciar generativamente la propia vida es ver más allá del día singular en dirección al todo de mi vida como crecimiento y envejecimiento entre el nacimiento y la muerte (...) en la sucesión de las generaciones históricamente narrables”.¹⁰ En la glosa de Rovalletti, “Los que nos antecedieron nos generaron y nos dieron un lugar, pero también a nosotros nos sucederán otros al engendrar y dar lugar a una nueva generación”. En estas sentencias, en primer lugar, se sostiene que existe un “todo de la propia vida” hacia el cual uno puede dirigirse mediante la reproducción. En segundo lugar, este todo se cierra como un círculo cuando el don de la vida recibida se devuelve. La ontología trascendental parece aquí coincidir con una ecuación matemática, si no con cierta idea de justicia retributiva o con la ética de sentido común. Pero no se trata solamente de una cuestión geométrica fácilmente calculable, puesto que para que el círculo se cierre se deben confirmar los valores familiares, no sólo el de formar una pareja y procrear sino el hacerlo según ciertos valores compartidos, tal como advierte Sarah Ahmed en *Queer Phenomenology*.¹¹ En aquella obra, la autora abordó la cuestión de la orientación espacial en la fenomenología, poniéndola en paralelo con la cuestión de la orientación sexual. Según sus palabras, su interés en la cuestión de la dirección espacial apareció cuando experimentó un dramático “cambio de dirección” en su vida, dejando el “mundo heterosexual” y convirtiéndose en lesbiana.¹² Tales “desvíos” de la vida personal, como advierte Ahmed, significan frecuentemente a la vez un “salirse de la línea” familiar, un corte en la línea de herencia –no sólo de bienes materiales, sino de valores compartidos–, un camino muerto o sin salida en la línea de descendencia del árbol genealógico: “para que una vida cuente como una buena vida, debe devolver el don de su vida tomando la dirección prometida como socialmente buena [...]. Una vida *queer* puede ser aquella que fracasa en realizar tales gestos de devolución”.¹³ La lesbiana, según Ahmed, no es simplemente quien invierte la orientación “normal” respecto de los objetos de identificación (madre) y deseo (padre), sino primeramente quien rechaza la identificación con el ideal social de la familia y amenaza interrumpir la recta línea genealógica. Más radicalmente, aquellas instancias que Freud denominaba “perversiones” constituyen una posible amenaza a la lógica misma de la identidad y a la perpetuación de la mismidad familiar que conforma por alineación subjetividades estables: “hay una presión por heredar esa línea, una presión que puede hablar el lenguaje del amor, la felicidad y el cuidado, que nos empuja a seguir senderos específicos. No sabemos en qué nos convertiremos sin estos puntos de presión, que insisten en que la felicidad se sigue de hacer esto o aquello”.¹⁴ Esta relectura *queer* del deseo homosexual y lesbiano desafía a la vez esa fantasía colectiva que asocia el amor heterosexual al amor a la diferencia, cargándolo por sí mismo de un valor ético positivo, mientras que liga el deseo homosexual al narcisismo. Por el contrario, en la medida en que el primero es “normal” y “normativo” implica más claramente la perpetuación de la mismidad –el ideal familiar social– e incluso, como deseo de lo percibido como diferente, permite ser visto como una forma de apropiación de aquello que falta –lo percibido como no poseído–, crítica que podría extenderse al modelo de pareja homosexual con roles opositivos marcados.

No se trata, en última instancia, de reivindicar un cierto estilo de vida por sobre otro, de elegir cuál es “la dirección” que nos llevaría, en términos de Held, “hacia el todo de mi vida”, sino de preguntarse por la posibilidad de tal dirección y de tal totalidad. Se aplica quizá en este caso a la propuesta de Held –omitiendo los detalles– aquello que ya Merleau-Ponty decía del tiempo histórico de Heidegger:

¹⁰ Held, 1998, p. 10 (citado por M. L. Rovalletti).

¹¹ Sara Ahmed, *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*, Durham/London, Duke University Press, 2006.

¹² *Ibid.*, p. 19.

¹³ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴ *Ibid.*, p. 90.

El tiempo histórico de Heidegger, que fluye del futuro y que por una decisión resuelta tiene de antemano su futuro y se salva de una vez por todas de la dispersión, es imposible [...]: en efecto, si el tiempo es un *ek-stasis*, si presente y pasado son dos resultados de este éxtasis, ¿cómo podríamos completamente cesar de ver el tiempo desde el punto de vista del presente, y cómo saldríamos definitivamente de lo inauténtico? Es en el presente que estamos siempre centrados, de él parten nuestras decisiones; así [...] éstas no nos salvan de la dispersión más que por un tiempo.¹⁵

Como afirma Rovalletti, nos *encontramos* existiendo ya en una situación en la que estamos inmersos y en la que tenemos que realizar la tarea de existir. Ahora bien, esta tarea, y –aún utilizando sus términos– esta “responsabilidad” y este “tener que” al que somos arrojados, no pueden fundar una ética, no pueden darnos criterios para decidir y, en fin, no son nunca la ocasión de cerrar el círculo de la existencia ni constituirnos en aquel “yo subjetivo y autónomo”, ni por mi-idad (Franck) ni por diferencia (Kimura). Tal como lo afirma Merleau-Ponty, “nuestro nacimiento, o como dice Husserl en sus inéditos, nuestra generatividad, funda a la vez nuestra actividad o nuestra individualidad y nuestra pasividad o nuestra generalidad, esta debilidad interna que nos impide obtener jamás la densidad de un individuo absoluto”.¹⁶

¹⁵ M. Merleau-Ponty, Fenomenología de la percepción, *ibid.*, p. 435.

¹⁶ *Ibid.*, p. 435.

SEGUNDA RÉPLICA

AFECTIVIDAD Y COMPRENSIÓN: RÉPLICA A LA PONENCIA “LA EXISTENCIA COMO TONALIDAD AFECTIVA” DE MARÍA LUCRECIA ROVALETTI

Román Alejandro Chávez Báez

Ya el nombre “afecto” es nefasto. Af-ficere-hacer a. La alegría no se me hace a mí, sino que este temple anímico pertenece a mi referencia extática, a mi ser-en-el-mundo.

Heidegger, Seminarios de Zollikon

El temple anímico no está solamente en referencia al temple, al poder estar en un temple anímico de tal y cual forma. Más bien este temple anímico en el sentido de los temples incluye al mismo tiempo la referencia a la forma de la interpelabilidad, del decir confiado del ser. Cada disposición afectiva es comprensora y cada comprender está dispuesto afectivamente; entonces la disposición afectiva y el comprender son igualmente originarios. En tercer lugar el habla [Rede] igualmente originaria. El comprender dispuesto es en sí un decir, un mostrar.

Heidegger, Seminarios de Zollikon

De manera general estaríamos de acuerdo con la ponencia que presenta la Dra. Rovaletti y con ello reconocemos su esfuerzo para sintetizar algunas posturas en torno a la afectividad y sobre todo el intento de conciliar la fenomenología con la psicología y el psicoanálisis. Sin embargo, deseo detenerme en tres aspectos relacionados con la afectividad que ameritan mi atención. Se trata del trato [Umgang], de la comprensión y del modo de tratamiento preteorético que considero fundamentales para hablar de afectividad en Heidegger, que es el autor que está a la base del discurso de Rovaletti aunque se apoya también en autores como Husserl, Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, Klaus Held y algunos psicólogos fenomenólogos. Estos aspectos que deseo comentar están estrechamente vinculados con la afectividad, pero no son tratados de forma amplia en la ponencia de Rovaletti y lo que pretendemos es arrojar luz sobre ellos para una comprensión profunda del tema de la afectividad. De manera concreta estos aspectos que abordaremos a continuación (basados sobre todo en Heidegger) intentan completar y permear lo dicho sobre todo en el primer apartado titulado *Mundo y Afectividad*. Sobre la base de ello intentaremos vincular estos mismos aspectos temáticos con los subsiguientes apartados *Afectividad y Alteridad* y *Afectividad, Intersubjetividad y Temporalidad* y esa es nuestra intención básica. Todavía debemos mencionar que sabemos y somos conscientes que para hablar de afectividad en Heidegger como modo de apertura constituyente y originaria habría que vincularla no sólo con la comprensión, sino también con el habla, pero a esta última la dejaremos a un lado por fines prácticos de esta réplica que expongo ante ustedes, aunque siempre será tenida en cuenta, considerada y comentada de forma breve.

Entonces a mi modo de ver existen algunos detalles que deben ser aclarados con la finalidad de encontrar una auténtica comprensión del tema de la afectividad en Heidegger y para ello hace falta tematizar lo que es el “trato”, el “andar por”. En el trato con las “cosas de la vida” o asuntos”, efectivamente, las cosas no se nos presentan como “datos objetivos”, pero tampoco de entrada como “*temibles, gozosos, dolorosos, angustiados...*”, sino en una red de significaciones (mundo) en la condición respectiva de los útiles y, a partir de esto, afectivamente. Además, a mi modo de ver no se tematiza con ello que en ese trato cotidiano además de lo afectivo va de por medio también una comprensión y un habla, un decir. Por otro lado, en el discurso heideggeriano no se trata de una “*condición afectiva*” aunque podemos entenderlo así, sino que se trata de una *disposición afectiva* [Befindlichkeit], un modo de apertura que nuestro autor distingue de “Encontrarse”.

Dice Heidegger a este respecto:

Se trata del encontrarse que mentamos cuando preguntamos al otro: ¿Cómo se encuentra usted?, esto es, ¿cómo está? Esta pregunta no se refiere necesariamente sólo al “encontrarse corporal” [K]. La pregunta puede buscar informarse de la situación fáctica momentánea del otro. Sin embargo, tal encontrarse debe ser diferenciado de aquello que en *Ser y tiempo* fue interpretado como *disposición afectiva* [Befindlichkeit]. Ella es el temple anímico que de-termina al Dasein en su respectiva relación con el mundo, con el co-Dasein de los

otros y consigo mismo. La disposición afectiva fundamenta el bien-estar o el mal-estar, pero a su vez ella está fundada en el estar-sujeto del hombre al ente en su totalidad. Con esto ya se ha dicho que a este estar-sujeto (*estado de yecto*) le pertenece la comprensión del ente en cuanto de un ente; pero de la misma forma no hay comprensión que no sea ya comprensión yecta.¹

Ya desde esta cita podemos ver que además de la distinción entre el “encontrarse” y la disposición afectiva, se puede notar que en el tema mismo de la afectividad va implícita una comprensión. Sea como sea, el problema tematizado así, tal como lo presenta la Dra. Rovaletti, según puedo percibir, cae en eso mismo que Heidegger pretende superar, esto es, una tematización teórica donde lo originario de nuestro ser-en-el-mundo se esfuma y de esto nos percatamos cuando en el discurso de corte fenomenológico se introduce un discurso psicológico-naturalista. La Dra. Rovaletti no descuida en mantener el rigor fenomenológico y existe una clara insistencia en un sentido originario en el modo de tratamiento, pero mi percepción es que no es suficiente para aclarar dicho sentido originario y esto se destaca sobre todo en el apartado titulado *Afectividad y Alteridad*, donde hay una clara vinculación con algunos presupuestos de la psicología. Vayamos poco a poco desmenuzando todos estos asuntos que me parecen fundamentales para una correcta interpretación de la afectividad en Heidegger y de manera general.

Comencemos, sabemos y debemos destacar que la fenomenología hermenéutica de Heidegger se realiza preteóricamente. Sin lugar a dudas Heidegger encuentra una, por decirlo así, esfera ateorética de la vida en su entorno y nuestro autor ve pertinente acceder a ese entorno de la vida de modo preteórico. Entiéndase, para Heidegger, la filosofía es abrir camino, es posibilidad, “la filosofía es filosofar”.² En este sentido debemos mencionar que el pensador de Meßkirch buscó un sentido preteórico y ateorético de la filosofía, pues el sentido teórico fue el modo como se llevó a cabo y se entendió la tematización de la filosofía en la tradición y eso es, precisamente, lo que intenta modificar nuestro autor, pues en esa tematización la filosofía olvidó la cuestión del ser y de su sentido. Entonces, recordemos que para Heidegger la fenomenología es una ciencia preteórica originaria y lo más originario es la experiencia de nuestro estar-en-el-mundo y esto originario es lo que hay que hacer temático preteórica y atemáticamente. En este sentido la experiencia es problemática, pero entiéndase, nos referimos a esa experiencia que nuestro autor llama facticidad y con el preguntar se abre la posibilidad de tematizar dicha experiencia que es originaria. Otra vez, se trata de tematizar lo atemático y dejarlo como atemático, esto es, dejarlo en su aspecto originario. En otras palabras, se trata de permanecer en la vivencia tematizándola en un sentido estrictamente fenomenológico.³

Una vez destacado este punto que no debemos perder de vista en lo que sigue, analicemos a cierto detalle el siguiente pasaje que resulta de suma importancia, según me parece, para comenzar a abrir el camino del modo de tratamiento de la afectividad en nuestro autor, que dice:

El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ópticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein.* La peculiaridad óptica del Dasein consiste en que el Dasein *es* ontológico.⁴

En este pasaje, cuando Heidegger afirma que a este ente (Dasein) “*le va* en su ser este mismo ser” o que en su ser *le va* su ser o “cuida” su ser, debemos destacar que en la medida en que al Dasein *le va* su ser es pregunta y por ello puede preguntar. Y al *irle* su ser, el Dasein está en una relación de ser *con* su ser. Esto quiere decir, según me parece, que en lo tocante a su ser el Dasein se comporta en su ser mismo, se comporta a sí mismo en su ser, pero también es un com-portarse con otros que de igual manera mantienen una relación respecto de su ser y desde luego también un comportarse con lo que no es Dasein, el mundo, tal y como puede inferirse desde esta cita que estamos comentando y tal y como se menciona expresamente en nuestra primera cita que funciona de epígrafe. En efecto, por ello, “el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud”. Lo verdaderamente importante para esta ocasión es que si nos detenemos en que es “propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo”,

¹ Heidegger, Martin, *Seminarios de Zollikon, Edición de Medard Boss*, Tr. Ángel Xolocotzi, *jitanjáfora* Morelia Editorial, México, 2007, p. 201.

² Heidegger, Martin, *Introducción a la filosofía*. Tr. Manuel Jiménez Redondo, Madrid España, 1999, p.

³ Cf. Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Plaza y Valdés-UIA, México, 2004.

⁴ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Tr. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002, p. 35.

podemos ver que el *con* su ser indica que el Dasein está entregado a su propio ser en tanto está arrojado a su ser, este *con* su ser se abre solamente *por* su ser al abrirse, entiéndase, *por* su ser. Lo que le va al Dasein siempre es abierto *por* su ser, el modo o la manera en que le va es *con* su ser. Este *con* y *por* su ser es la existencia. Por ello, “el ser mismo con respecto al cual el Dasein se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera, lo llamamos *existencia*”.⁵ *Existenz*, estar-fuera. Y en esta medida la “*comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein*” y por ello su “peculiaridad” radica en que “*es ontológico*”. La *comprensión* es lo que abre lo que le va *por* su ser al Dasein y lo que se abre, se abre *con* su ser de un modo determinado por la *disposición afectiva*. Solamente para puntualizar diremos que el estar *con* su ser es el carácter de *yecto pro-yecto* del Dasein mismo. Todavía más, para Heidegger:

Ser yecto y comprensión co-pertenece alternadamente en una correlación cuya unidad está determinada por el *lenguaje*. [...] Sólo sobre la base de la copertenencia de estado de yecto y comprensión mediante el lenguaje en cuanto decir es que el hombre es interpelable por el ente.⁶

Como sea, es claro que el *con* su ser y el *por* su ser implica un doble despliegue:

Este doble despliegue de la relación es lo que Heidegger analizará en el capítulo V de la primera sección de *SyT* como los dos modos de apertura de ser. Aquello que le va al Dasein *por* su ser es abierto en la comprensión de ser y el *con* su ser es el modo como eso se abre mediante la disposición afectiva, ya que ésta ejecuta el estar yecto del Dasein, el estar *con* su ser.⁷

Lo que le va al Dasein *por* su ser es la comprensión y esto es posible por la manera o el cómo le va al Dasein su ser *con* su ser, la disposición afectiva. Queda claro que lo que le va al Dasein es su ser que es apprehendido en la comprensión en el cómo de la apprehensión en la disposición afectiva.

Así como la comprensión es el carácter ontológico de la posibilidad, así lo disposicional es el carácter ontológico del temple de ánimo. Y si el ser es siempre ser del ente, entonces en el Dasein la comprensión es siempre *comprensión de la posibilidad* y la disposición es *disposición del temple*. Visto cooriginariamente como relación de ser el Dasein es pues en su estar siendo *posibilidad templada* y ontológicamente diferenciado es *comprensión afectiva*.⁸

Entonces no sería posible una posibilidad templada sin comprensión afectiva, pero tampoco a la inversa, esto es, una comprensión afectiva sin posibilidad templada. Por ello el Dasein es “*comprensión afectiva de posibilidades templadas*”⁹ y desde luego no habría que olvidar el habla, pues el comprender dispuesto afectivamente es un decir, un hablar, un mostrar.

Veámoslo de esta manera, si el “El poder-ser es precisamente la ‘*esencia*’ del Dasein”,¹⁰ ya que “El ser-en-el-mundo ek-stático siempre tiene el carácter del poder-ser”¹¹ que está íntimamente ligado a la comprensión, pues “El poder-ser es el fenómeno propio como lo cual se muestra mi Dasein”¹² y si “la ‘*esencia*’ de este ente consiste en su tener-que-ser [*Zu-sein*]”¹³ o bien “la ‘*esencia*’ del Dasein consiste en su *existencia*”¹⁴, tal y como afirma Heidegger y si comprendemos, pues, “que el modo de ser del Dasein es solamente la existencia, es decir, la relación de ser en la cual a este ente le va su ser *por* y *con* su ser, entonces indiscutiblemente la comprensión (por su ser) tendría que ser pensada a partir de la disposición afectiva (con su ser)”¹⁵. Con ello se debe entender y quedar claro que “Las dos formas constitutivas y cooriginarias de ser el Ahí son para nosotros la *disposición afectiva* y el *comprender* [...]”. La disposición afectiva y el comprender están

⁵ *Idem*.

⁶ Heidegger, Martín, *Seminarios de Zollikon*, ed. cit., p. 201.

⁷ Xolocotzi, Ángel, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, Plaza y Valdés-UIA, México, 2007, p. 198.

⁸ *Ibid.*, p. 202.

⁹ *Idem*.

¹⁰ Heidegger, Martín, *Seminarios...*, ed. cit., p. 277.

¹¹ *Idem*.

¹² *Idem*.

¹³ Heidegger, Martín, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 67.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ Xolocotzi, Ángel, *op. cit.*, p. 199.

cooriginariamente determinados por el *discurso*".¹⁶ O bien que "Cada disposición afectiva es comprensora y cada comprender está dispuesto afectivamente; entonces la disposición afectiva y el comprender son igualmente originarios. En tercer lugar el habla [*Rede*] igualmente originaria".¹⁷

Ya es suficiente, hay mucha insistencia por parte de Heidegger como para hacer caso omiso que la comprensión y la disposición afectiva van de la mano, una no ha de entenderse sin la otra y además son modos de apertura y formas constitutivas cooriginarias al igual que el discurso o el habla. El tratamiento de un aspecto sin la contemplación del otro, sería un tratamiento unilateral y por lo mismo incompleto y en ello se fundamenta nuestra réplica. Y si además de esto, que no es este el caso, vemos interpretaciones sesgadas que tachan la postura heideggeriana de "sentimentalismo" o "irracionalismo", "antropologismo" e incluso "existencialismo", pues no estaremos más que lejos de una auténtica comprensión de la afectividad comprensora y de la filosofía en general de Heidegger.

Además de lo recién comentado e indicado, debemos todavía señalar que la comprensión afectiva surge de nuestra cotidianidad y nuestro trato familiar con lo intramundano, pues, al tratar con las cosas que nos son familiares, las comprendemos y las comprendemos en una red de significación, en nexos que se significan y no en algo meramente objetivo. En este trato comprendedor del mundo nos tenemos a nosotros mismos, de ahí que para Heidegger la familiaridad y el tenerse a sí, son dos modos de la comprensión. Con esto queremos decir que la comprensión es la primerísima forma de aprehensión de la vida, pero se trata de una aprehensión preteórica, como ya hemos señalado. Entonces el comprender es lo primero que hay que atender cuando de acceder a la vida fáctica se trata, pues es de carácter originario y cooriginario con la afectividad y el habla.

Dicho de otro modo, el ser-en del ser-en-el-mundo implica un modo de ser de la familiaridad con nuestro entorno y las cosas ahí entornadas. Este carácter de familiaridad con el entorno está en referencia a una totalidad del mundo como red de significaciones. Por eso este modo de ser-en-el-mundo que es el ser-en es una relación existencial con el mundo. Todos los comportamientos habituales y cotidianos con los que nos relacionamos con el mundo son modos de nuestro ser-en como estando en medio de un mundo familiar. Estos comportamientos constituyen al Dasein mismo. La ocupación es el modo peculiar en el que habitamos el mundo de forma cotidiana en nuestro comportamiento. Por ello dirá Heidegger que

La disposición afectiva o temple anímico es un carácter fundamental del Dasein y pertenece a cada comportamiento. Cada comportamiento siempre está ya de antemano templado anímicamente [...]. Dentro del respectivo temple anímico se muestra a uno también un ser humano que comparece de acuerdo a este "estado de resuelto" (temple anímico).¹⁸

En los modos de comportarse en relación al mundo familiar, el Dasein con aquello a lo cual se comporta tiene cuidado. En el trato de la ocupación va implícita una comprensión del *con qué* del trato que es un útil y como tal es significativo y está siempre a la mano y en tanto es significativo se mantiene en una *condición respectiva*. Por ello el trato como comportamiento comprometedor siempre está respecto a algo en una remisión para algo. Esta comprensión que siempre nos remite a algo anticipa el ser mismo y por ello posibilita el encuentro con los entes del mundo.

A esta concepción del con-qué del trato nos fuerza también la reflexión sobre el particular carácter del ser del útil a la mano que es la *condición respectiva*. Entendemos este término en un sentido ontológico. [...] El trato de la ocupación puede dejar comparecer circunspectivamente un ente a la mano tan sólo si ya comprende algo así como la condición respectiva en la que algo está siempre referido a otra cosa. El descubriendo y circunspectivo estar entre las cosas, propio de la ocupación, es un dejar que las cosas funcionen en respectividad, es decir, es un proyectar comprensor de una condición respectiva.¹⁹

Por ello los entes intramundanos se viven en la significatividad, pero vivirlos en este trato ocupante comprensor, es un modo de apertura del Dasein mismo, esto es, de la existencia comprendedora del ser y la existencia comprendedora del ser en su afectividad. El para qué del útil en su condición de ser respecto a otro, en esa su cadena respeccional, responde templadamente, esto es, afectivamente ya que el Dasein es proyecto y comprensión afectiva. La fenomenología hermenéutica de Heidegger es disposicional, es una hermenéutica de

¹⁶ Heidegger, Martín, *Ser y Tiempo*, ed. cit., pp. 157-158.

¹⁷ Heidegger, Martín, *Seminarios...*, ed. cit., p. 282.

¹⁸ Heidegger, Martín, *Seminarios...*, ed. cit., p. 211.

¹⁹ Heidegger, Martín, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 369.

la facticidad, no lo olvidemos, y por ello los temples de ánimo son entendidos desde su carácter ontológico como disposición afectiva y, por tanto, no son algo que se pueda determinar categorialmente de forma teórica, sino que se viven ontológicamente de manera fáctica-existencial.

Ahora bien, en el trato de nuestro ser-en-el-mundo y en el mundo circundante, con lo entornado en él, es siempre un trato templado. En el trato con el mundo hay un temple en relación a lo tratado. De entrada ese temple es de confianza, de seguridad con las cosas intramundanas o los útiles, se trata, como piensa Heidegger, de una monotonía, una experiencia monótona de lo cotidiano, una indiferencia tonal. La monotonía es el carácter afectivo de nuestra relación con el mundo, la monotonía es estar en el mismo tono con el mundo, es estar a tono, es mono-tonía, es lo familiar, lo cotidiano. Esta monotonía llega al aburrimiento.

Este es el punto en el que debemos destacar que con la angustia se rompe, si se me permite la expresión, con esa cadena respecional, pues nada de lo intramundano es el ante qué de la angustia, no hay algo determinado que la procure, ni yo mismo, sino que simplemente sobreviene, no es algo que se tiene. Al respecto dice nuestro autor:

Tengo angustia. Vivo en la angustia de algo amenazante, del cual no puedo decir lo que es. Me angustio, o más precisamente, ya que no soy yo el que se procura la angustia, sino que me sobreviene, “me da angustia”, “me angustia”. ¿Qué pasa con el tener en tal tener angustia? El tener mismo, y precisamente éste, está lleno de angustia. La angustia se halla precisamente en este tener. El tener es el encontrarse afectivo en la angustia. No, la angustia es ella misma este encontrarse afectivo. ¿Qué deducimos de esta discusión provisional respecto al llamado tener angustia? Nada menos que lo siguiente: en este caso el tener no es una referencia indiferente a lo que tenemos, sino que lo aquí nombrado tenido, la angustia, no es precisamente lo tenido sino de hecho el tener mismo. No hay angustia que uno pueda tener sino que hay un tener en tanto que encontrarse afectivo de tal cual forma. Aquí, dicho encontrarse afectivo se llama angustia. La angustia sólo se encuentra en el ámbito del encontrarse afectivo, tiene el rasgo fundamental de la *disposición afectiva* [*Befindlichkeit*], que puede ser interpretada como el respectivo *temple anímico*.²⁰

En fin, ya para terminar diremos que el tratamiento de la Dra. Rovaletti está, no sé si íntimamente o no, ligado a una postura biológica, a una tematización por medio de la cual la “existencia es donada”, pero esta donación (no perdamos de vista la jerga fenomenológica) que la autora liga a la afectividad (en la cual la angustia y el deseo juegan un papel primordial en el infante que en sus primeras etapas “no posee aún el poder diferenciar el *yo* del *no-yo*” para el cual la madre es “quien le abrirá paulatinamente el conocimiento del mundo sin poder ser sustituida de modo válido en este aprendizaje” y ya “La primera ruptura afectiva suscita *angustia* y *deseo*. Una *angustia* que al descubrir la distancia que introduce la ruptura, provoca el *deseo* del otro; ella se configura como “angustia de separación”. Esta *angustia* se manifiesta tanto hacia el *pasado* como al *advenir*.”) es tematizada desde una postura psicoanalítica y/o psicológica. En todo caso, diría Heidegger que:

Cuando el niño imita a su madre, éste se orienta *según* la madre. Él lleva a cabo el ser-en-el-mundo de la madre. Eso lo puede hacer sólo en tanto que él mismo es un ser-en-el-mundo. El niño es absorbido por el comportamiento de la madre. Él es absorbido por los modos del ser-en-el-mundo de la madre. Es exactamente lo contrario de un tener-introyectado de la madre. Él está aún ligado “afuera” en los modos del ser-en-el-mundo de otro humano, de su madre.²¹

Como sea, la existencia, la vida misma es dada en la tematización de Rovaletti a partir de una “relación sexual parental”²² (es claro que es así, el problema radica en el modo de acceso, la forma de tematizar, la

²⁰ Heidegger, Martin, *Seminarios...*, ed. cit., p. 101.

²¹ *Ibid*, p. 208.

²² Podríamos analizar la relación sexual, no desde un punto de vista biológico, sino en un sentido más ontológico y en un lenguaje más fenomenológico y para ello, sin salirnos del sentido heideggeriano, podríamos, para hablar de relación sexual, recurrir a Jean-Luc Nancy quien pronunció en el 2001 una conferencia en la *École lacanienne de psychanalyse*. Como arranque toma Nancy la ya famosa afirmación de Lacan: “No hay relación sexual”, que no hay lo que todos los días hay por doquier, relaciones sexuales. Sin ahondar en el aparato teórico lacaniano Nancy nos lleva, bajo una “resonancia interior”, a la diferencia ontológica heideggeriana. Nancy pone en relación la diferencia ontológica con la relación sexual. Para este autor la relación sexual se asemeja a la diferencia y relación entre el ser y el ente, ya que dicha relación, la sexual, no pertenece al ámbito óptico, sino a un orden ontológico en el que la relación sexual no es objeto de un predicado ni algo objetivamente representable, vamos, no es sustancia. Y ante la imposibilidad de dibujar los contornos conceptuales de la relación sexual (que no es óptica) dice Nancy que no hay tal relación, pues lo que “hay” son objetos como estando

manera de objetivar, sustantivar y con ello perder de vista –momentáneamente– el sentido estrictamente fenomenológico) y sabemos que en biología y de manera particular en genética, lo parental hace referencia a los progenitores de una prole, a un individuo cuya reproducción provoca la transmisión de una herencia genética. En el caso humano los parentales (madre y padre) transmiten la herencia genética en una reproducción sexual, en la unión de los dos gametos.

En fin, relacionar la existencia, la donación y la afectividad desde un lenguaje fenomenológico con una postura biológica-genética y psicológica-psicoanalítica, me parece un tanto problemático, ya que claramente hay oposición de tendencias que la Dra. Rovalletti intenta conciliar y eso es de admirar, pues hasta cierto punto, mantiene un cuidado en el uso de ambas terminologías, pero considero que con ello se mezcla, por decirlo así, algo de la postura científico-natural y sabemos que la existencia, por ejemplo, desde una postura fenomenológica no es analizada de esa forma. Ya decía Heidegger que “Evidentemente se *puede* considerar al ser humano también de modo científico-natural como una parte de la naturaleza. Sólo que permanece la pregunta de si con eso resulta algo humano que dé con el hombre en cuanto hombre”.²³ O en pocas palabras, “Psique y psicología = intentos de objetivar al ser humano”.²⁴

Y agregaba que:

Hasta hoy día la psicología, la antropología y la psicopatología consideran al ser humano como un objeto [G] en un sentido amplio, como algo que está-ahí, como un sector del ente, como el conjunto de lo constatable por la experiencia en el ser humano.

Se omite con ello la pregunta de qué es el ser humano y cómo es el ser humano como tal; o sea que él se comporta fundamentalmente en su esencia con otro ente y con él mismo, y que esto por su parte sólo es posible porque él comprende ser. («Comportar-se» significa aquí: una relación fundada a través de la comprensión de ser).²⁵

En todo caso habría que recordar que, ya lo vimos, Heidegger insistió en tematizar ateóricamente para no caer en una tematización teórica, como la de la tradición, esa tradición que olvidó tematizar el ser y que en su tematización teórica cayó en una lógica del fundamento, *substare, subiectum*. En la tematización de la Dra. Rovalletti considero, por todo lo expuesto, que se cae en lo mismo que la tradición. Desde la fenomenología con Husserl, precisamente se intenta romper con esa subjetividad substancial.

Más bien, la existencia debe ser entendida como estar-fuera en tanto apertura total y compresora afectivamente al mundo, sólo así podemos hablar de “la existencia como tonalidad afectiva”. Con ello va implícito que la comprensión del ser solamente se da en el mundo y a tono con el mundo y también con los otros. Ya desde un nivel ontológico podemos pensar el ser mismo en tanto ser-con, el *Mitsein* con el que Heidegger describe la estructura del Dasein. En este caso, la preposición *con* indica un *entre*, una *relación* que vendría a indicar todo origen singular plural de los entes. El “ser singular plural” de Jean-Luc Nancy nos vincula con la comunidad y en ésta, la persona es ex-puesta entre las singularidades, la ex-posición o don que *compartimos*, el ser que es lo auténticamente en común.²⁶ Lo que supone una existencia, fuera de mí mismo, donde la relación tú-yo no comulguen: la *partición* que nos conlleva. Se trata de unos *con* otros y por el *con* es que hay unos y otros, ya que el *con* es una determinación esencial del ser, puesto que la existencia es co-existencia. Por ello la comunidad para Nancy no es algo perdido o algo por llevar a cabo, sino que es un don, una dádiva que atraviesa nuestro propio ser. Por ello la comunidad en tanto Dasein singular en cada caso, es aquello que nos es dado en tanto *nos va* nuestro ser en cada caso y de manera singular. Entiéndase, en la

ahí presentes y representables. Así, la relación sexual apunta a una diferencia que difiere de los entes en su diferenciarse, es una separación que separa. En este sentido la relación sexual no es para Nancy una mera modalidad de la diferencia ontológica, sino algo anterior de la *diferencia* derridiana y sin origen, algo pirateado, an-árquico y todavía anterior que el pliegue entre ser y ente. Si hay diferencia ontológica, hay diferencia sexual y ésta separa y hace a los cuerpos inconmensurables al mismo tiempo interrumpe la visión del ser como fundamento, una relación que separa los cuerpos y por ello es la aperturidad de la relación misma. En este sentido es que podemos decir que “no hay relación sexual”, sino la partición de la homogeneidad, una partición que separa y une, la partición misma del ser (sexual) que se parte y se com-parte, pues el ser en lo auténticamente en común. Cf. Nancy, Jean-Luc, *El “hay de la relación sexual”*, Madrid, Editorial Síntesis, 2003.

²³ Heidegger, Martín, *Seminarios...*, ed. cit., p. 53.

²⁴ *Ibid*, p. 290.

²⁵ *Ibid*, p. 215.

²⁶ Cf. Nancy, Jean-Luc, *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid, 2001.

singularidad de nuestro ser se manifiesta el ser como plural, el de los otros en comunidad, el ser-en-común, por ello el ser es singular plural.²⁷

Desde este orden de cosas, considero que sólo así podríamos ligar la afectividad, la intersubjetividad y la temporalidad (entendida esta última en su fase generativa) y para ello habría que revisar a fondo la Quinta de las *Meditaciones Cartesianas* y el tomo XV de la *Husserliana*.²⁸

Bibliografía

- Heidegger, Martin, *Introducción a la filosofía*. Tr. Manuel Jiménez Redondo, Madrid España, 1999.
- Heidegger, Martin, *Seminarios de Zollikon*, Edición de Medard Boss, Tr. Ángel Xolocotzi, *jitanjáfora* Morelia, Editorial, Morelia, México, 2007.
- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Tr. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002.
- Nancy, Jean-Luc, *El "hay de la relación sexual"*, Editorial Síntesis, Madrid, 2003.
- Nancy, Jean-Luc, *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid, 2001.
- Nancy, Jean-Luc, *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid, 2006.
- Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Plaza y Valdés-UIA, México, 2004.
- Xolocotzi, Ángel, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, Plaza y Valdés-UIA, México, 2007.

²⁷ Cf. Nancy, Jean-Luc, *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid, 2006.

²⁸ Al respecto y para terminar me permito una reflexión breve: Al yo lo podemos comprender a partir de Husserl desde un horizonte intermonádico y vincular la duración de su propia vida con la de las otras mónadas en el tiempo mundano (como sucesión y simultaneidad), pues podemos ver la co-humanidad como horizonte a partir del cual se tiene experiencia no sólo de los otros y a mí mismo, sino también del mundo. Dicha experiencia se lleva a cabo en una conexión generativa (contemporáneos, antecesores y sucesores). Y entiéndase, por dicha conexión generativa el mundo es para los hombres infinito temporalmente y bajo esta perspectiva es lo que es desde el presente viviente y es presente como co-presente de todos (empatía). Lo que hay es una coexistencia mundana que ha de llevarnos a una coexistencia trascendental en la que somos al mismo tiempo, unos-con-otros, por ello, el presente del mundo es a la vez co-constituido y en ese sentido hay algo así como una intersubjetividad generativa de corte trascendental que es condición y razón de ser de la historia misma en la que se configuran las generaciones. Bajo esta perspectiva cualquier yo, cualquier hombre está en un “nexo generativo infinitamente abierto, en el encadenamiento y ramificación de las generaciones”. Cf. *Hua* XV, 178.

TERCERA RÉPLICA

EL CUERPO Y SU AFECTIVIDAD: RÉPLICA A LA PONENCIA “LA EXISTENCIA COMO TONALIDAD AFECTIVA”

Hugo Mauricio Rodríguez Vergara

“Lo que es constituido es constituido para el ego únicamente en cuanto le afecta. Cualquier clase de sentido constituido es predado en la medida en que ejerce una atracción afectiva (affective allure), es dado en cuanto el ego cumple con la atracción y lo atiende de un modo atento.” (Husserl, 2001, 210)¹

En este breve comentario a la ponencia de Rovaletti quisiera centrarme en un asunto que me pareció importante pero que no se profundizó. La autora de la ponencia indica, citando a Heidegger, que: “antes de todo conocer o querer, la Existencia se nos revela como afectividad”. Tal disposición permite mostrar que la afectividad no es algo anímico o psicológico. El temple de ánimo es un modo de estar en el mundo. El ser-ahí es alguien que se halla afectado por lo cotidiano de su facticidad.

El encontrarnos en el ahí de la existencia abre una serie de interrogantes, por ejemplo, ¿la corporalidad podría hacer patente nuestra disposición afectiva? ¿El cuerpo como *Leib* no permitirá argüir a favor de la pasividad originaria? Además, ¿cómo se describe fenomenológicamente esa tendencia afectiva propia de nuestro ser en el mundo?

La pasividad como aquello que *está en mí sin mí*, tal como afirma Rovaletti, podría remitirnos a mi existencia corporal en el mundo. Antes de yo reconocerme como un sujeto con tales intenciones pertenezco a un mundo animal. Mi angustia surge en la medida en que mi ser se confunde con las cosas que me rodean, pues soy un ser imbuido corpóreamente en el mundo. Un modo de ser consciente de mi corporalidad es a través de una experiencia táctil y cinestésica. Cuando mi mano izquierda toca la derecha acontece un intercambio de sensaciones. La mano tocada siente, al mismo tiempo, la mano que toca. Pero igualmente, mi cuerpo es el punto cero de la orientación espacial. El otro se me ofrece desde un lugar diferente al que ocupo y me afecta de un modo diferente a cómo lo hace un objeto material.

La relación que establezco con los otros, a través de los gestos o de movimientos corporales, va creando una serie de asociaciones. El niño, por ejemplo, va asociando a los gestos de la madre determinados sentimientos. La angustia del niño surge en no reconocer en la cara de la madre lo que asocio en una primera instancia. Estas asociaciones surgen en la medida en que la conciencia del niño va atendiendo a ‘atracciones afectivas’. Si las cejas de la madre se fruncen entonces el niño puede asociar situaciones de disgusto. Husserl ve en este nivel de pasividad, en el que ocurren síntesis, algo que debe ser explorado fenomenológicamente. En relación a esto es pertinente mostrar cómo el propio Husserl sostiene un nivel primario de afectividad. El yo antes de darle unidad a lo ofrecido de manera diversa requiere de una serie de síntesis afectivas. Estas síntesis hacen alusión al hecho de una atracción primaria que ha cimentado una pre-dación del mundo. Pero es el cuerpo y sus cinestesis el que actualiza esas atracciones primarias.

Por otra parte, la ponente afirma que la pasividad es receptividad activa, por tanto, cabría hablar desde la perspectiva husserliana de una intencionalidad instintiva: fenómenos de asociaciones inconscientes en las que actúa un yo anterior al reflexivo. Rovaletti cita a Merleau-Ponty para sustentar su afirmación, pero podríamos acudir al propio Husserl para hallar esa vida intencional de síntesis pasivas: “la sensibilidad, lo que se impone, lo predado, el engranaje en la esfera de la pasividad. Ahí lo singular está motivado en el subsuelo oscuro, tiene sus fundamentos anímicos POR LOS CUALES PUEDE PREGUNTARSE. ¿CÓMO LLEGO AHÍ? ¿QUÉ ME HA LLEVADO A ESO?” (Husserl, *Ideas II*, p. 269)

Otro de los puntos interesantes que me gustaría resaltar de la ponencia es la relación con el otro a partir de mi yo-cuerpo. Me parece importante resaltar que el otro como otro es índice de intereses y motivaciones. El otro me afecta en la medida que entra en el campo de atención de mi mirada. Si el otro no atrae mi mirada

¹ “What is constituted is constituted for the ego, and ultimately, an environing-world that is completely actual is to be constituted in which the ego lives, acts, and which, on the other hand, constantly motivates the ego. What is constituted for consciousness exists for the ego only insofar as it affects me, the ego. Any kind of constituted sense is pregiven insofar as it exercises an affective allure, it is given insofar as the ego complies with the allure and has turns toward it attentively, laying hold of it.” (Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, Kluwer, 2001.)

lo puedo cosificar, es decir, puede convertirlo en un objeto más. Si el otro me interpela en su mirada, o con un gesto, entonces puedo atribuirle un interés y darle el sentido de una persona. Aquí me parece interesante mostrar que la afectividad me ofrece al otro no como un objeto o como un simple útil. En la mirada del otro se entrelazan pasivamente síntesis asociativas. La afectividad, hablando fenomenológicamente, obedece a tendencias u orientaciones del yo en su trato diario y cotidiano con su entorno. De esta manera, el estar ocupado en situaciones me oculta mi propia conciencia pero me abre una serie de sucesos, como lo señala Rovalletti muy acertadamente: “la afectividad en cuanto pasividad es también la manifestación de esta ‘sombra’ que comporta la conciencia y que le impide ser presencia inmediata y simple de sí misma”. Mi conciencia no es una conciencia inmediata y plena, sino cimentada en un horizonte de habitualidades en la que suceden tendencias afectivas. El otro se revela como algo que es propio a partir de la mirada, en cuanto ésta se puede asumir como una especie de afección desde la pasividad.

Por último, quisiera referirme al horizonte del tiempo en el que acontece la existencia fáctica del ser-ahí: el tiempo como facticidad. Una pregunta que surge es: ¿en qué sentido el tiempo es la donación de mi ser? ¿Mi nacimiento o mi muerte son acontecimientos originarios? ¿La experiencia del tiempo genera mi conciencia del otro? ¿Esta experiencia es originaria?

Mi tiempo es el tiempo en el que me desenvuelvo cotidianamente, según Heidegger. El tiempo puede ser objeto de atención en la medida en que genera situaciones novedosas. El encuentro con un amigo me hace ‘consciente’ de una hora exacta, etc. Rovalletti señala a este respecto una afirmación de Klaus Held en la que se insinúa que somos libres porque podemos realizar un nuevo comienzo. El tiempo es algo que me afecta en cuanto lo estoy viviendo. Mi nacer o el nacimiento de alguien (un hijo, por ejemplo) es el comienzo de un historia, de una experiencia que necesita ser narrada. A este respecto quisiera señalar que la experiencia del tiempo más que generar la existencia del otro me explicita una experiencia originaria. Una experiencia anterior nunca dada y que requiere una explicitación de su sentido mismo. De tal forma, como señala Ricoeur, “el otro está incluido, no en mi existencia como algo dado, sino como ésta comporta un horizonte abierto e infinito”. (2002, p. 70.)

El tiempo es un horizonte abierto e infinito que requiere de una explicitación del único ser que tiene la capacidad de realizarlo, esto es, del sujeto imbuido corporalmente en el mundo. Tiempo, cuerpo y mundo se entrelazan en el horizonte abierto del tiempo.

Bibliografía

- Husserl, E., *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, Kluwer: Dordrecht, 2001.
Husserl, E., *Ideas II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México: FCE, 2005.
Ricoeur P., *Del Texto a la Acción*, México: FCE, 2002.
Levinas E., *La teoría fenomenológica de la intuición*, Salamanca: E. Sígueme, 2004.

SEGUNDO TEMA

Fenomenología y ética

PONENCIA

EL PROBLEMA DE LA EXPERIENCIA DEL OTRO Y EL SENTIDO DE UNA ÉTICA FENOMENOLÓGICA

Pedro Enrique García Ruiz

Es para mí una evidencia que toda conciencia es conciencia de mí yo.

Edmund Husserl
Psicología fenomenológica

El término yo significa heme aquí, respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exasperada, que los límites de la identidad no pueden retener.

Emmanuel Levinas
De otro modo que ser o más allá de la esencia

1. Lo ético en Husserl

La intención del presente ensayo es mostrar la conexión interna entre el problema de lo que Husserl llamó la “experiencia de lo extraño” y el sentido de una ética de raigambre fenomenológica. Con ello quiero sostener que únicamente con la adecuada conceptualización del problema de la alteridad se podrán establecer los aspectos fundamentales de una tal ética. Esto nos lleva necesariamente a realizar la revisión de una serie de problemas íntimamente conectados con la cuestión del estatuto tanto ontológico como epistémico de la subjetividad que suponen los análisis fenomenológicos. La ética aparece, en efecto, dentro del horizonte de cuestiones planteadas por Husserl a lo largo de su obra.¹ Desde muy temprana época Husserl dedica cursos a temas de ética, lo que Ullrich Melle ha llamado el periodo de la “ética de la pre-guerra”.² En esos cursos Husserl sostiene una concepción dominada por una teoría del valor que busca alcanzar leyes que dominen en el ámbito de lo ético que identifica con los sentimientos y la voluntad desde una perspectiva claramente brentiana.³ De ello es testimonio una definición de la ética que encontramos en el mencionado curso: “La ética es la disciplina científica, más precisamente, la doctrina de las reglas que investiga los supremos fines de la vida; por otro lado, también busca asentar las reglas que deben facilitar al actor individual un orden racional de vivir y hacer en vista de esos fines”.⁴ Para Husserl existe una clara afinidad entre la ética y la lógica, decantándose así por una axiología o teoría del valor para definir el ámbito puro de lo ético. Se trata del valorar como un acto que encierra una representación de lo querido y deseado, es decir, es una objetivación de la voluntad. Las leyes axiológicas son expresiones de la conciencia volitiva pero, eso sí, siempre remiten a una conciencia intelectual. Esta visión de la ética se mantendrá a lo largo de su obra y hay que comprenderla como parte del esfuerzo de realizar una crítica radical del escepticismo y el relativismo.⁵ El querer, el sentir y la voluntad quedan subordinados ontológicamente al modelo de la conciencia lógica-teórica, pues como sostuvo en *Ideas I*, “todo acto o todo correlato de acto alberga en su seno algo ‘lógico’ explícita o implícitamente”.⁶ Esta visión de lo ético guiada por el ideal de científicidad ya estaba presente en el artículo aparecido en la revista *Logos* en 1911. “Por lo tanto, la filosofía, que de acuerdo a su finalidad histórica es la más elevada y rigurosa de todas las ciencias, que representa la impercedera exigencia de la humanidad hacia el conocimiento puro y absoluto (e inseparablemente unido a eso, hacia lo puro y lo absoluto en el dominio del valor y de la

¹ Cf. A. Roth, *Edmund Husserl etische Untersuchungen, dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanskripte*. Martinus Nihoff, La Haya, 1960, p. x.

² E. Husserl. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908/1914*. Husserliana (Hua) XXVIII. Martinus Nijhoff/Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1988. Cf. U. Melle. “The Development of Husserl’s Ethics”, en *Les études phénoménologiques*, 7/1991, núm. 13-14.

³ Cf. U. Melle. “Husserl’s Phenomenology of Willing”, en J. G. Hart & L. Embree (editores). *Phenomenology of Values and Valuing*. Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1997, pp. 169-172.

⁴ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908/1914*, p. 384.

⁵ Cf. U. Melle. “Ethics in Husserl”, en L. Embree (editor). *Encyclopedia of Phenomenology*. Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1997, pp. 180-184.

⁶ E. Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE, México, 1962, § 177, p. 282.

voluntad)”.⁷ Se considera que la ética husserliana encuentra un punto de inflexión después de la Primera Guerra.⁸ La axiología y la teoría del valor ceden su lugar a uno de los máximos representantes del idealismo alemán: a partir de las lecturas de la obra de Fichte, la ética jugará un papel fundamental en la idea normativa de humanidad de Husserl.⁹ Y en efecto, en sus conferencias sobre “El ideal de humanidad en Fichte”, dictadas entre 1917 y 1918, hace suya la exigencia fichteana de subordinar lo teórico al ámbito de lo práctico.¹⁰ Ya para inicios de la década de 1920 Husserl plantea el problema de la ética desde una discusión con los representantes más señeros de la tradición moderna en el curso *Introducción a la ética* de 1920 y que repetirá en 1924.¹¹ Junto con los artículos publicados en la revista japonesa *Kaizo* entre los años de 1923 y 1924 sobre el problema de la renovación (*Erneuerung*), esta etapa constituye para algunos especialistas la expresión más clara de una ética fenomenológica.¹² La postura ética de Husserl en estos escritos se encuentra, en efecto, alejada de los presupuestos de la axiología y la teoría del valor y mucho más cercana a una concepción de la razón práctica a través de una lógica de la voluntad que incorpora al análisis trascendental el campo de los sentimientos, pero no sólo eso. También encontramos la introducción de la dimensión personal de la subjetividad y de los objetos espirituales que ya había sido planteada en las *Ideas* II.¹³ Pese a las diversas críticas al planteamiento kantiano sobre la ética, Husserl acaba por reconocer que es en él donde la filosofía alcanza ese estatuto de un saber universal tanto teórico como práctico en cuanto asunción de responsabilidad última,¹⁴ y que expresa en sus últimos escritos a través de la figura del filósofo como “funcionario de la humanidad”.¹⁵ Esto exige, pues, “la autocomprensión última del hombre en tanto que responsable de su propio ser humano, de su autocomprensión en tanto que ser que está llamado a una vida en la apodicticidad”.¹⁶ Ideal de una vida guiada por una concepción de lo ético donde la autonomía y la libertad se constituyen en expresiones más puras de la racionalidad, y que tiene como consecuencia, como sostuvo en sus conferencias sobre Fichte, la asunción de un “orden moral del mundo”.¹⁷ Como ha señalado Julia V. Iribarne, los temas del amor, la libertad y la persona, se constituyen en los ejes centrales de la ética husserliana.¹⁸ Y aquí nos topamos con una perplejidad: ¿por qué el problema de la experiencia del otro no constituye un referente para la ética de Husserl y sí el amor, la libertad y la persona? Recordemos que estas nociones son centrales en la filosofía práctica de Fichte, y quizá por ello sea que éste juegue un papel fundamental en la concepción ética de Husserl, pues aparentemente la primacía del yo, como afirmación de sí, libertad, implican para Husserl la posibilidad de un ser moral. Pero ¿por qué la experiencia del otro no es un tema de reflexión ética sino que se le ubica preponderantemente en un nivel epistémico? Baste recordar que la finalidad de la quinta meditación cartesiana es mostrar cómo se constituye la objetividad del mundo a partir de la subjetividad trascendental. Por la asunción de este punto de partida Husserl no logró escapar a los supuestos de la tradición filosófica que le reclama y que halló en Fichte un punto culminante.

Y en efecto, el principio del cual partía la filosofía de Fichte era una radicalización de la idea kantiana sobre la unidad de la apercepción trascendental, del “yo pienso” que debe poder acompañar a todas mis representaciones, cuya formulación fundamental es “Yo=Yo”. “Yo estoy puesto porque yo me he puesto. Yo

⁷ E. Husserl. *La filosofía como ciencia estricta*. Nova, Buenos Aires, 1962, p. 8.

⁸ Cf. J. San Martín. “Ética, antropología y filosofía de la historia. Las *Lecciones* de Husserl de *Introducción a la ética* del semestre de verano de 1920”, en *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*. UNED, Madrid, 1994, p. 280.

⁹ Cf. E. Buceniece. “The Ethical Evolution of Mankind in Husserl’s Phenomenology”, en *Analecta Husserliana*, 55/1998, pp. 3-11.

¹⁰ E. Husserl. *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921*. Hua XXV, 1987, pp. 267-293. Cf. J. G. Hart. “Husserl and Fichte: with special regard to Husserl’s Lectures on ‘Fichte’s Ideal of Humanity’”, en *Husserl Studies*, 12/2, 1995, 135-163.

¹¹ E. Husserl. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester (1920/1924)*. Hua XXXVII, 2004.

¹² Cf. G. Hoyos Vázquez. “La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural”, en E. Husserl. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Anthropos, Barcelona, 2002. J. V. Iribarne. *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*. Universidad Pedagógica Nacional, San Pablo, Bogotá, 2007, pp. 61-81. U. Melle. “Husserl’s personalistische Ethik”, en B. Centi & G. Gigliotti (editoras). *Fenomenologia della ragion pratica. L’Etica di Edmund Husserl. Quaderni di Filosofia* 2, Bibliopolis, Nápoles, 2004, pp. 327-356. J. C. Vargas Bejarano “La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la ‘renovación’ y ética personal”, en *Estudios Filosóficos*, 36/2007, pp. 61-93.

¹³ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. IIF, UNAM, México, 1997, sección tercera.

¹⁴ E. Husserl. *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Hua VIII, 1956, pp. 282-287. Cf. G. Hoyos Vázquez. *Intentionalität als Verantwortung*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1976.

¹⁵ E. Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica, Barcelona, 1991, p. 18.

¹⁶ *Ibid.*, p. 283.

¹⁷ E. Husserl, Hua XXV, p. 277.

¹⁸ Cf. J. V. Iribarne. *De la ética a la metafísica*, pp. 168-174.

soy porque yo soy (*Ich bin gesetzt, weil ich mich gesetzt habe. Ich bin, weil ich bin*) [...] La proposición: A=A vale originariamente únicamente del yo (*Nämlich der Satz: A=A gilt ursprünglich nur vom Ich*).¹⁹ Principio axiomático que tal vez constituye el planteamiento más arrogante del pensamiento occidental; el primado de la identidad de lo mismo como unidad originaria es una tesis que recorre toda la filosofía occidental “desde Jonia hasta Jena”.²⁰ En el idealismo alemán el sujeto es tomado como *fundamentum inconcusum*, dejando atrás la incertidumbre propia del *cogito* cartesiano, pues para Fichte la tesis del “Yo absoluto” no necesita demostrar la existencia de Dios para obtener la certeza que implica el principio del idealismo. Fichte subsana una deficiencia del *cogito* cartesiano al eliminar todo recurso a algo externo de sí, a toda trascendencia. En el fondo, esta postura sólo representa una modalidad más que asumió el problema del *cogito* después de haber sido introducido por Descartes. Como lo señaló en su momento Étienne Gilson, en el pensamiento cartesiano, especialmente en su planteamiento en torno a la naturaleza del *cogito*, perviven elementos de la filosofía medieval que paradójicamente buscaba superar.²¹ La exigencia cartesiana de acceder a un punto de partida claro, evidente e indubitable sobre el cual se pudiera edificar la nueva ciencia de la modernidad, se encontraba desde sus inicios imposibilitada para ofrecer esa pureza que la duda metódica prometía otorgar al pensamiento. *Cogito* herido (*cogito blessé*), según la afortunada expresión de Paul Ricoeur, que en la necesidad de servir como criterio de fundamentación no ha podido dar cuenta de sí mismo.²² De ahí que Fichte tenga que recurrir al “no-Yo” para definir el “Yo”.²³ Y pese a que su idealismo lo llevó a considerar el “Yo” como sujeto, logra vislumbrar que en la relación dialéctica entre el “Yo” y el “no-Yo” se anuncia ya una detranscendentalización de la filosofía de la conciencia, pues dicha dialéctica señala, antes que una pura relación abstracta entre términos, una relación intersubjetiva expresada en los pronombres de la primera y tercera personas. Según Luc Ferry, Fichte desarrolla en su filosofía del derecho una crítica rigurosa a la idea de un deber moral individual, pues la idea misma de deber en su sentido jurídico presupone la intersubjetividad, esto es, el mutuo reconocimiento de los individuos en un sistema de leyes.²⁴ Para el “yo” el “él” es un “no-yo”, como lo es también el “tú”. Por ello, “el problema de la autoconciencia de la libertad [*self-consciousness of freedom*] es el punto de partida de Fichte para explicar la intersubjetividad”.²⁵ Según esto, las filosofías de la conciencia no pueden dar cuenta de la alteridad como estructura fundamental de la relación del ser humano con el mundo, con los demás y consigo mismo. En esta tradición el carácter primario de la relación sujeto-objeto se deriva de la idea de un sujeto pre-lingüístico y, por ende, pre-social. En la filosofía fichteana se realiza por primera vez, desde el interior de esta tradición, una crítica de aquellas posturas que no han considerado el carácter genérico del hombre pues la individualidad implica necesariamente la intersubjetividad. Fichte pone un especial énfasis en señalar que ésta se da sólo entre seres que se asumen como libres en un ejercicio de autorreflexión. Si esto es así, el planteamiento fichteano se encuentra en la paradójica situación de necesitar del otro para poder llegar al concepto de un ser libre y sólo lo logra a partir de una intersubjetividad “ya siempre” (*immer schon*) supuesta, mas ésta es posible únicamente entre “seres libres”.²⁶ Se trata de un círculo vicioso.

¹⁹ J. G. Fichte. “Über den Begriff der Wissenschaftslehre” (1794, 21798), en I. H. Fichte (editor). *Zur Theoretischen Philosophie I*. Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1971, tomo I, p. 69.

²⁰ F. Rosenzweig. *La estrella de la redención*. Sígueme, Salamanca, 1997, p. 52.

²¹ Gilson mostró la dependencia de Descartes con respecto a la filosofía escolástica, especialmente en su concepción de la subjetividad, cf. “Anthropologie thomiste et anthropologie cartésienne”, en *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. J. Vrin, París, 1975, pp. 245-255. Es conocida la relación entre el planteamiento cartesiano del *cogito* y la filosofía de Agustín; Descartes utiliza el mismo argumento que en su momento blandió Agustín contra los escépticos: *si enim fallor, sum*. Cf. San Agustín. *De libero arbitrio*, II, 3, *De civitate Dei*, XI, 26, *Soliloquia*, II, 1 y *De Trinitate*, X, 10. Sobre la relación entre Descartes y Agustín cf. H. Gouhier. *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*. J. Vrin, París, 1978. J.-L. Marion. *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*. PUF, París, 1986, pp. 138 ss.

²² P. Ricoeur. *Si mismo como otro*. Siglo XXI, Madrid, 1996, pp. XXIII-XXVIII.

²³ J. G. Fichte, “Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre” (1794, 31802), en *Fichtes Werke*, tomo I, pp. 101 ss. Cf. F. Neuhauser. *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990, capítulo 3: “The Self-positing subject and theoretical self-consciousness”, pp. 66-118.

²⁴ L. Ferry. “La deducción del derecho como espacio de intersubjetividad”, en *Filosofía política I. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*. FCE, México, 1997, pp. 129 ss.

²⁵ R. R. Williams. *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*. State University of New York Press, Albany, 1992, p. 54.

²⁶ “Der Begriff des Rechts ist sonach der Begriff von dem nothwendigen Verhältnisse freier Wesen zu einander”. J. G. Fichte. “Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre” (1796), en I. H. Fichte (editor). *Zur Rechts und Sittenlehre I. Fichtes Werke*, Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1971, tomo III, p. 8.

Fichte parte en todas sus construcciones, tanto en la *Doctrina de la ciencia*, como en su *Sittenlehre*, del círculo de toda la filosofía de la conciencia: de que en el proceso de cerciorarse conscientemente de sí mismo, el sujeto cognoscente, al convertirse a sí mismo inevitablemente en objeto, se yerra a sí mismo en tanto fuente previa, absolutamente subjetiva de operaciones de conciencia, que precede a toda objetualización. El yo, en su actividad que tiene su fuente en sí misma, ha de convertirse en objeto.²⁷

Fichte subsana el problema de la existencia del otro postulando que la intersubjetividad es condición de posibilidad trascendental de la subjetividad. Pero solamente traslada la cuestión del otro a un campo conceptual en el cual pierde sentido la pregunta por la alteridad. “En tanto que la teoría de la reflexión supone un sujeto ya existente, supone aquello que en realidad tendría que constituirse apenas en la referencia a sí”²⁸. No basta decir que la intersubjetividad es primero que la subjetividad, pues finalmente Fichte sigue sosteniendo que el sujeto libre, autónomo y reflexivo es el origen del sentido. Frente a esta tesis fichteana, Emmanuel Levinas sostendrá que “todo lo que hay en la conciencia no estaría *puesto* por la conciencia, de modo contrario a la proposición que parece fundamental a Fichte”²⁹.

El sujeto libre, el “Yo=Yo”, define un supuesto metodológico que consiste en asignar a una entidad formal la producción del sentido y la significatividad de las estructuras del mundo en las que se instala la subjetividad. Esta cuestión encuentra una de sus expresiones contemporáneas más acabadas en los planteamientos husserlianos en torno a una estructura intersubjetiva universal planteada desde una doble vertiente: primero, como relación intermonádica, propuesta por medio de la cual Husserl busca rescatar la irreductible individualidad de cada sujeto y que encuentra su mejor expresión en la doctrina leibniziana de las mónadas. “Pero el único ser absoluto es el ser-sujeto en tanto que ser constituido originariamente por sí mismo, y la totalidad del ser absoluto es el ser del universo de los sujetos trascendentales que se unen en una comunidad real y posible. Así, la fenomenología conduce a la *Monadología* anticipada por Leibniz en un *aperçu* genial”³⁰. Segundo, como “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), ámbito pre-temático de valores, creencias, etc., sobre el que actúan los individuos y sin el cual sería imposible la interacción y entendimiento mutuos.³¹ En este punto coincidirán las aspiraciones del idealismo alemán representadas por Fichte con la fenomenología husserliana, pues la exigencia de hacer de la filosofía un saber fundamental (*Grundwissen*) sólo era posible gracias a la reflexión de la subjetividad: a través de ella podía tornarse ciencia (*Wissenschaft*) la filosofía.³²

2. Repensando la subjetividad

A la luz de lo anterior proponemos una interpretación de la fenomenología donde el ámbito de la ética se constituye como estructura básica de la subjetividad, pero esta tesis sólo se tornará comprensible clarificando la relación entre el fenómeno de la autoconciencia y la alteridad que se constituye así en el núcleo de nuestra argumentación. Este es el profundo significado de la fenomenología en lo que toca al problema de la experiencia del otro: en la propia subjetividad ya están dadas las condiciones de la interacción, de la relación con lo otro (*autrè*) y el otro (*autrui*).³³ La subjetividad se presenta como una suerte de dialéctica entre lo propio y lo ajeno, lo mismo y lo otro; intersubjetividad originaria situada en la inmanencia del sujeto, intersubjetividad

²⁷ J. Habermas, *El pensamiento postmetafísico*. Taurus, Madrid, 1990, p. 199.

²⁸ E. Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-semántica*. FCE, Madrid, 1993, p. 50.

²⁹ E. Levinas. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca, 1987, p. 165. Al asumir el análisis de la intersubjetividad desarrollado por Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, Ricoeur parte, como lo exige todo modelo anclado en los supuestos de la tradición reflexiva, de la afirmación originaria de un “yo” y a partir de él intenta construir el sentido del otro. Cf. P. Ricoeur. “Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad”, en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. FCE, México, 2002, pp. 259-278.

³⁰ E. Husserl. *Erste Philosophie. 1923/1924. Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hua VIII, 1956, p. 190. Sobre la relación entre Leibniz y Husserl cf. R. Cristin. “Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz”, en *Studia Leibnitiana*, XXII/2, 1990, pp. 163-174; y K. Mertens. “Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz”, en *Husserl Studies* 17/2000, pp. 1-20.

³¹ Sobre los problemas y ambigüedades que presenta el concepto de “mundo de la vida” cf. U. Claesges. “Zweideutigkeiten in Husserl Lebenswelt-Begriff”, en U. Claesges y K. Held (eds.), *Perspektiven transzendental-phenomenologischer Forschung*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1972, pp. 85-101.

³² J. Hyppolite. “L’idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien”, en H. L. Van Breda & J. Taminaux (editores). *Husserl et la pensée moderne*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1959, pp. 173-182. Un estudio relativamente más reciente y mucho más completo e interesante: H. Tietjen. *Fichte und Husserl. Letzbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus*. Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1980.

³³ Cf. F. Dastur. “Das Gewissen als innerste Form der Andersheit. Das Selbst und der Andere bei Paul Ricoeur”, en B. Waldenfels & I. Därmann (eds.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. Wilhelm Fink, Munich, 1998, pp. 51-63.

como separación y trascendencia. “Llevo a todos los otros en mí como en sí mismos apresentados, y al apresentarse me llevan en sí de la misma manera”.³⁴ La aporía a la que se enfrenta el proyecto husserliano es dar cuenta de esta estructura de alteridad sin que intervenga en ella la actividad del sujeto. Jacques Derrida ha puesto de relieve esta cuestión; la problemática de la síntesis pasiva muestra la existencia de un núcleo de alteridad presente en todo acto intencional. Entre el acto intencional y su objeto no hay cumplimiento total, la inadecuación es originaria. “Pero como esta síntesis es siempre inacabada, como ella ya siempre ha comenzado y jamás termina, el *ego* ‘plenamente desarrollado’ es el sujeto de una historia infinita”.³⁵ Tratando de ofrecer un concepto “fuerte” de subjetividad frente a algunas posturas postestructuralistas que apuestan por una eliminación del significante “sujeto”, intentamos llevar a cabo una apropiación racional —frente a las diversas apropiaciones irracionales— de la filosofía de la conciencia. “De los conceptos de la razón centrada en el sujeto y de las tajantes imágenes de su topografía no logrará liberarse quien pretenda dejar tras de sí, junto con el paradigma de la filosofía de la conciencia, todos los paradigmas y salir al claro de la posmodernidad”.³⁶ Esta afirmación de Jürgen Habermas la comparto, aunque ello no significa que esté de acuerdo con su tratamiento de las filosofías del sujeto y su “superación” a través del paradigma de la “acción comunicativa”. De hecho, la teoría fenomenológica de la experiencia del otro parte de una crítica a las teorías de la comunicación —dialógicas— tanto en sus versiones sociológicas como filosóficas, pues no toman el problema de la alteridad con suficiente radicalidad debido a que asumen la intersubjetividad como un *factum*, pasando por alto la verdadera problemática: ¿cómo se puede tener experiencia del otro y de ahí conformar una estructura intersubjetiva? O en otros términos: ¿en qué tipo de relación interpersonal se sustenta la ética y la socialidad? El agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia y la necesidad de retomarlo en el marco más amplio de una filosofía de la alteridad —entendiendo a la intersubjetividad como una forma, entre otras, de la alteridad y no viceversa— no implica renunciar a la dimensión reflexiva de la subjetividad que, como tal, permite algo así como una *inter-subjetividad*.

Es necesario explicar antes de toda posible teoría sobre la intersubjetividad la naturaleza misma de la subjetividad.³⁷ Considero, en la línea de la filosofía clásica del sujeto —de Descartes a Husserl— que lo racional y lo ético no se pueden dar sin el concurso de la subjetividad pero evidentemente se trata de una subjetividad distinta a la que reivindica Husserl a través de su repetición del gesto cartesiano y fichteano. Dicho programa busca, frente a la “disolución” del sujeto, mostrar la posibilidad de una teoría de la subjetividad sin que ello implique caer en las paradojas propias de la filosofía de la conciencia.

El objetivo es el de una *renovación* de estas dos figuras [razón y subjetividad], que tienda a hacerlas renacer a partir de una nueva —y obviamente diferente— configuración. Un recorrido que, a partir de una reflexión crítica, vaya hacia una nueva vida de la razón y la subjetividad y no hacia su muerte. Dar otra definición de estas dos nociones no significa volver a proponer acriticamente la modernidad, sino, al contrario, utilizar las instancias positivas elaboradas por el postmodernismo poniendo entre paréntesis sus consecuencias, para reabrir un debate sobre tales cuestiones. Pero sólo se puede entablar un diálogo con lo que está vivo, no con algo que se considera muerto; es decir, para ser más explícito, sólo tiene sentido establecer una confrontación con lo que se quiere mantener con vida, no con lo que se quiere eliminar.³⁸

La cuestión de la “conciencia de sí” (*self-awareness*) se refiere a la existencia de un ámbito subjetivo designado tradicionalmente con el pronombre personal sustantivado (*el yo*). En la filosofía analítica el tema fue estudiado desde una doble perspectiva: designa la cuestión del solipsismo —ya sea metafísico, epistemológico, o metodológico—,³⁹ y como un tema inseparable de éste, la del escepticismo. El problema del otro, estudiado en la tradición fenomenológica bajo la denominación de la “experiencia de lo extraño”, tiene aquí su correlato:

³⁴ “Ich trage alle Anderen in mir als selbstappresentierte und zu appresentierende und als mich selbst ebenso in sich tragende”. Manuscrito inédito C 3, s 44a-45b citado por Iso Kern en la introducción a su edición de E. Husserl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929/1935*. Hua XV, 1973, p. XLIX.

³⁵ J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl*. PUF, París, 1990, p. 235.

³⁶ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid, 1989, p. 367.

³⁷ En este sentido me sitúo en la línea de reflexión de M. Frank, *La piedra de toque de la individualidad*. Herder, Barcelona, 1995.

³⁸ R. Cristin, “Razón y subjetividad después del postmodernismo. Hacia una hermenéutica de lo moderno como proyecto infinito”, en Id. (compilador). *Razón y subjetividad. Después del postmodernismo*. Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1998, pp. 190-191.

³⁹ W. Todd, *Analytical Solipsism*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1968, capítulo I.

se trata del problema de las “otras mentes” (*others minds*).⁴⁰ Wittgenstein ha indicado con precisión la ambigüedad que encierra una concepción del yo como significante de un mundo interior que fundamenta, a su vez, todo lo exterior,⁴¹ pero también en qué sentido puede ser recuperada dicha noción. “El sujeto de la representación es, sin duda, mera ilusión. Pero el sujeto de la volición existe. De no existir la voluntad, no habría tampoco ese centro del mundo que llamamos yo, y que es el portador de la ética. En lo esencial, bueno y malo es sólo el yo, no el mundo”.⁴² Sin embargo, no creo que una perspectiva exclusivamente lingüística pueda por sí misma ofrecer una base explicativa lo suficientemente sólida para responder adecuadamente a la cuestión del estatuto ético de la subjetividad.⁴³

Para ello tomaré como guía de reflexión la concepción de Emmanuel Levinas de la subjetividad ética, pues se aparta de la fenomenología trascendental precisamente en el punto en que ésta se torna incapaz de dar cuenta del problema de la “experiencia del otro” fuera del marco proporcionado por el modelo sujeto-objeto. Pero hay que indicar desde ahora que el problema de una subjetividad “descentrada” no era ajeno a Husserl, pues fue estudiado ampliamente en el marco de la fenomenología genética. Desde este punto de vista cabe sostener, con Julia V. Iribarne, que “Husserl concibe la razón como ‘abierta’. El papel que juega en ella la intencionalidad la exime del enfrentamiento mundo interno-mundo externo. La síntesis como operación de la intencionalidad no es en primer lugar resultado de la espontaneidad de la razón sino que remite a un momento prepredicativo en que previamente se cumple una síntesis pasiva”.⁴⁴ Propongo retomar este problema como punto de inflexión entre la fenomenología en sentido idealista y su posterior radicalización hacia el ámbito de lo ético como un campo de experiencia diferenciado del teórico, lo que implica retomar la teoría husserliana en torno a la constitución del sujeto a partir de los planteamientos genéticos —con todo y sus ambigüedades—, pues la posibilidad de ofrecer un modelo alternativo de investigación de la subjetividad en el que no cabe ya el recurso a una filosofía anclada en el supuesto de un yo constituyente parece ofrecerlo la vía genética. Esta cuestión conduce a una situación paradójica, pues todo parecería indicar que “la más grande enseñanza de la fenomenología [...] sería la imposibilidad de la fenomenología”.⁴⁵ En coincidencia con una línea de fenomenólogos franceses que parten de lo que Maurice Merleau-Ponty designó como la imposibilidad de una reducción completa,⁴⁶ retomo la cuestión del sujeto en términos de una “fenomenología material” —en el sentido que da a esta denominación Michel Henry—: el cuerpo antes que constituido es constituyente, la alteridad no es una modificación del acto intencional del *cogito*, el tiempo no es resultado de la actividad del sujeto, etc. Esta propuesta busca replantear el legado husserliano más allá de las aporías de la fenomenología clásica,⁴⁷ ofreciendo una base conceptual para dar cuenta del problema de la subjetividad de manera alternativa a los planteamientos analíticos y postestructuralistas, a la vez que nos permitirá establecer una relación directa con el problema del estatuto ético del sujeto.

Para poder llevar a cabo dicha crítica, Levinas recupera algunos aspectos de la fenomenología genética en términos éticos; retomo el concepto levinasiano de subjetividad como pasividad y afectividad, es decir, sensibilidad. Los análisis que desarrolla a lo largo de su obra descubren una alteridad que escapa al ejercicio teórico de la conciencia, “una intencionalidad sin tematización”,⁴⁸ que anuncia a la ética como base de una adecuada comprensión de la propia fenomenología. La interpretación que realiza Levinas sobre la sensación, la temporalización y la donación de sentido (*Sinngebung*) muestran, según él, las tendencias de la fenomenología hacia la ética a partir del concepto de pasividad. “¿La sensación no es la negación misma del trabajo trascendental y de la presencia evidente que coincide con el origen? Por su teoría de lo sensible, Husserl restituye al acontecimiento impresivo su función trascendental. En el tiempo mismo, una presencia de sí recorre la primera digresión, una intención en el primer lapso de tiempo y la primera dispersión; se percibe en

⁴⁰ T. Nagel. *Una visión de ningún lugar*. FCE, México, 1996, pp. 32-36. Cf. P. Dubois. *Le problème de la connaissance d'autrui dans la philosophie anglaise contemporaine*. J. Vrin, París, 1969, especialmente el capítulo II: “Positivisme logique et connaissance d'autrui”, pp. 25-46.

⁴¹ Cf. J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Minuit, París, 21987.

⁴² L. Wittgenstein, *Diario filosófico (1914-1916)*. Ariel, Barcelona, 1982, p. 136.

⁴³ Cf. D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Northwestern University Press, Evanston, 1999, pp. 3-13.

⁴⁴ J. V. Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl*. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1987, tomo I, p. 31.

⁴⁵ G. Lebrun, “Nota sobre la fenomenología contenida en *Las palabras y las cosas*”, en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa, Barcelona, 1995, p. 43.

⁴⁶ “La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa”. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*. Península, Barcelona, 1990, pp. 13-14.

⁴⁷ D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Minuit, París, 1981. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*. PUF, París, 1965; Id., *Phénoménologie matérielle*. PUF, París, 1990.

⁴⁸ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. J. Vrin, París, 1992, p. 7.

el fondo de la sensación una corporeidad (*corporeité*), es decir, una liberación del sujeto a la consideración de su petrificación misma de sujeto, una marcha, una libertad que desafía a la estructura”.⁴⁹ Se puede considerar este ejercicio como parte de la “nueva fenomenología” que “desarrolla una especie de fenomenología negativa”.⁵⁰ Tratando de mostrar que la fenomenología trascendental es una postura insostenible —“la locura de la reducción husserliana” como la llama Jacques Derrida—,⁵¹ Levinas no deja, no obstante, de recurrir a sus mismas tesis. Pese a esto, la propuesta de Levinas es una muestra clara de una fenomenología “postrascendental”, alejada de las aporías de la fenomenología clásica, lo que no impide que produzca otras. Levinas expone un nuevo modelo de subjetividad definido en términos de afectividad, pasividad y exposición. Existe una estructura ética posibilitada por una alteridad implícita en toda experiencia. “En efecto, si Levinas pone de relieve el aspecto afectivo de la sensación, es porque se revela irreducible a toda estructura intencional o epistemológica”.⁵² Estos temas están orientados por la necesidad de acceder a ámbitos prerreflexivos en los cuales se gesta el sentido de lo humano; Levinas denominó a este acontecimiento “salir del ser” (*sortie de l'être*),⁵³ cuya mejor exposición filosófica se encuentra, a su juicio, en la idea de lo infinito de Descartes.⁵⁴ Este planteamiento tiene sus raíces en lo que Husserl definió en *Ideas I* como la “trascendencia en la inmanencia”; el argumento es central para comprender la importancia de la fenomenología de Husserl en la obra de Levinas.⁵⁵

Pero si nos queda como residuo de la desconexión fenomenológica del mundo [*phänomenologischen Ausschaltung der Welt*] y de la subjetividad empírica inherente a éste, un yo puro (y un yo diverso por principio para cada corriente de vivencias [*Erlebnisstrom*]), entonces se nos presenta con él una trascendencia particular —no constituida—, una trascendencia en la inmanencia [*dann bietet sich mit ihm eine eigenartige —in gewissem Sinne nicht konstituierte— Transzendenz, eine Transzendenz in der Immanenz dar*].⁵⁶

Dominique Janicaud, “lector perplejo” de Levinas,⁵⁷ hablará con razón del “giro teológico de la fenomenología”,⁵⁸ pues para algunos fenomenólogos —en concreto: Emmanuel Levinas, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion y Michel Henry— esta trascendencia es indicación de un momento de trascendencia absoluta, intematizable, presente en la experiencia; ya lo designa el hecho de que la fenomenología utilice el mismo arsenal semántico de la teología: “revelación”, “desvelamiento”, “aparición”, etc.⁵⁹

Propongo, pues, una concepción de la subjetividad y, por ende, de la ética en consonancia con la tradición fenomenológica que incorpora los siguientes momentos explicativos: 1) *Una fenomenología de la corporalidad*. Tomando como punto de referencia los desarrollos de la fenomenología genética de Husserl, dar cuenta del problema de la corporeidad (*Körperlichkeit*) y la carnalidad (*Leiblichkeit*) como ámbito en el cual la sensibilidad y la pasividad constituyen a la subjetividad como una identidad;⁶⁰ no existe el yo como conciencia reflexiva, habría que hablar con más precisión de un “pre-yo” (*Vor-Ich*).⁶¹ La distinción entre *Leib* y *Körper* establecida por Husserl ofrece los elementos mínimos para desarrollar dicha fenomenología como estadio previo a una fenomenología trascendental, ontología fundamental e, incluso, fenomenología hermenéutica. En términos de Ricoeur: “El esbozo más prometedor de la ontología de la carne señalaría la inscripción de la

⁴⁹ E. Levinas. “Intentionnalité et métaphysique”, en *ibid.*, p. 162.

⁵⁰ E. Alliez. *De l'impossibilité de la phénoménologie*. J. Vrin, París, 1995, p. 62.

⁵¹ J. Derrida. “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989, p. 85.

⁵² B. Forthomme, *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Levinas. La pensée Universelle*, París, 1979, p. 133.

⁵³ E. Levinas, *De l'évasion*. Fata Morgana, Montpellier, 1982.

⁵⁴ E. Levinas, *Transcendance et intelligibilité*. Labor et Fides, Génova, 1996, p. 23.

⁵⁵ En el último ensayo que Levinas dedicó a Husserl en su vida recuperó la cuestión de la “trascendencia en la inmanencia” como el acercamiento de la fenomenología a la cuestión del otro. Por medio de la reducción Husserl descubrió la trascendencia —la alteridad— en la inmanencia del yo. “La trascendencia en la inmanencia, la extraña estructura (o la *profundidad*) de lo psíquico como alma en el alma, es el permanente despertar en la misma vigilia, lo *Mismo* infinitamente referido, en su más íntima identidad, a lo *Otro* [...] ¡Lo Otro convocando a lo *Mismo* a lo más profundo de sí mismo! *Heteronomía de la libertad que los griegos no nos han enseñado*”. E. Levinas. “De la conciencia a la vigilia. A partir de Husserl”, en *De Dios que viene a la idea*. Caparrós, Madrid, 1995, p. 55.

⁵⁶ E. Husserl, *Ideas I*, § 57, p. 133.

⁵⁷ J. Collete, “Phénoménologie et métaphysique”, en *Critique*, núms. 548-549 (1993), p. 64.

⁵⁸ D. Janicaud, *Le tourmant théologique de la phénoménologie française*. Éditions de l'Éclat, Combas, 1991.

⁵⁹ M. Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 37.

⁶⁰ J. Dodd, *Idealism and Corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997.

⁶¹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Hua xv, p. 152.

fenomenología hermenéutica en una ontología de la alteridad”.⁶² Para Levinas este ámbito prerreflexivo constituye la estructura misma de la alteridad; la experiencia se da a partir de una pulsión de lo otro, un deseo de alteridad a través del cual la subjetividad se individualiza en torno a un núcleo de identidad que expresa la naturaleza erótica del sujeto. Se trata de un *cogito* erótico previo al *cogito* reflexivo.⁶³ 2) *Una fenomenología de la alteridad* que permita acceder a la dimensión ética de la subjetividad. La pasividad es para Levinas la sujeción de la subjetividad al otro en la que se establecen criterios distintos a los epistémicos para dar cuenta de la relación intersubjetiva, pues la sensibilidad es la manera en que lo otro me afecta al margen de una relación de conocimiento. “La encarnación original del pensamiento, que podría expresarse en términos de objetivación —que tal vez sugería Husserl en *Ideas I* con el término de apercepción— sería anterior a toda toma de posición teórica o práctica. Una *Urdoxa*: una síntesis anterior a toda síntesis, más ‘antigua’ (*ancienne*) que las tesis a la que se le quisiera reducir partiendo de una voluntad razonable o de la actividad intelectual del *yo pienso* que se postula y sintetizaría la *res extensa* con la *res cogitans*”.⁶⁴ Levinas intentará mostrar que “la significación es sensibilidad”.⁶⁵

¿Cómo se define el estatuto ético de la subjetividad? La unicidad del “yo” está constituida por una dialéctica entre la alteridad y la identidad, entre lo propio y lo ajeno, o en términos de Levinas, de lo “Mismo” y lo “Otro”.⁶⁶ El problema parece consistir en si podemos concebir la subjetividad como una “afirmación de sí” tal y como Husserl lo expresa siguiendo a Fichte, y en su estela Ricoeur al situar el sentido de lo ético como “deseo de ser”. “En ese sentido radical la ética consiste en la apropiación progresiva de nuestro esfuerzo para existir”.⁶⁷ Sin embargo, si para Levinas esta identidad, entendida como un preservarse en el ser expresado en el *dictum* de Spinoza *conatus esse conservandi*, no es lo que constituye a la subjetividad, ¿tendríamos que decantarnos por la vía de la heteroafeción para comprender la aportación de la fenomenología a la aclaración del estatuto ético de la subjetividad? ¿O es en la afirmación del yo libre y autónomo donde radica el sentido mismo de lo humano? Para Levinas “la alteridad no es posible más que a partir del *Yo*”.⁶⁸ Pero esta identidad no es sustancial, se trata de una “recurrencia” (*Récurrance*)⁶⁹ a través de la cual se busca sin cesar la identidad puesta en cuestión por un proceso externo a la espontaneidad del sujeto y que lo vincula con lo otro de sí. “La ética no se da en el contexto de relaciones intersubjetivas, sino en el de la separación”.⁷⁰ No se trata del “diálogo-que-mantenemos” (Buber) ni del “diálogo-que-somos” (Gadamer); la recurrencia significa la unicidad del sujeto hacia el otro: el “uno-para-el-otro”, sin designar una relación sustentada en una estructura intersubjetiva previa. Habría que plantear lo ético desde un horizonte distinto al que eligió la filosofía occidental. “La identificación del Yo —la maravillosa autarquía del yo— es el crisol natural de esta transmutación del otro en lo mismo. Toda la filosofía es una egología para emplear un neologismo husserliano”.⁷¹ La unicidad del yo es la separación que establece la alteridad del otro frente a la afirmación de sí y la ética designa este

⁶² P. Ricoeur. *Si mismo como otro*, p. 358.

⁶³ Sobre el erotismo como forma de la experiencia de lo extraño y como acceso privilegiado a la alteridad cf. J.-L. Thaysse, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*. L'Harmattan, París, 1998, pp. 23-120. B. Waldenfels, “Die Fremdheit des Eros”, en *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1998, pp. 150-166.

⁶⁴ E. Levinas, “De la intersubjetividad. Notas sobre Merleau-Ponty”, en *Fuera del sujeto*. Caparrós, Madrid, 1997, p. 112.

⁶⁵ E. Levinas, *De otro modo que ser*, p. 125.

⁶⁶ B. Waldenfels, “Fremderfahrung und Fremdanspruch”, en *Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1997, pp. 16-53.

⁶⁷ P. Ricoeur, “Religión, ateísmo y fe”, en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. FCE, Buenos Aires, 2003, p. 407. “Le propre de la réflexion ainsi comprise, c’est de toujours considérer l’esprit dans ses actes et dans ses productions, pour s’en approprier la signification, et, d’abord, essentiellement, dans l’acte initial par lequel le sujet s’assure de soi, de son pouvoir, de sa vérité”. J. Nabert. “La philosophie réflexive”, citado por P. Ricoeur. “Préface à *Éléments pour une éthique*”, en *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 228.

⁶⁸ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 1976, p. 63.

⁶⁹ En un correo electrónico sobre este tema el fenomenólogo argentino Roberto Walton me indicaba hace algunos años: “Levinas utiliza el término ‘recurrencia’ en relación con la identidad para aludir a través del *re-currere* tanto a la vuelta siempre renovada de la asignación por el otro a la responsabilidad como a la expulsión siempre renovada del yo de todo núcleo que pudiera sustraerse a esa extradición. ¿Pero es esto posible sin alguna recurrencia en el sentido mínimo de intimidad? Al proclamar una unicidad sin identidad, Levinas habla de ‘una pasividad más pasiva que toda pasividad’ y la vincula tanto con el dolor como con la responsabilidad. De modo más general, los fenómenos corporales del envejecimiento, la fatiga, la vulnerabilidad y la exposición a la muerte arrancan de mí mismo e implican una pasividad a pesar de mí”. 9 de diciembre de 1999.

⁷⁰ J. Libertson, “La récurrance chez Levinas”, en *Revue philosophique de Louvain*, 19/1981, núm. 42, p. 215.

⁷¹ E. Levinas, “L’idée de l’infini”, en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 167-168.

acontecimiento; es una dimensión de la comunicación y señala el problema de la inadecuación.⁷² La unicidad de la subjetividad expresada en el pronombre “yo” muestra su carácter único. “La responsabilidad hacia el otro es la conciencia de que nadie puede sustituirme; es una conciencia de la elección del yo que es, precisamente, la constitución del yo en tanto que elegido. Así se percibe la gran importancia de lo que es necesario oponer a la ontología pura. Aquí, la ética, la prioridad de la responsabilidad, es el acto constitutivo de la unicidad misma del yo”.⁷³ Ser *yo* no radica en una identidad que se pone a sí misma como autónoma. Es la “desnucleación” (*dénucléation*) de la identidad merced a su relación con la alteridad lo que produce la unicidad del yo. La pasividad del yo radica en esta imposibilidad de asumir lo otro en una relación de adecuación: comunicación sin correlación, comunicación sin reciprocidad. Proponer una nueva teoría del sujeto implica aceptar este reto de la fenomenología de la alteridad. Concuerdo con el fenomenólogo japonés Yasuhiko Murakami en que “el gran descubrimiento de Levinas en cuanto a la relación con el otro es que éste no es solamente otro cuerpo (*Leib*) u otro ego (otro punto cero como yo), sino que está siempre ya contemplado en una facticidad y ésta es categóricamente distinta de *mi* facticidad y de la facticidad de los fenómenos del mundo”.⁷⁴ Precisamente en esto radica la valorización de Levinas de la teoría de la intersubjetividad presentada en *Ideas II* en detrimento a la expuesta en las *Meditaciones cartesianas*. “Los textos husserlianos sobre la empatía que han aparecido en *Ideen II* presentan sin duda el sentido de este “saber” de una manera particularmente impresionante en su precisión fenomenológica. Estos análisis, anteriores en muchos años a los dados en la quinta de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, nos parecen, por lo que a nosotros respecta y de modo paradójico, más ricos que éstos”.⁷⁵ Levinas se refiere al parágrafo 56 sobre los “objetos espirituales” y argumenta, contra la lectura que realizó en su momento Merleau-Ponty sobre esta obra de Husserl en “El filósofo y su sombra”,⁷⁶ que la empatía encierra, en tanto experiencia de alteridad, no una adecuación entre el yo y el otro, sino un “yo me presto al otro”, una gratuidad que no es expresión de una percepción adecuada de la alteridad que se me presenta a mi sensibilidad.

La presentación no es, en efecto, solamente el mal menor de una representación deficiente, como dan a veces a entender ciertos textos husserlianos. En la proximidad está la novedad de lo social. Proximidad al otro que, negándose a la posesión, incumbe a mi responsabilidad, es decir, significa en toda la excelencia ética de la obligación hacia el otro, en el temor por él y el amor. Desconocimiento u olvido, también en Husserl y en Merleau-Ponty, del enigma sensación-sentimiento, aún más misterioso en lo visual, el cual, *desvelamiento* por excelencia, apertura plenamente teórica sobre el *ser*, un echar mano a él en la síntesis, engloba y totaliza universalmente, más allá de los horizontes abiertos de lo dado.⁷⁷

3. El sentido de lo humano

Levinas retomará la fenomenología husserliana para explorar nuevos ámbitos de experiencia tomando como guía la idea de una subjetividad pasiva. Salir del ser, del sí mismo y de su identidad. He aquí el verdadero significado de la “trascendencia en la inmanencia”.

¿Qué es lo que le choca en la palabra subjetivo? El hecho de que me signifique a mí y no a los otros. Es este elemento egoísta de la palabra subjetivo lo que nos molesta. Esto no es de Husserl, pero yo tampoco pienso que la última palabra sea el sujeto [...] La última palabra es el otro, y ahí, lo que hay de chocante en la palabra sujeto, puede ser superado. Considero que por la fenomenología del otro, quizá no enteramente en el sentido en que se hace actualmente, hay un modo de salir del sujeto [...] Ese otro es el otro de la conciencia moral, pero la conciencia moral es mal considerada en fenomenología desde Heidegger. Si lo moral significa esta situación en la que el otro es más que yo, donde por tanto no hay pura y simplemente una reciprocidad en mi relación con el otro, llego a una noción en la que yo sujeto soy fundado por algo que no soy yo, que está fuera.

⁷² “Il s’agit de la mise en question de la conscience et non pas d’une conscience de la mise en question. Le moi perd sa souveraine coïncidence avec soi, son identification où la conscience revient triomphalement à elle-même pour reposer sur elle-même”. E. Levinas, “La trace de l’autre”, en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, p. 195.

⁷³ E. Levinas, “La ética”, en J. Casado y P. Agúidez (compiladoras), *El sujeto europeo*. Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1990, p. 12.

⁷⁴ Y. Murakami, *Levinas phénoménologie*. Jérôme Millon, Grenoble, 2002, p. 118.

⁷⁵ E. Levinas, “De la intersubjetividad. Notas sobre Merleau-Ponty”, en *Fuera del sujeto*. Caparrós, Madrid, 1997, p.127.

⁷⁶ Cf. M. Merleau-Ponty, *Signos*. Seix Barral, Barcelona, 1964, 193-220.

⁷⁷ E. Levinas, “De la intersubjetividad. Notas sobre Merleau-Ponty”, p. 129.

Y quizá sea aquí donde lo que hay de chocante en la noción de sujeto se encuentre superado. Pero todo esto no se encuentra en la fenomenología de Husserl.⁷⁸

La postura fenomenológica de Levinas puede considerarse, en tanto que realiza una crítica *interna* de la fenomenología, como una *radicalización* del concepto husserliano de pasividad, concepto que involucra una intencionalidad distinta a la objetivante, una intencionalidad ejercida, por decirlo así, a “espaldas” de la conciencia: “intencionalidad sin tematización”.⁷⁹ La síntesis pasiva es reasumida pero dejando atrás el marco teórico en donde la ubicó Husserl; para Levinas la pasividad no es la contrapartida de la actividad, sino *la naturaleza misma de la subjetividad*. Es a partir de esta “erosión” de la identidad del sujeto —pues si la conciencia se caracteriza por una constante afirmación de sí como actualización del “Yo pienso” ¿qué más puede significar esta intencionalidad pre-temática si no el cuestionamiento de la identidad que “debe poder acompañar a todas mis representaciones”?— cuando la pasividad deja de ser un elemento exclusivamente receptivo de la subjetividad, para constituirse en una recuperación de la identidad pero en una modalidad distinta a la ofrecida por la reflexión, pues lo pasivo de la pasividad, según Levinas, implica reconocer la dependencia y fragilidad del yo. Este proceso, que caracteriza de manera general la constitución de la subjetividad, es la ética. Pasividad de la subjetividad en oposición a la concepción de una conciencia activa, en “vigilia”, como la designa Husserl. La pasividad, según la entiende Levinas, designa la relación del yo con el otro no en un orden de conocimiento (ontológico), sino de responsabilidad (ético) anterior a toda toma de conciencia. En este proceso la *sensibilidad*, entendida como el índice material de la subjetividad cumple una función primordial: a través de ella se accede a un ámbito mucho más fundamental que el descubierto por la ontología de Heidegger; antes de agotarse como existencia —entendida como la estructura del *Dasein*— la subjetividad es cuerpo, fragilidad que afirma la necesidad (*besoin*) de trascendencia, de salir de sí hacia lo otro y los otros. Finitud radical pero no únicamente en términos ontológicos. “Es curioso constatar que Heidegger no toma en consideración la relación de gozo. El utensilio ha ocultado enteramente el uso y la finalidad: la satisfacción. El *Dasein*, según Heidegger, jamás tiene hambre”.⁸⁰ Frente a la tesis husserliana que define lo propio del hombre como el ser-conciencia, es decir, como intencionalidad, Levinas defiende que lo humano no se reduce a dicha relación que, indudablemente, es una relación de conocimiento. El “ser-conciencia”, intencionalidad, no es la estructura última de la subjetividad. “El sentido de todo nuestro discurso consiste en afirmar no que el otro escapa siempre al saber, sino que no tiene ningún sentido hablar aquí de conocimiento o ignorancia, porque la justicia, la trascendencia por excelencia y la condición de saber no es de ninguna manera, como se pretende, una *noesis* correlativa de un *noema*”.⁸¹ Levinas, siguiendo en esto a un Husserl, cree que si la inmanencia del sujeto puede ser rota es porque en ella misma están dadas las condiciones para ello.⁸² Así, la afirmación de Husserl que define lo propio de la subjetividad trascendental como “inmanencia en la trascendencia”, no estaría errada del todo: se trata de fecundar la herencia husserliana, radicalizándola hasta hacer explotar la identidad del sujeto y mostrar que antes del *cogito*, ya está ahí el otro, pues sin duda “la ética es la ruina de todo solipsismo”.⁸³ Hay que ir más atrás, mostrar que el sujeto no es únicamente el lugar del acontecimiento del ser, ni es pura intencionalidad dóxica: el sujeto es subjetividad, es decir, responsabilidad originaria por el otro. “La célebre proposición de Husserl sobre la *Urdoxa* que residiría en el fondo de toda intencionalidad —incluso no teórica— y que, antes de toda reflexión sobre el acto de valoración o de voluntad actuante, permite transformar el sentido noemático, de axiológico y práctico, en dóxico en el sentido de pura posición de ser, consagra esta prioridad de la verdad entendida como develación y, en consecuencia, consagra la prioridad de la reunión —de la simultaneidad— de la *sincronía del ser* con relación a cualquier otra forma de significar”.⁸⁴ Lo ético radica en que la conciencia no encuentra cumplimiento en la relación con la

⁷⁸ E. Levinas. “Reflexiones sobre la técnica fenomenológica”, en VV. AA., *Husserl. Cahiers de Royaumont*. Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 107.

⁷⁹ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 6.

⁸⁰ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 153.

⁸¹ *Ibid.*, p. 112.

⁸² La cuestión de la alteridad como factor fundamental para la correcta comprensión del método fenomenológico es algo evidente para todo aquel lector atento de la obra de Husserl: “Den Andern als Menschen auffassen — das ist originale Interpretation, und nur so gewinne ich das originale Bewusstsein, Wahrnehmung eines Menschen als Menschen. *Der Andere ist der erste Mensch, nicht ich*”. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Hua XIV, p. 418. El acceso a la alteridad se logra, según Levinas, gracias a la *epoché*: ella nos permite descubrir lo otro como constitutivo de la identidad del sujeto; cf. al respecto Robert D. Walsh, “Husserl and Levinas: Transformations of the Epoché”, en *Analecta Husserliana*, 36/1991, pp. 283-296.

⁸³ J. V. Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl*, tomo I, p.11.

⁸⁴ E. Levinas, “Vérité du dévoilement et vérité du témoignage”, en *Archivo di Filosofia* (1972), núms. 1-2, pp. 102-103.

alteridad del otro, la noesis no tiene aquí correlato alguno con un noema; se quiebra así la soberanía del yo que se pone, en un acto de suprema libertad, a sí mismo, pues el análisis fenomenológico de la sensibilidad muestra que lo dado a ésta no es un rendimiento ontológico del yo. “La condición o incondición del sí mismo no comienza en la autoafección de un yo soberano 'compatible' después de todo con el otro; al contrario, la unicidad del yo responsable sólo es posible dentro de la obsesión por el otro, dentro del traumatismo sufrido más acá de toda autoidentificación, dentro de un anteriormente irrepresentable”.⁸⁵ Lo ético radica en que la estructura de la subjetividad se define por lo otro, pero un otro que no es cualquiera sino el Otro (*autrui*). Desde esta perspectiva Levinas puede afirmar: “La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, humanamente, no puedo rechazar. Esa carga es una suprema dignidad del único. Yo no soy intercambiable, soy yo en la sola medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto. En ese sentido preciso es en el que Dostoievski dice: “Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros”.⁸⁶

En 1961 Levinas afirmará de manera contundente en su obra magna: “La fenomenología de Husserl ha hecho posible este pasar de la ética a la exterioridad metafísica”,⁸⁷ confirmando así su inspiración. Radicalizando el método fenomenológico, Levinas trata de situarse, de manera arriesgada, en su límite mismo, en la frontera entre lo pasivo y lo activo, lo pre-temático y lo temático, lo otro y lo mismo; entre la totalidad y el infinito, el fenómeno y el enigma, en suma: entre el conocimiento y la ética. Tratar de acceder a la subjetividad, a ese estrato no-intencional donde la subjetividad se gesta por medio de la afectación del otro. Es esto lo que expresa, a juicio de Levinas, la reducción intersubjetiva, aquella en la que se muestra que “llevo los otros en mí”. “La reducción como explosión de lo Otro en lo Mismo, de camino al insomnio absoluto, es una categoría bajo la que el sujeto pierde la consistencia atómica de la apercepción trascendental”.⁸⁸

4. El otro y el sentido de lo ético

Existe el predominio de diversas posturas filosóficas que sitúan lo ético como fenómeno ceñido exclusivamente al ámbito de lo lingüístico, como es el caso de las éticas analíticas de inspiración kantiana. Según esta visión, el lenguaje es la instancia donde se realiza la ética si entendemos a ésta como una relación esencialmente intersubjetiva. La diferencia entre este planteamiento, vulgarizado al extremo desde ciertas lecturas autodenominadas “lingüísticas” y “hermenéuticas”, y la propuesta de Levinas radica en que, como Husserl, el autor de *Totalidad e infinito* no concibe la relación con el otro desde el ámbito de la reflexión. El lenguaje es una operación reflexiva que simboliza lo que a nivel pre-temático experimenta la subjetividad; esa capa de sentido en la que se sostiene la subjetividad es la que posibilita el acontecer del lenguaje y no viceversa. El cuerpo es un trascendental que condiciona a la subjetividad.⁸⁹ Por ello, tanto para Husserl como para Levinas la experiencia del otro acontece en la percepción, el sentir, y no en el lenguaje.⁹⁰ “El cuerpo es una permanente puesta en duda del privilegio que se atribuye a la conciencia de ‘dar el sentido’ a todo”.⁹¹ La subjetividad se constituye progresivamente desde el plano de la sensación hasta llegar al ámbito de la reflexión pero son las sedimentaciones de sentido que operan tácitamente en el mundo pre-teórico en el que desenvuelve el yo las que ofrecen un horizonte de significación siempre anterior a la tematización. Para Husserl “El yo, que vive en forma concreta en su medio ambiente, entregado a sus fines prácticos, *no es de*

⁸⁵ E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 195.

⁸⁶ E. Levinas, *Ética e infinito*. Visor, Madrid, 1991, pp. 95-96.

⁸⁷ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 55.

⁸⁸ E. Levinas, “De la conciencia a la vigilia. A partir de Husserl”, p. 63.

⁸⁹ E. Levinas, “Signature”, en *Difficile liberté*. Albin Michel, París, 1984, p. 406.

⁹⁰ Para una lectura comparativa entre Husserl y Levinas tomando como guía las *Meditaciones cartesianas* cf. R. Kobayashi, “Totalité et infini et la cinquième Méditation cartésienne”, en *Revue philosophique de Louvain*, 100/2002, núms. 1-2, pp. 149-185.

⁹¹ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 148. En una lectura ciertamente unilateral, Craig M. Vasey contrapone la concepción de la corporalidad de Levinas con la de Husserl; para éste, según Vasey, “le corps ne serait pas la condition de la conscience”. Contrariamente, “Levinas situe la possibilité même de la conscience dans l’existence mondaine d’un être corporel en montrant comment l’interiorité est constituée à partir de l’exteriorité du monde”. Y más adelante afirma, cayendo en uno de los muchos lugares comunes en torno a la fenomenología: “Ce qui renverse la position husserlienne selon laquelle le monde et l’altérité seraient constitués à partir de l’identique, de la présence à soi et de l’intentionnalité d’une conscience théorétique, c’est la notion de l’altérité comme altérité d’Autrui. Par la structure de l’existence corporelle, l’altérité de l’Autre comme Autrui se manifeste comme résistance absolue à tout projet de la réduire”. “Le corps et l’autre”, en F. Wybrans (ed.), *Exercices de la patience. Cahiers de philosophie*. Núm. 1: Levinas. Obsidiane, París, 1980, pp. 34-37.

ningún modo en primer lugar un yo contemplativo. Para el yo en su mundo vital concreto la contemplación de algo-que-es representa una conducta que puede adoptar ocasional y pasajera, sin que tenga una característica especial”.⁹² Si, de acuerdo con esta postura de Husserl, la actitud teórica no es la fundamental, entonces podremos aceptar que la relación con el otro, en tanto que relación pre-reflexiva, puede experimentarse aun antes de ser expresada en un sistema simbólico. Mundo de significados que se ofrecen en un *sentir* más que en un *decir*. “Nosotros llamamos *ética* una relación de términos en el que uno y otro no son unidos por una síntesis del entendimiento ni por la relación de un sujeto con un objeto [...] ellos están unidos por una intriga que el conocer no podría ni sabría desentrañar”.⁹³ La relación ética acontece básicamente a nivel perceptivo, corporal, es lo que Levinas llama “proximidad” (*proximité*). “Aquí se quiebra el marco de la ontología, y el sujeto pasa de lo Mismo —que excluye o asimila lo otro— al despertar de lo Mismo por lo otro, al despejarse de su identidad y de su ser”.⁹⁴ Según Levinas, “la inmediatez de lo sensible es acontecimiento de proximidad y no de saber”, y “el contacto ternura y responsabilidad”.⁹⁵ Simon Critchley expresa esta idea fundamental de la ética levinasiana en los siguientes términos: “La relación ética acontece al nivel de la sensibilidad prerreflexiva y no al nivel de la conciencia reflexiva. El sujeto ético es un sujeto sentiente y no un ego consciente”.⁹⁶

La recusación que realiza Levinas del primado dialógico va dirigido contra el principio de la filosofía reflexiva que late todavía en las diversas expresiones de las filosofías del diálogo: el del yo como criterio de construcción significativa. Ya sea la mera introspección del *cogito* solitario con su propio pensamiento, o bien las relaciones con el prójimo o la comunidad, la adecuación —la identidad y la unidad— del yo consigo mismo que, como Kant sostenía, debe poder acompañar a todas mis representaciones, es la referencia fundamental. Francis Jacques, es un esfuerzo por mostrar que la interlocución acontece incluso en el ámbito más íntimo de la subjetividad —la conciencia o *cogito*— ha realizado un fino análisis y un severa crítica de la concepción levinasiana de la intersubjetividad. Para Jacques el diálogo del *cogito* consigo mismo se torna posible en la medida en que se acepte el carácter reflexivo de la conciencia; de ahí que la conciencia de sí equivalga a comunicación interior.⁹⁷ Jacques apela a una honorable tradición (Agustín, Fichte, Hegel, Valéry, Husserl, etc.) en la que el desdoblamiento de la conciencia en sujeto y objeto le permite captarse en un juego presuntamente interlocucional en el que se accede a un “auténtico *tu*” en el interior del yo, es lo que G. Brand ha llamado, desde una perspectiva husserliana, la diferencia entre “reflexión originaria” y “reflexión de segundo grado” para dar cuenta del nivel trascendental que late en la conciencia empírica.⁹⁸ Según Jacques, y esta es su tesis fundamental, “el diálogo ‘interior’ condiciona la posibilidad del diálogo efectivo con el otro”,⁹⁹ pero esta relación aparece “como un modo derivado del encuentro con el otro”. Este “otro” se encuentra ya siempre inmerso en una vasta estructura semiótica previamente dada para ejercer la interlocución. Jacques representa uno de los extremos a los que se enfrenta Levinas: ni el yo autónomo es la fuente de sentido ni lo es tampoco la relación interpersonal. Jacques se apropia, de manera muy original, de los argumentos básicos de Apel y Habermas contra las filosofías de la conciencia a las que opone el primado dialógico de cuño wittgensteiniano sobre la imposibilidad de lenguajes privados. Sólo desde este marco conceptual Jacques puede considerar la filosofía de Levinas como una variante de las “teologías negativas” en tanto que busca explicar un “inefable” a través de descripciones que llevan a paradojas lógicas.¹⁰⁰ Pese a todo, la problemática que está señalando Levinas es distinta; la cuestión de la alteridad desde el punto de vista de la fenomenología radica en mostrar no la plausibilidad de un mundo interior que designaríamos como “solipsista”, sino la existencia de una pluralidad de subjetividades que conforman el sentido de la experiencia de lo humano. “El pluralismo supone una alteridad radical del otro que yo no *concibo* simplemente en relación a mí, sino que

⁹² E. Husserl, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. IIF, UNAM, México, 1980, p. 68.

⁹³ E. Levinas, “Langage et proximité”, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 225.

⁹⁴ E. Levinas, “De la conciencia a la vigilia. A partir de Husserl”, en *De Dios que viene a la idea*, p. 65.

⁹⁵ *Ibid.* Como indica S. Strasser: “Levinas betrachtet die Empfindung nicht vom Standpunkt der Erkenntnis. Seine philosophische Anthropologie setzt an einem Punkte an, der der Unterscheidung von Erkennen und Handeln vorhergeht: eben dem des totalen Umgeben-seins und Eingetaucht-seins in das Elementale”. *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1978, p. 87.

⁹⁶ S. Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, p. 188.

⁹⁷ F. Jacques, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*. Aubier, París, 1982, pp. 244-261.

⁹⁸ G. Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1955, p. 61.

⁹⁹ F. Jacques, *op. cit.*, p. 247.

¹⁰⁰ F. Jacques, “E. Levinas: entre le primat phénoménologique de moi et l'allégeance éthique à autrui”, en *Études phénoménologiques*. Núm. 12: Emmanuel Levinas, Ousia, Bruselas, 1990, pp. 101-140. Contra la supuesta inefabilidad de la experiencia ética que describe Levinas, señala Jacques: “Ni la personne d'autrui ni son visage ne sont compréhensibles en dehors des formes de vie qui nous lient les uns aux autres”. *Ibid.*, pp. 121-122.

afronto a partir de mi egoísmo”.¹⁰¹ Como sostiene atinadamente Augusto Ponzio, “la solución del problema del otro a través de la posición epistemológica implica inevitablemente el solipsismo del yo”.¹⁰² Porque hay otros no reducibles a datos objetivos es que se da la comunidad y no a la inversa. “Lo absolutamente otro, es el otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo ‘tú’ o ‘nosotros’ no es un plural del ‘yo’. Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común”.¹⁰³

La actividad del pensamiento *da razón* de toda alteridad y, a fin de cuentas, en ello reside su misma racionalidad. La síntesis y la sinopsis conceptuales son más fuertes que la dispersión y la incompatibilidad de lo que se da como otro, como *antes* y como *después*. Remiten a la unidad del sujeto y de la apercepción trascendental del *yo pienso* [...] La unidad del *yo pienso* es la forma última del espíritu como saber. Y a esta unidad del *yo pienso* son reconducidas todas las cosas al constituir un sistema. El sistema de lo inteligible es, a fin de cuentas, una *autoconciencia*.¹⁰⁴

El modelo clásico de la autorreflexión ha sido concebido como una *présence à soi*, como un autopoicionamiento en el que el yo se encuentra en diálogo consigo mismo. Diálogo del alma en su pura interioridad. Diálogo de sí a sí en el que la inmanencia del saber coincide con la Razón. La unidad entre saber y verdad que con tanta desesperación buscaron los sistemas del Idealismo Alemán, significa precisamente la búsqueda de la adecuación del yo consigo. Unidad del yo que se expresa en el anhelo de sistema, esto es, en allanar el camino hacia lo incondicionado, como lo expresó F. W. J. Schelling: “Lo incondicionado no puede encontrarse, pues, en la cosa en general, ni tampoco en aquello que pueda devenir cosa; es decir, tan sólo puede hallarse en el sujeto, en aquello que no puede en absoluto hacerse cosa, o sea, si existe un *Yo* absoluto, sólo se encuentra en el *Yo* absoluto [...] ¡Yo soy! Mi yo posee un ser que antecede a todo pensar y representar. Es en tanto que es pensado, y es pensado porque es”.¹⁰⁵ En un texto que busca exponer el desarrollo de la hermenéutica desde sus orígenes hasta la época contemporánea Jean Grondin aventura la siguiente tesis que encuentra respaldo en el propio Gadamer: la universalidad de la experiencia hermenéutica consiste en el *verbum interius*.¹⁰⁶ “Palabra interior”: otra manera de llamar al diálogo que establece el alma consigo misma y que encuentra su mejor exposición en la filosofía platónica; ¿será precisamente por esta interioridad del yo como diálogo de sí a sí lo que impide a Levinas ver en él una verdadera relación con la alteridad? Pues siendo la subjetividad “lo otro dentro de lo mismo” la “responsabilidad [es] anterior al diálogo, al intercambio de cuestiones y respuestas, a la tematización de lo dicho”.¹⁰⁷ Jürgen Becker ha explorado esta posibilidad en un interesante ensayo que ha intentado encontrar entre la hermenéutica gadameriana y la filosofía de la alteridad de Levinas algo más que oposiciones.¹⁰⁸ Sin embargo, el rechazo por parte de Levinas de la hermenéutica viene dado precisamente por esta preeminencia del “diálogo de la inmanencia” que caracteriza a cierto modelo de racionalidad hermenéutico. Sin conocer la afirmación de Gadamer sobre el *verbum interius* aludida por Grondin, Levinas indica: “Según la interpretación tradicional del discurso interior que se remonta a esta definición [Platón], el espíritu, al pensar, no deja por ello de mantenerse uno y único, pese a sus procesos y a este vaivén suyo en los que puede contraponerse a sí mismo”.¹⁰⁹ La racionalidad del diálogo consistiría en buscar la unidad a través de los interlocutores, en hacer coincidir lo propio y lo ajeno bajo la sombra de un nuevo horizonte que ya no es de uno ni de otro, es una *fusión*. Unidad del diálogo, que es, a su vez, unidad de la razón.

Podemos llamar diálogo a esta conversación en la que unos interlocutores entran en el pensamiento de otros, en la que el diálogo hace *entrar en razón*. Podemos llamar *socialidad* a la unidad de las conciencias múltiples que han entrado en el mismo pensamiento en cuyo seno se suprime su alteridad recíproca. Es el famoso diálogo

¹⁰¹ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 140.

¹⁰² A. Ponzio, *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Levinas*. L'Harmattan, París, 1996, p. 74.

¹⁰³ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 63.

¹⁰⁴ E. Levinas, “El diálogo. Conciencia de sí y proximidad del prójimo”, en *De Dios que viene a la idea*, p. 226.

¹⁰⁵ F. W. J. Schelling, *Del yo como principio de la filosofía o de lo incondicionado en el saber humano*. Trotta, Madrid, 2004, p. 75.

¹⁰⁶ J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona, 1999, p. 15.

¹⁰⁷ E. Levinas, *De otro modo que ser*, p. 179.

¹⁰⁸ J. Becker, *Begegnung. Gadamer und Levinas. Der hermeneutische Zirkel und die Alteritas, ein ethisches Geschehen*. Peter D. Lang, Fráncfort del Meno/Berna, 1981. Sobre este tema cf. mi ensayo “Hermenéutica y alteridad (Gadamer y Levinas)”, en *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (UAM-I), 20/2000, núm. 49, pp. 121-140.

¹⁰⁹ E. Levinas, “El diálogo. Conciencia de sí y proximidad del prójimo”, p. 228.

llamado a ponerle freno a la violencia conduciendo a los interlocutores a la razón, instalando la paz en la unanimidad, suprimiendo la proximidad en la coincidencia. *Vía predilecta del humanismo occidental*.¹¹⁰

¿No será este diálogo del alma consigo misma, pregunta Levinas, un modo derivado de la conversación con el otro? ¿Puede la conciencia asumir, en un malabarismo conceptual, un papel que no le corresponde al colocarse como un tú ante un yo? ¿Soy otro para mí mismo? La cuestión radica en que si todo sentido comienza con el diálogo esto es posible. Pero si hay algo previo, más fundamental que la relación dialógica, esta relación no sería lo primero; la proximidad del otro señalaría el límite del modelo dialógico en los que perviven las estructuras de la conciencia trascendental. La relación con lo otro de mí, con lo desigual, con lo extraño, conforman esa desmesura en la que cabe pensar la ética como un no-saber del otro. “En la ética del diálogo —en mi diaconía con respecto al otro—, pienso más de lo que puedo captar; la modalidad conforme a la cual lo inaprensible adquiere sentido, o, como también puede decirse, la modalidad según la cual pienso más de lo que pienso. Lo cual no es burla ni un mero fracaso del saber; quizá sea esto lo que significa ya la paradoja cartesiana de la idea de lo Infinito en mí”.¹¹¹

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 229.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 243.

PRIMERA RÉPLICA

RÉPLICA AL TEXTO “EL PROBLEMA DE LA EXPERIENCIA DEL OTRO Y EL SENTIDO DE UNA ÉTICA FENOMENOLÓGICA” DE PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ

Julia V. Iribarne

Aunque tal vez es innecesario aclararlo, comienzo por asentar que considero el texto al que replico como resultado de un trabajo serio y comprometido, aunque en algunos puntos disienta con él.

Dado el tiempo de que disponemos concentro mis observaciones en la primera parte de la disertación, vale decir, en las reflexiones de García Ruiz referidas al pensamiento de Husserl. Me concentro en cuatro ítems: 1. Aclaraciones preliminares; 2. La pregunta de García Ruiz; 3. La relación Husserl-Fichte y Husserl y el idealismo; 4. La cuestión de la primacía del yo.

Las aclaraciones preliminares son las siguientes:

Cualquier ética de que se trate, incluye esencialmente la relación con el otro; no es pensable un solipsismo ético.

Husserl sostuvo repetidamente la unicidad de la razón y su funcionamiento diferenciado: 1. objetivante, 2. valorativo, 3. práctico, o sea que aunque circunstancialmente predomine una función, las otras dos están implícitas.¹

Para comprender la obra de Husserl es recomendable partir de una visión que intente abarcar la totalidad de su desarrollo. El pensamiento de Husserl estuvo siempre en marcha; no descartó previas tomas de posición; con el avance de su meditación ellas se completan, complementan o enriquecen con aproximaciones nuevas.

En segundo lugar nos ocupamos de la pregunta de García Ruiz, quien acepta que el amor, la libertad y la persona son ejes centrales de la ética husserliana, y pregunta a continuación: “¿por qué el problema de la experiencia del otro no constituye un referente para la ética de Husserl y sí lo son el amor, la libertad y la persona?”.

La necesidad de formular esa pregunta se vincula a cierta confusión de niveles de análisis. El problema de la experiencia del otro, tal como aparece en la “V Meditación Cartesiana” y en buena parte de los volúmenes de Hua XIII, XIV y XV, responde a la pregunta, de orden gnoseológico, ineludible en una filosofía trascendental: *¿quid juris?*, en este caso, *¿con qué derecho* hago referencia al otro, *pongo* el sentido “el otro”, “el alter ego”? Esta pregunta, radical para la fenomenología trascendental, debe preceder a cualquier otro planteamiento. Debe hacer manifiestas las operaciones de conciencia que producen tal significado, la nóesis de la que resulta tal nóema. Se trata de una exigencia análoga a la de Kant en la *CRP*: justificar lo que era condición previa para poder investigar la cuestión de la libertad, esto es, que fuera pensable sin contradicción. Para poder rastrearla era necesario, en primer lugar, que la *CRP* demostrara (lo hace en la tercer antinomia) que era lícito argumentar sin contradicción a favor de la total determinación, por una parte y, por otra, a favor de una causalidad espontánea, esto es, de la libertad. La solución de la antinomia resulta de la diferenciación de los ámbitos teórico y práctico; en un caso se trata del conocimiento de la naturaleza, en el otro, del concepto de libertad, lícitamente pensable, y condición de posibilidad del mundo moral.

Husserl debe responder a una exigencia prioritaria análoga. Por eso la aproximación tanto estática como genética a esa problemática se hace primero en el ámbito *gnoseológico*. Pero una vez hallada la justificación, la investigación continúa en niveles más altos de análisis: la aplicación del enfoque genético de la fenomenología posibilita el acceso al ámbito *primordial*, que incluye el funcionamiento instintivo, así como también, a un nivel más alto de constitución, el estrato denominado por S. Strasser “*monadología social*”. Recién en este nivel, y avanzando siempre hacia niveles superiores de constitución, aparece la problemática ética: solo un individuo que ha logrado ser una persona social puede llegar a ser una persona moral. O sea que la problemática ética

¹ Acerca de esta temática, ver Iribarne, J. V., *De la ética a la metafísica*, Bogotá, San Pablo y Universidad Pedagógica Nacional, 2007; Capítulo I, §§ 4, 5 y 6. La referencia a mis propias obras se funda en que en esta réplica me veo obligada a abreviar el desarrollo de mis tomas de posición.

surge en el ámbito más alto de constitución y de experiencia del uno con el otro. Es en esos niveles donde encontramos con sentido social y ético los tres temas destacados por García Ruiz: el *amor*, la *libertad* y la *persona*. En cada uno de esos niveles la experiencia del otro ha sido vista según sus rasgos propios. Si bien el análisis del *amor*, vale decir, la relación intersubjetiva del “ser-uno-en-el-otro”, “para-el-otro” y “según-el-otro”, incluye estratos más bajos como la sexualidad o aun las características patológicas de la relación, en la marcha ascendente alcanza el *amor ético* en el estrato más alto. La *persona* resulta de un largo desarrollo exitoso que comienza en la relación madre-infante y antes aún en el fluir anónimo originario que continúa, siempre en relación intersubjetiva, hasta culminar en la persona.² También la génesis de la *libertad* resulta de un proceso y una historia que incluye a los otros.

En resumen, la pregunta formulada por García Ruiz se responde separando niveles, mostrando la prioridad sistemática de la respuesta gnoseológica y ubicando la relación con el otro de acuerdo a los niveles señalados: la experiencia del otro, con los rasgos propios de cada estrato, *siempre* constituye un referente para la ética.

En tercer lugar nos ocupamos de la relación Husserl-Fichte y de Husserl con el idealismo. Comenzamos por poner en cuestión la referencia a la “V Meditación” como aquella en que Husserl, cito al autor, “no logró escapar a los supuestos de la tradición filosófica que le reclama y que halló en Fichte su punto culminante”. Esta afirmación suscita dos órdenes de observaciones. En primer lugar, pensamos que no es adecuado restringir el análisis de la experiencia del otro al texto de la V Meditación, en el que, al decir de Iso Kern, campea “tensión y ambigüedad”. Husserl conoció muy bien las deficiencias de ese texto, que es sólo un resumen deficitario de los análisis que desde hacía veinticuatro años llevaba a cabo. Por esa razón nunca quiso que la obra fuera publicada en alemán. La V Meditación es un texto que tiene dificultades de estructura y ausencia de respuestas que Husserl ya había encontrado muchos años antes (p. ej.: en 1910).³ Dado el volumen de sus meditaciones, las notables cuarenta mil páginas taquigrafiadas, no podía tenerlas todas presentes. Sólo a partir de 1973, con la edición, por Iso Kern, de los tres volúmenes de la Husserliana dedicados a la fenomenología de la intersubjetividad, además de las valiosísimas Introducciones del editor, ha sido posible investigar en todos los niveles la estructura de lo que es lícito considerar la *teoría de la intersubjetividad* de Husserl, pensada exhaustivamente durante treinta años.

La segunda observación concierne a la frase citada; en ella el autor se refiere a la tradición filosófica cuyo punto culminante fue Fichte, vale decir, al *idealismo*, e inscribe a Husserl en ese contexto. Con esta afirmación, García Ruiz nos lleva a tomar en consideración un tema especialmente interesante, tal como es la relación Husserl-Fichte, ya que en su texto tal relación se describe como lo que se suele denominar “filiación”. Sin duda, Husserl efectivamente expresó en algunas oportunidades su aprecio por temas de Fichte, pero entender esa temprana admiración como influencia directa es ir demasiado lejos. Tal como lo sostiene Jean Hippolite en un artículo citado por el autor: “Nuestro propósito no será comparar el ‘idealismo fichteano’ con la ‘fenomenología de Husserl’. Las diferencias son demasiado inmediatamente visibles”.⁴ Sin duda Husserl debió simpatizar con algunos temas de Fichte, entre ellos el lugar sistemático otorgado en su filosofía a la intersubjetividad, el amor, la referencia a Dios, al telos, la libertad, la génesis, la historia, entre otros. Así enumerados parecen ser temas en común, sin embargo, la elaboración que Husserl hace de la mayor parte de esos tópicos difiere de la de Fichte. Lo más adecuado para describir esa relación parecen ser los términos propuestos por los editores de las *Tres Conferencias*⁵ y conservados por J. Hart:⁶ se trata de “confirmación” y “afinidad”.

Para refutar la interpretación de la fenomenología como un idealismo, resulta convincente recordar los múltiples textos en que Husserl se niega a que su filosofía sea considerada de ese modo; tomamos un solo ejemplo. Husserl, que a lo largo de su obra empleó, efectivamente, el término “idealismo”, escribe en una carta

² Iribarne, J. V., *Ibid.*, Capítulo IV, “Paso desde el anónimo fluir originario hacia la identidad personal”; también *La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 2002, Cap. IX, “La antigua y difícil propuesta del amor”.

³ Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, I, Hua XIII, La Haya, M. Nijhoff, 1973, 77ss.

⁴ Hippolite, J., “L’idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien”, en *Husserl et la pensée moderne*, editado por H.L. Van Breda, *Phaenomenologica* 2, La Haya, M. Nijhoff, 1959.

⁵ Husserl, E., “Fichtes Menschheitsideal” (Drei Vorlesungen 1917), en *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, editado por Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, Hua XXV, Dordrecht/Boston/Lancaster, M. Nijhoff, 1987.

⁶ Hart, James, “Husserl and Fichte. With special regard to Husserl’s lectures on ‘Fichte’s ideal of humanity’”, en *Husserl Studies*, Vol. 12, N° 2, 1995.

a Abbé Boudin⁷ (1934): “Ningún ‘realista’ típico ha sido tan realista y concreto como yo, el ‘idealista’ fenomenológico; ‘idealista’, una palabra que, por otra parte, ya no uso”.

Recordemos que, a pesar de las coincidencias, la respectiva metodología aleja al uno del otro definitivamente.⁸ Fichte califica su pensamiento como especulativo y se apoya en relaciones dialécticas. Husserl opera con su método fenomenológico: la reducción eidética y la fenomenológico-trascendental, la aplicación de la pregunta retrospectiva y de la fenomenología estática y genética generan una distancia insalvable entre uno y otro filósofos. Fichte parte y se mantiene en el ámbito metafísico. Su instrumental metodológico permite a Husserl avanzar en análisis de alta precisión en la configuración de una Filosofía Primera, la que a su vez hace posible el paso a una Filosofía Segunda, o sea, recién entonces a la metafísica, campo de la facticidad y de las preguntas últimas ético-teleológicas y teológicas.

Otras razones hacen imposible en Husserl una captación de la conciencia al uso del idealismo. Además de la indefectible presencia del otro en mí, es necesario tener presente el *factum* de la encarnación de la conciencia, el cuerpo vivido y su ineludible instalación espacial “aquí” frente al cuerpo vivido “allá” del otro, sus múltiples referencias al papel del cuerpo vivido en la captación perceptiva del mundo, de modo tal que hasta para el completamiento de mi constitución de mí mismo como cuerpo interviene mi relación con el otro y anula toda concepción solipsista del ego. Por eso, con razón, Husserl insiste: la subjetividad es intersubjetiva.⁹

El último punto de nuestro comentario se refiere muy brevemente a la supuesta “primacía del yo”, ya que en ese punto el autor funda la relación con Fichte.

Sólo unas palabras para dar contenido a la cita del epígrafe: “[...] toda conciencia es conciencia de mi yo”.

Es cosa sabida que Husserl toma como punto de partida el ego concreto, la conciencia de cada fenomenólogo sometida a sucesivas reducciones, entre ellas a la esfera de “lo mío propio” para excluir la vivencia del otro que *ya* habitaba la conciencia. Salvo breves anticipaciones, todo el texto de *Ideas I* puede considerarse como el de la “egología” husserliana; no obstante, desde 1905 Husserl había comenzado a elaborar lo que sería su monadología de mónadas con ventanas. El ego resulta ser portador de indeterminado número de otros, entramado que, como vimos, se hace manifiesto en todos los niveles abordados. Si “toda conciencia es conciencia de mi yo”, éste resulta ser una organización de alta complejidad que la fenomenología trabaja por desentrañar y que lleva a Husserl a abandonar el camino cartesiano. En conclusión, el yo de Husserl resulta ser un “centramiento descentrado”.¹⁰

⁷ Esta carta fue citada por K. Schuhmann en su *Die Dialektik der Phänomenologie*, La Haya, M.Nijhoff, 1973 y también por A. Aguirre en *Die Phänomenologie Husserl im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

⁸ Resulta significativo que cuando Husserl pasa revista a la historia de la filosofía en el camino de ésta hacia la fenomenología, tal como lo hace en *Filosofía Primera* o en *La crisis...*, y también en su *Introducción a la ética*, no incluye a Fichte.

⁹ Husserl se distancia explícitamente del idealismo cuando se refiere a la gravedad de la ausencia de un método que haga posible configurar científicamente el pensamiento; en relación con las dificultades de la filosofía moderna, dice Husserl: “Estos filósofos no eran algo así como poetas del concepto, no carecían de la seria voluntad de crear una filosofía como ciencia última y fundante, por mucho que se quiera transformar el sentido de fundamento último. (Piénsese, por ejemplo, en las enérgicas aclaraciones de Fichte en los proyectos de sus lecciones científicas, o en Hegel, en el “Prólogo” de su “Fenomenología del Espíritu”. ¿Cómo sucede que ella haya quedado adherida a su estilo de formación mítica de conceptos y a una interpretación del mundo con oscuras anticipaciones metafísicas, y no haya podido penetrar en una conceptualización y un método estrictamente científicos, y que todo sucesor de la línea kantiana, concibiera de nuevo una filosofía de ese estilo?” (*La Crisis...*, pp. 240-241, traducción de J.V. Iribarne, Buenos Aires, Editorial Prometeo, 2009).

¹⁰ Iribarne, J.V., “Preservación de sí mismo. La paradoja del centramiento descentrado”. Esta conferencia fue leída en el IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, y se publica en el Volmen III del *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, editada en ocasión del presente Coloquio, 2009.

SEGUNDA RÉPLICA

LA ALTERIDAD COMO BASE DE LA EXPERIENCIA DEL OTRO Y CONTRADICCIÓN CONSTITUTIVA DE UNA ÉTICA FENOMENOLÓGICA

Mery Castillo-Cisneros

Introducción

Este escrito parte de la propuesta de que el problema de la experiencia del otro hace referencia a la alteridad. Y de que la alteridad alberga el problema de la identidad. La formación de la identidad supone que esta no es una inmanencia o talante de carácter esencial. La identidad no es *per se*. Cuando se habla de ‘sujetos’ sociales con identidad se está hablando entonces de un proceso que abarca más allá de la repetición de la imagen especular de un lado y de la violencia contra ella de otro. ¿Existe este sujeto? Si la identidad se reconoce ante todo como un proceso de asimilación de *la alteridad* en la constitución del ‘sujeto’, el análisis de la identidad de los sujetos sociales es entonces el análisis de las *alteridades* y su determinación en la constitución del ‘sujeto’.

Trataremos de analizar que el esencialismo pretendido en la identidad muestra el proceso vacío de su propia construcción. La identidad nunca es un proceso acabado, sino que es un proceso constante; una contradicción dialéctica que se hace inmanente al campo social, lo único absoluto en la historia de los ‘sujetos’ sociales es su sometimiento a la contradicción. Asimilar a un ‘sujeto’ social con un proceso identitario acabado es un esencialismo que señala por lo menos dos cosas. En principio, como es obvio, que la esencia de la identidad no existe en tanto que tal. Y de otro lado, que cuando la alteridad se asimila a aquella inmanencia, subyace un deseo inconsciente de identificar al *otro* con la esencia como mecanismo de identificación de sí mismo con aquella.

La construcción de la identidad, entonces, es ajena a tres procesos: al de la identificación por medio de la imagen especular con la esencia; al de la violencia ejercida contra *la alteridad* y a la del ‘sujeto’ vacío, contra la esencia con la que pretendidamente quiere ser identificado; al de renunciar a construir una identidad a partir de la *identidad* recurriendo a la posesión de esta como una inmanencia acabada y absoluta.

En las siguientes líneas se pretende problematizar el concepto de identidad desde la perspectiva del sujeto; consideramos que el psicoanálisis lacaniano puede ser una herramienta válida para llevar a cabo este estudio, advirtiendo de antemano que, al margen de la posibilidad analítica de esta, se atraviesan las fuentes históricas; por ello, a pesar de la controversia que genera el ensayo que estamos criticando sólo pretendemos ilustrar la problemática que consideramos existe en torno al sujeto. Se asimilará la identidad más que como concepto, como un proceso. La problematización girará en torno a ‘sujetos’ (entendidos en tanto auto-representación histórica, en términos de Foucault) distintos que a su vez son procesos histórico-concretos. Por lo que se hará mención simultánea a cada uno de ellos en tanto que alteridad (concepto desarrollado por Levinas para nombrar al otro) y ‘sujeto’.

La identidad problematizada

Podemos constatar que el fenómeno de la globalización capitalista ha puesto la concepción de la cultura enfrentada a la alteridad. Sin embargo, el equívoco de la relación entre identidad y cultura no ocurre al exponerse ésta a la alteridad; ocurre hoy día en el sentido en que la alteridad en el contexto de la globalización capitalista se muestra como hegemónica o como superflua. La alteridad hegemónica se describe aquí como *lo occidental* y, ante ella como ‘sujeto’, la alteridad es el resto: lo que queda del mundo no globalizado, lo no occidental, etc. Es en ese sentido que la identidad está problematizada, pues la identidad de los ‘sujetos’ históricos se expresa en términos antagónicos. Por ejemplo, la identidad de los sujetos ha estado siempre problematizada, no obstante es en el contexto de la globalización que la alteridad, vista desde la posición hegemónica tiene la posibilidad de subjetivarse.

La formación de la identidad es una acción subversiva,¹ en tanto que es un proceso que pretende encontrar un referente propio: una verdad constitutiva. La alteridad (superflua) es subversiva cuando se acepta

¹ Ver Lacan, Jacques. “La subversión del sujeto” en *Escritos*. Ed. Siglo XXI, México D.F., 1981.

en tanto que 'sujeto', lo que resulta que aquello que se mostraba hegemónico es ahora la alteridad. La identidad deviene problemática en tanto obedece a una dinámica dialéctica; a un proceso que no fija absoluto alguno. La identidad problematizada en el contexto aquí descrito refiere entonces a desafiar la hegemonía, por ello la pregunta por la identidad que se aleja de la *posibilidad subversiva* recurre a cierto esencialismo o facilismo.

Debe entenderse aquí por '*sujetos subversivos*' a 'sujetos' históricos y por *alteridades superfluas* a estos mismos vistos desde la *alteridad hegemónica*. Veremos que lo que acontece sólo en el contexto de la globalización como proceso derivado de ella, termina siendo objetualizado.

La *alteridad hegemónica* se presenta como el referente más antiguo en el proceso identitario de las sujetos.² Entendiendo la identidad como proceso, es claro que no existe cosa parecida a una identidad absoluta, o a definición esencial de alguna.

El esencialismo como imposibilidad de una ética

¿Existe una esencia del sujeto? *El sujeto* o lo que por él se entiende, refiere a un conjunto de saberes y costumbres y a un talante propios de un tiempo que, en el contexto de lo que se conoce como Occidente hoy día, se formó a partir de múltiples procesos, muchos de ellos violentos. ¿Qué es *el sujeto*? La complejidad que indicaría una acepción del término es de dimensiones tales, que se muestra más fácil decir todo aquello que podría no ser.

En principio, referir al *sujeto* no supone un ámbito único. Como decíamos el sujeto es, entre otras cosas, producto de un mutuo intercambio de procesos internos, por lo que no obedece a un talante único y excluyente. La génesis del sujeto (en tanto que concepto moderno) coincide con la evolución del lenguaje. El lenguaje es la forma y herramienta de abrirse al mundo. Existe una reticencia a aceptar que *el sujeto* es un conjunto de procesos que debe más a las *alteridades superfluas*. A pesar de eso, la historia dicta algo distinto.

No hay lugar a un discurso esencialista sin una *alteridad superflua* que lo alimente, por ello, entendemos que el esencialismo imposibilita una ética. La subjetivación se convierte en un proceso absolutista en el que la alteridad es eliminada: se convierte en *alteridad superflua*.

Parte fundamental del discurso esencialista no es sólo su formación, sino su imposición. A lo largo de la historia la imposición del esencialismo ha sido un proceso violento no sólo en términos simbólicos, sino también en términos físicos. Puede considerarse que esta imposición busca la eliminación de la alteridad, a pesar de la importancia que suele restársele. El esencialismo es también un choque axiológico de lo universal frente a lo particular, en el sentido en que la alteridad hegemónica se aviene con lo universal y así, hace concordar (o cree que puede) lo universal con lo particular.

Podríamos decir entonces que el sujeto no es otra cosa que el influjo de culturas, no sólo a manera de procesos de intercambio, sino de imposiciones que son de importancia tal en aquello llamado *la identidad* del sujeto. Que la esencia propia de él no es más que el reconocimiento de procesos de deconstrucción de la cultura misma para la formación de alguna otra. De ahí la imposibilidad de un sujeto libre.

Entre alteridades superfluas y 'sujetos' subversivos

Podemos afirmar que el esencialismo no es más que la objetualización de la alteridad, que no reconoce los procesos que conforman aquello que entendemos por identidad. En ese sentido es fácil pensar que la alteridad deviene reducida a su mínima expresión, negándola, violentándola y eliminándola, para acoger al sujeto dentro de un proceso universalista que resulta ajeno.

La posibilidad de considerarse como 'sujeto' (entendido en tanto auto-representación histórica) es negada entonces. El único referente identitario permitido es definirse con relación a la *alteridad hegemónica*, tomando entonces el papel histórico de *alteridad superflua*, es decir, haciendo parte de un proceso en el que lo único que ha logrado es confirmar que aquello que se considera lo identitario sí existe, pero es una esencia particular.

² "De la misma forma que no podemos elegir a nuestros padres, tampoco podemos cambiar la cultura progenitora de la comunidad en la que se gestan las raíces de nuestro ser" [Pablo Guadarrama González, "La huella de España en América y de América en España", en *Revista Politeia* N° XX, 1997, Universidad Nacional de Colombia, p. 137] dichas raíces son el mestizaje; un mestizaje violento, un proceso antagónico.

No obstante la búsqueda de extirpar el esencialismo es un primer intento o posibilidad subversiva. Sin embargo, las condiciones de posibilidad de la subversión son en gran medida obstáculos absolutos. La visión de los procesos históricos deja entrever las posibilidades de la subversión, pero la presencia inmanente de una *herida* como aspecto constitutivo del propio ser, es decir, *la herida del ser*, implica que la posibilidad significa extirpación. Y para extirpar hay que tomar el riesgo de ser ‘sujeto’; por ello puede calificarse desde la teoría lacaniana de *subversión*, pues no se puede solamente pensar la identidad y los procesos que la conforman eliminando la alteridad, así como tampoco es posible aceptando la *alteridad hegemónica* como constitutiva del ‘sujeto’ histórico subversivo.

Se plantea en este momento la necesidad de singularizar el objeto de estudio, ¿quién es la alteridad? ¿Quién tiene que hacer las veces de ‘sujeto’ histórico subversivo?

Las dificultades son mayores al pensar y aceptar el discurso sobre el ‘sujeto’ como absoluto, inmanente y constituyente. Esa contingencia discursiva es *hegemónica*, y se presenta así porque es un significado que pretende controlar (y de hecho, lo ha venido haciendo) posiciones; lo que no quiere decir que no sea extirpable. El discurso en ese sentido no es más que una *pretensión hegemónica* materializada en juegos de lenguaje, que significan a su vez estructuras constitutivas.

Aquí la posibilidad es la contingencia del discurso. A la vez que responde a una contingencia de un momento histórico-concreto, la articulación del sujeto histórico subversivo supone un cambio identitario. Pero dado que es una contingencia, el significante de dicha pretensión hegemónica es vacío. Sólo cuando el discurso se muestra como esencial, es decir, cuando el significante se fija, se presenta como tal: con sentido. Sin embargo, la propiedad autoritaria del significante se define dialécticamente, es decir, con relación a lo antagónico (por ello se expresaba anteriormente que el discurso adolece de la *alteridad superflua* para constituirse); por lo tanto el equívoco reside en hacer de la identidad un significante vacío, pues es en la *alteridad superflua* donde se encuentra lo que define; es allí donde está lo antagónico.³

En ese sentido, el riesgo subversivo debe ver *el discurso* como lo antagónico, no para eliminarlo, pues es lo que quizá define dado que es lo antagónico, sino para constituir la identidad propia, ser un ‘sujeto’ histórico. Por ello la reluctancia desde el esencialismo ante la alteridad materializado en las afirmaciones citadas como lo equívoco; pues el esencialismo no es más que un significante vacío, no es cosa alguna sin el antagonismo que lo define. En ese sentido se hace necesaria la eliminación del otro, allí radica la funcionalidad de la *alteridad superflua*. Por ello, ni siquiera retóricamente el esencialismo es posible; pues la retórica refiere a la existencia de un discurso: a algún otro significante vacío, dado que todo discurso es contingente, en tanto que dialéctico y por ello es ajeno a lo absoluto.

Así las cosas, el problema de la identidad refiere a la posibilidad de la subversión. Es el llamado a la aceptación; pero no de la articulación del gran otro, pues la alteridad sólo se articula en tanto que deja de serlo para volverse parte de *lo hegemónico*. Pero no ayuda en la tarea de descubrir los procesos que conforman la identidad, pues ella no es un discurso absolutizante o esencialista, sino la capacidad de reconocer en qué medida la alteridad es capaz de definir al ‘sujeto’, sin que por ello, el ‘sujeto’ deje de serlo. Ser ‘sujeto’ es subversivo en la medida en que toma el riesgo de preguntar *por sí mismo* y de hacerse con una verdad que no es la *hegemónica*. El hecho que la alteridad por ser antagónica defina, sólo indica que el proceso identitario es dialéctico, no que las fronteras de la subjetividad sean la materialización de la imposibilidad de la subversión, pues como dice Lacan, “el gran otro no existe”.

Bibliografía

- Lacan, Jacques. “La subversión del sujeto” en *Escritos* Vol. I, Ed. Siglo XXI, México D.F., 1981.
- Levinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. Ed. Machado Libros, S. A. Madrid, 2000.
- Pablo Guadarrama González. “La huella de España en América y de América en España” en *Revista Politeia* N° XX, 1997, Universidad Nacional de Colombia.
- De Tarde, Gabriel. *Monadología y sociología*. Ed. Cactus, Buenos Aires, 2006.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial*. Ed. Siglo del Hombre. Bogotá, D.C., 2007.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista*. Ed. FCE, Buenos Aires, 2004.

³ Los conceptos aquí presentados de *discurso*, *contingencia*, y *articulación* deben ser entendidos según los presentan Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*. Ed. FCE, Buenos Aires, 2004.

TERCER TEMA

Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad

PONENCIA

FENOMENOLOGÍA Y REFLEXIÓN SOBRE EL TIEMPO, LA HISTORIA, LA GENERATIVIDAD Y LA INTERSUBJETIVIDAD

Roberto J. Walton

La introducción de los cuatro temas, que hemos de considerar ante todo en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl, modifica el modo inicial del desvelamiento efectuado por la reflexión fenomenológica al volverse sobre el propio curso de vivencias. Esto significa que el análisis intencional se despliega en diversos niveles, y se orienta en cada caso hacia dimensiones de la vida trascendental que reciben una impronta peculiar. El análisis egológico se centra en la propia experiencia y procede en primer término estáticamente ateniéndose a las formaciones ya constituidas. Por su parte, el análisis egológico genético pone énfasis en la temporalidad y da cuenta de la sedimentación de la experiencia pasada. De ese modo entra en escena la historia de cada sujeto. En un nivel ulterior, el análisis basado en la autosuperación immanente de la egología – y la ampliación de la subjetividad trascendental en intersubjetividad– produce una profunda transformación en las dimensiones de la vida trascendental. Esta se desenvuelve en los planos de la protohistoria, la historicidad y la historicidad segunda según tres tipos sucesivos de generatividad. Por último, un nuevo giro se produce cuando la fenomenología posterior a Husserl, al considerar las posibilidades del análisis fenomenológico en una reflexión sobre la excedencia, pone de manifiesto una anterioridad respecto del tiempo representable, un pacto originario con el prójimo y una dimensión que está más allá de los procesos históricos.

1. Fenomenología egológica

Mientras que la fenomenología estática se ocupa de una determinada situación terminal en el desarrollo de la vida del yo, la fenomenología genética considera las remisiones retrospectivas que corresponden a la situación temporal en que se encuentra el sujeto. 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 y formaciones subsiguientes en la vida de la conciencia según un “nexo de condicionamiento entre lo motivante y lo motivado”¹. Este enfoque se orienta de acuerdo con el mundo ya configurado, es decir, el tema del análisis estático. Muestra de qué modo surgen los sistemas de remisiones inherentes a los objetos con lo cual tiene en cuenta el contenido y de ese modo trasciende la caracterización puramente formal o indeterminada de los horizontes. Es posible porque la 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*”². El análisis genético permite reelaborar las nociones fenomenológicas fundamentales y ampliar el esquema primero de la indagación fenomenológica.

1.1. En la fenomenología estática, el análisis de la subjetividad gira en torno de un yo que no puede ser descrito por sí mismo porque carece de un contenido propio. No es más que una manera de comportarse. Por eso no hay que preguntar “¿qué es el yo?” sino “¿cómo es el yo?”. El yo intencionante es el que efectúa de un modo idéntico la vida intencional y de ese modo la centraliza al conferirle un punto de referencia unitario. Es la identidad absoluta que se mantiene a través de todos los cambios de las vivencias, pero no es un polo muerto de identidad, sino un centro de irradiación de actos y de incidencia de las afecciones. Con el análisis genético se muestra que el yo tiene un estilo que lo individualiza en virtud de la sedimentación de los actos pasados y su conservación en la forma de habitualidades que intencionan un mundo predado. Husserl pone al descubierto que el sujeto trascendental tiene una historia configurada por capacidades adquiridas. Por consiguiente, la relación con el mundo no depende exclusivamente de afecciones motivadas por la orientación del cuerpo propio, 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 de

¹ Hua XIV, 41. Cf. Hua XIV, 34-42; Hua XI, 336-345. La sigla corresponde, con indicación de tomo y página, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana* I-XXXIX, Dordrecht, Springer (con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff; Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers), 1950-2008.

² Hua XVII, 252.

sentido que está referida retrospectivamente a la institución originaria del sentido. 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 tanto adquisiciones permanentes que se conectan asociativamente con la vida actual. Cada uno de sus actos es un acto histórico en la medida en que está condicionado por adquisiciones de la historia pasada que han generado un horizonte de capacidades.

Con la noción de transferencia aperceptiva, se modifica el modo de captación del objeto elaborado en el ámbito de la fenomenología genética. 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 transferencia de sentidos instituidos en anteriores experiencias. Esto significa que 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. La conciencia de algo deja de tener el carácter de mera conciencia de un objeto para transformarse en un sistema de remisión que constantemente va más allá de sí misma.

1.2. En la fenomenología estática, el análisis del tiempo muestra que encontramos del lado de lo experimentado 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, correlativamente, del lado subjetivo una fase de presentación pura o impresión con su respectivo horizonte de retenciones y protensiones. Tanto la retención del ahora anterior como la protensión de un ahora ulterior convergen en el presente con la protoimpresión del ahora actual. Y confluyen de tal modo que la aparición impresional de un nuevo ahora, al que se tendía en el momento previo por medio de una protensión, da lugar al desplazamiento del ahora previo y a su conservación por medio de la retención. Así, todo ahora de las vivencias está acompañado de un horizonte de pasado y de un horizonte de futuro además de un horizonte de originalidad que es configurado por otras vivencias intencionales que tienen también la forma del ahora. Sobre esta base la rememoración y la espera permiten un acceso intuitivo al pasado y al futuro y con ello una primera ampliación de nuestro sistema de acceso al mundo en virtud de una experiencia actual de las propias experiencias pasadas y su integración en el todo de la percepción del mundo.

En la fenomenología genética, las protensiones no se encuentran meramente abiertas a la experiencia ulterior sino que permiten un predelineamiento. Son intenciones de segundo grado que reflejan la naturaleza de las retenciones entendidas como intenciones de primer grado. Por su motivación en síntesis genéticas, las protensiones son intenciones vacías orientadas hacia la aparición futura de determinadas objetividades. Son intenciones anticipadoras que dependen del estilo de las experiencias anteriores. Husserl declara que nos encontramos con una inducción originaria, es decir, el grado inferior y pasivo del proceso activo de inferencia inductiva. La experiencia pasada induce, bajo la forma de un predelineamiento, un modo de aguardar la experiencia futura. Esta espera determinada exhibe grados porque su fuerza aumenta con el número de casos convergentes, es decir, con las experiencias que transcurren en forma semejante. Así, la espera se intensifica a medida que aparecen sucesos similares a los anteriores. Cada confirmación confiere más fuerza a la espera, y cada decepción disminuye esa fuerza.

1.3. Respecto de la intersubjetividad, la fenomenología estática proporciona un análisis de la empatía en tanto experiencia del otro que tiene su motivación en la semejanza entre la conducta y las apariciones de su cuerpo 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. El cuerpo ajeno es aprehendido como cuerpo propio por medio de una síntesis pasiva de asociación motivada por su semejanza con mi cuerpo propio en tanto órgano de mi movimiento. Se establece una equivalencia entre los movimientos y gestos observados exteriormente y los del cuerpo propio otorgando a aquellos el sentido de estos. Así, comprendo ese cuerpo extraño 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. Con la empatía se introduce una nueva ampliación de nuestro sistema de acceso al mundo a través de nuestra experiencia de las experiencias de los otros y las mediaciones sistemáticas de la empatía en la medida en que ella no se limita a los otros presentes sino que se extiende a los otros ausentes en el horizonte de la simultaneidad y a los otros en el horizonte de pasado o de futuro.

Por su parte, la fenomenología genética tiene diversas tareas frente a la intersubjetividad. Ante todo, le corresponde ahondar las características de la apercepción analogizante mostrando los componentes adquiridos en la experiencia pasada. Además, establece una tipología o estilo de las relaciones entre subjetividades

mediante el análisis de la acción recíproca que conduce a diversos tipos de actos sociales y con ello a las correspondientes personalidades de orden superior integradas por los individuos. Los actos compartidos y las subjetividades de segundo orden constituyen la base para el análisis de las habitualidades sociales o tradiciones. Además de estas habitualidades adquiridas o tradiciones, la fenomenología genética tiene en cuenta las habitualidades originarias o instintivas que tienen en parte un carácter intersubjetivo. Por esta vía la indagación genética llegará a ocuparse de una intersubjetividad primigenia, pero en este punto solo contamos con una historicidad individual vinculada a la autoconstitución genética.

1.4. Respecto de la objetividad y la mundaneidad, el análisis estático toma como guía los objetos y procura desentrañar a partir de las capas de sentido que le son inherentes los diversos tipos de actos en que son intencionados. Utiliza el objeto como un hilo conductor de la investigación para poner al descubierto las diversas capas de sentido y las relaciones de fundamentación que existen entre los estratos superiores e inferiores. Todo objeto se destaca sobre el trasfondo de un horizonte externo de otros objetos, y este horizonte tiene a su vez sus horizontes externos, y así sucesivamente. De este modo se llega al mundo como horizonte de todos los horizontes u horizonte universal. Además de exhibir este aspecto marginal, el mundo es el sostén de todas las modalizaciones que se producen en el centro del campo perceptivo porque mantiene libre el lugar de un objeto cuya validez ha sido cancelada a fin de que pueda ser ocupado por otro objeto cuya vigencia se legitima.

La fenomenología genética subraya que 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. 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 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 un modo más determinado los rasgos anticipados, y aquellos que se confirman adquieren el carácter de determinaciones típicas. Por tanto, el conocimiento de un objeto no es algo que concierne exclusivamente a su individualidad, sino que se extiende a otros objetos semejantes de modo que se configura un tipo empírico al que todos están referidos. Como correlatos noemáticos de las habitualidades, los tipos pierden su enlace con los objetos individuales y adquieren un alcance infinito, de modo que los nuevos objetos semejantes conocidos son manifestaciones individuales potencialmente infinitas de la misma generalidad empírica. Aunque el objeto 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.

La mundaneidad se convierte para la fenomenología genética en una típica de todas las típicas. Las capacidades adquiridas anticipan lo que puede tener sentido y validez a través de su estar orientadas al mundo. Las habitualidades en el plano noético y, correlativamente, los tipos empíricos de los objetos del lado noemático, fijan un sistema de menciones o intenciones 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.

2. Autosuperación de la egología e inclusión de la generatividad

El análisis de la intersubjetividad exhibe hasta ahora dos limitaciones importantes porque, por un lado, solo ha tenido en cuenta a los otros como fenómenos en el mundo, y, por el otro, no ha contemplado el sentido generativo del otro. Ante todo, el examen de la historia, en el plano abstracto de la familia, o en un espacio social más amplio, lleva a considerar la transmisión de sentido ya no como un fenómeno que se produce dentro del propio curso de vivencias sino como adopción por la propia subjetividad de lo que no ha sido constituido por ella. Además, como ya se ha mencionado, la fenomenología genética conduce al análisis de habitualidades originarias de carácter instintivo y con ello al problema de la generatividad.

2.1. En la actitud trascendental, los otros son experimentados primero como fenómenos dentro del fenómeno universal del mundo. Del mismo modo que mi propio yo-hombre, los otros seres humanos son considerados como correlatos de mis operaciones constituyentes. La relación entre mí mismo como un ser humano y los otros seres humanos es transformada en una relación entre fenómenos. Esto significa que los

otros son referidos a mi yo trascendental, pero no en condición de yoes trascendentales. No obstante, aun cuando los otros sean fenómenos, yo tengo, junto a mi propia experiencia del mundo en la reducción, las contribuciones de experiencia o adiciones de sentido que ellos me han transmitido. Nos enfrentamos con la paradoja de que mi subjetividad trascendental dispone de sentidos y valideces que constituyen el mundo objetivo, pero que no han tenido una génesis trascendental sino que se originan en los otros en tanto fenómenos que aparecen en el mundo. La paradoja solo se resuelve si suponemos que el otro como fenómeno mundano es la indicación de otro sujeto trascendental con el cual me encuentro en una comunidad trascendental de modo que a cada transmisión de experiencia por parte de los otros fenoménicos subyace una transmisión trascendental³. Esta suposición solo puede legitimarse por medio de la empatía en tanto ella posibilita la reducción del otro en tanto fenómeno mundano a una subjetividad trascendental. La motivación para ello reside justamente en esta presencia de sentidos cuyo origen trascendental resulta oscuro porque no provienen de mi propia vida trascendental. Mediante una doble reducción en la empatía se retrotrae la vida psíquica empatizada no solo a mi yo empatizante sino también a un yo que no es el mío pero que es también trascendental. Por tanto, en el desvelamiento de la vida trascendental, el análisis de la transmisión de sentido es el camino para poner de manifiesto una comunidad de yoes trascendentales: “Mi experiencia como experiencia del mundo (y por ende ya cada una de mis percepciones) encierra no solo a los otros como objetos del mundo, sino constantemente (en co-vigencia relativa al ser) como co-sujetos, como co-constituyentes, y ambas cosas están inseparablemente entrelazadas”⁴. La indagación retrospectiva que comienza a partir del fenómeno del mundo conduce ahora a una intersubjetividad trascendental que es examinada en los tres niveles de la protohistoria, la historicidad como el pleno proceso de institución y reactivación de sentido, y la historicidad segunda como desarrollo de la comunidad racional. Husserl se refiere a los “co-portadores (*Mitträger*) trascendentales del fenómeno del mundo”⁵.

Ahora bien, los sentidos transmitidos que contribuyen a la constitución del mundo no provienen tan solo de los otros que se encuentran corporalmente presentes. Hay también sentidos que provienen de los otros ausentes. Y ellos pueden ser aprehendidos en la empatía como modificaciones intencionales de los otros presentes. Esta relación entre el modo primario de la empatía y la modificación intencional se reitera una y otra vez, de modo que puedan ser considerados los otros ausentes respecto de los primeros ausentes, y así sucesivamente. Aquí se plantea el problema trascendental de si los otros ausentes puestos entre paréntesis en el fenómeno son igualmente reducibles a yoes trascendentales, y la respuesta afirmativa a este interrogante a través de la doble reducción significa que la comunidad trascendental de mónadas se constituye también en formas intencionalmente modificadas de implicación que van más allá del protomodo establecido por el yo presente. Y es posible avanzar aún más. Mi presente coincide con el presente y también con el pasado de quienes tienen mi edad, pero el pasado vivido se extiende más allá de esta coincidencia en el caso de los que tienen más edad que yo. Y sólo puedo comprender este pasado más lejano del otro por medio de 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 coincidente. Ahora bien, los contemporáneos cuya vida se extiende en el pasado más allá del tiempo de mi vida, tienen sus contemporáneos que ya no son mis contemporáneos. Pero mediante una reiteración de modificaciones intencionales, en forma indirecta y mediada, puedo tener acceso a estos otros pasados. También en este caso es posible mediante la doble reducción incorporar al dominio trascendental el origen de las transmisiones de sentido que remiten a estos yoes más lejanos. Ella permite retroceder detrás de estas formaciones de sentido a los otros yoes trascendentales co-constituyentes, esto es, a la intersubjetividad constituyente como comunidad trascendental: “Yo y los otros trascendentales, los manifestados de modo trascendental en mí y experimentados de modo trascendental, los que se convierten en co-sujetos, son los sitios de la validez del mundo y del mundo como formación trascendental en y para nosotros”⁶.

2.2. La actividad social se despliega sobre la base de una pasividad oscura y ciega del mismo modo que la actividad de los sujetos singulares tiene una base pasiva: “Ya la pasividad, la vida impulsiva instintiva, puede

³ Cf. HuaDok II/2, 253. La sigla corresponde, con indicación de parte y página, a Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil II. Ergänzungsband, Husserliana-Dokumente II*, Dordrecht/Boston/ London, London, Kluwer Academic Publishers, 1988.

⁴ HuaMat VIII, 394. La sigla corresponde, con indicación de página, a Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C Manuskripte, Husserliana - Materialien VIII*, Dordrecht, Springer, 2006.

⁵ HuaMat VIII, 347.

⁶ Hua XXXIV, 314.

producir un nexo intersubjetivo”⁷. Este nexo generativo significa que el otro no es experimentado como generativamente indiferente, sino que siempre es otro en tanto padre, madre, hermano, esposa, etc., o persona no emparentada, padre de otro, hijo de otro, etc. Al ser aprehendido en la empatía según su componente generativo, el otro necesariamente pertenece a, o cae fuera, de mi situación generativa: “Cada sujeto singular se encuentra en su generación, en su familia, es hijo de sus padres, hermano de sus hermanos. Esto produce una protocomunidad entre diferentes sujetos de la misma familia, [...]”⁸. El sentido generativo no solo entra en juego en la experiencia del otro sino en la experiencia de mí mismo en tanto me aprehendo de acuerdo con determinaciones generativas como situado entre el nacimiento y la muerte, y entre predecesores y sucesores. Ante todo, una protogeneratividad atañe a la sucesión periódica de las generaciones en virtud del cambio que se lleva a cabo con el nacimiento y la muerte, y, además, a la alternancia periódica de la necesidad y su satisfacción, es decir, a 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”⁹. Puesto que tiene un pasado y un futuro de generaciones, y se conoce como el miembro actualmente viviente de una cadena de predecesores y sucesores, el hombre vive en un horizonte de su generatividad que “tiene significado trascendental y es desvelado en el método fenomenológico”¹⁰.

No es el caso que una fenomenología generativa se instale como una tercera etapa más allá de la fenomenología estática y la fenomenología genética, sino que, al ocuparse del problema de los estratos de profundidad de la subjetividad trascendental y de las habitualidades sociales, la propia fenomenología genética se despliega hacia el tema de la generatividad.

3. Protohistoria

El análisis intencional da un paso importante en su ampliación cuando comienza a examinar las condiciones previas de la efectividad de la historia. Tiene ahora su punto de partida en la intersubjetividad puesto que las modalidades de esta –familiar, social, racional– dan una impronta a los restantes temas. Correlativamente, el mundo circundante, en que el hombre actúa y al que modela, se escalona en una serie de niveles en que los superiores se sustentan en los inferiores según relaciones de fundamentación.

3.1. Husserl subraya la “pertenencia a su hogar” (*Zugehörigkeit zu seinem Heim*) de cada persona, es decir, la circunstancia de que, en virtud de su origen generativo, se encuentra “en una comunidad originaria con el otro”¹¹. El hogar se integra dentro de un mundo familiar más amplio que puede ser un tronco familiar como comunidad de familias, una población, etc. Y lo que se afirma respecto del mundo familiar más estrecho se traspone a las totalidades más amplias. Hay determinaciones culturales que han surgido de la actividad de los antepasados y se perpetúan como una unidad generativa. El mundo familiar posee una generatividad propia, es decir, un nexo de generaciones que le pertenece exclusivamente porque los antepasados no son intercambiables. De este modo adquiere una tradición que le permite sobrevivir al nacimiento y muerte de los miembros. Un mundo familiar tiene “su *historia*, que empero solo es evocada ocasionalmente y en lo singular, desordenadamente de un modo mediato o inmediato, a saber, en las narraciones (de los ancianos), por las señales de recordación en las cosas de la cultura, etc., que tienen empero un horizonte de progresiva evocabilidad, de desvelabilidad, etc.”¹².

En el mundo familiar se actúa en función de metas, y, en tanto está rodeado de personas que actúan según fines, el niño aprende a comprender las actividades orientadas a metas y el sentido teleológico de los objetos de uso: “La pregunta por el por qué es la pregunta originaria por la ‘historia’”¹³. Por tanto, un modo incipiente de comprensión de la finalidad es inherente a la protohistoria. Así se desarrolla una protensionalidad que tiene en cada caso una meta cercana y una progresiva satisfacción sin que se tenga conciencia explícita de una meta mediata o final más allá de la meta inmediata. Esta protensionalidad está alejada de la historia en

⁷ Hua XIV, 403.

⁸ Hua XXXIX, 329. Cf. HuaDok II/2, 273 ss.

⁹ Hua XV, 433. Cf. Hua XV, 413, 432.

¹⁰ Hua XV, 391.

¹¹ Hua XXXIX, 155, 316 s.

¹² Hua XV, 145.

¹³ Hua VI, 420.

sentido estricto, porque ésta presupone una más amplia comprensibilidad intersubjetiva en torno de formaciones asociadas con metas.

Como lugar donde transcurre originariamente la vida comunitaria generativa, el hogar es compartido por compañeros (*Genossen*) de ese mundo familiar, es decir, allegados, antepasados y descendientes. Cada uno cumple una función: madre, padre, hijo, etc. De modo que se tienen “compañeros del mundo familiar” que se articulan en “compañeros de familia”, “extraños a la familia”, y se puede trazar un ulterior distingo entre “compañeros de la aldea” y extraños, y así sucesivamente¹⁴.

3.2. Husserl complementa las descripciones de la conciencia interna del tiempo con un análisis que pone al descubierto una dimensión temporal preyoica del sujeto, esto es, la sustentación del ámbito del yo en un fluir originario y pasivo y en una intencionalidad instintiva que orienta el fluir. Se ocupa de una “temporalización intersubjetiva en el pre-tiempo intersubjetivo”¹⁵ de modo que el presente primigenio de cada yo se extiende a todos los yoes y las protensiones remiten a una habitualidad originaria instintiva. Esto significa que el tiempo intersubjetivo surgido a partir de la conciencia temporal de cada yo en virtud de un proceso de comunalización está precedido por un despliegue temporal en el plano de una protointersubjetividad a la que se debe la primigenia institución de la coexistencia. Husserl se refiere a “la protoforma (*Urform*) de la historicidad”¹⁶ como base para una historicidad superior que adopta dentro de una formación nueva su modo de protensionalidad. Sobre este suelo, y en relación con la sedimentación de experiencias y la adquisición de metas en el mundo familiar, se desarrolla un “tiempo generativo” que se corresponde con una “historicidad abstracta”¹⁷.

3.3. El mundo familiar implica no solo la conservación de tipos empíricos permanentes de objetos percibidos, objetos prácticos y personas –lo que determina un horizonte propio–, sino también el mantenimiento de objetos individuales. Experimenta variaciones por la inclusión de nuevos objetos, la desaparición de otros, alteraciones en los que permanecen, y cambios dentro de los mismos tipos. Además, Husserl subraya el papel de la tierra como un “suelo” (*Boden*) que sustenta la corporalidad y con ella toda actividad humana. El horizonte del mundo es concebido como un “horizonte terrestre”¹⁸, esto es, un territorio universal de todos los territorios, que, como espacios culturales se edifican sobre él. Todo hombre, todo hogar y todo pueblo está afincado en última instancia sobre la tierra de modo que “todos los desarrollos, todas las historias relativas, tienen en esa medida una única protohistoria (*Urhistorie*) de la que son episodios”¹⁹.

4. Historia

Sobre el hogar, la acción familiar y el tiempo generativo se edifican los diversos cursos de la historia efectiva. 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 totalidad de las mónadas [...]”²⁰. Esto significa que, en virtud de la base proporcionada por la protogeneratividad, se configuran comunidades con sus tradiciones históricas como generatividades de orden superior.

4.1. En contraste con un acontecer intersubjetivo pasivo y solo inmediato, Husserl se refiere al “acontecer producido mediante una actividad operante por la subjetividad humana comunalizada en sus múltiples relaciones recíprocas”²¹. Así, sobre el fundamento del encadenamiento protogeneracional se desarrolla, por medio de la institución de metas perdurables, una generatividad específicamente espiritual

¹⁴ Cf. Hua XV, 411.

¹⁵ Hua XV, 597.

¹⁶ Edmund Husserl, Manuscrito K III 3, 50a.

¹⁷ Hua XV, 178, 138 n.

¹⁸ Hua XV, 206.

¹⁹ Edmund Husserl, “Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur”, en Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1940 (reimpresión: New York, Greenwood Press, 1968), p. 319.

²⁰ HuaDok II/2, 273.

²¹ Hua IX, 410.

como “generatividad de orden superior” o “cadena de generaciones de orden superior”²². Su rasgo distintivo es la institución de metas que se sobrepone a la caducidad de las generaciones porque enlazan intencionalmente diferentes presentes históricos. Cuando la generatividad se desarrolla de esta manera aparece “una primera historicidad”, “dentro de la cual el estilo normal en cada caso fáctico de la existencia creadora de cultura en todo ascenso o hundimiento o estancamiento permanece formalmente el mismo”²³. A la presencia de estas metas se unen, para constituir una conciencia histórica, los informes que se han transmitido a través de los antepasados: “La vida normal como generativa tiene ahora su historicidad y ante todo la temporalidad vital y temporalidad mundana propia de cada generación, [...]”²⁴.

Cada hombre sabe que es el miembro viviente de un encadenamiento en el que recibe la herencia de sus predecesores y puede configurar la cultura recibida. Que los actos y metas sociales den lugar a habitualidades sociales significa que hay una institución originaria (*Urstiftung*) que da lugar a una sedimentación de sentido. Esta puede ser reactivada ulteriormente a través de una nueva institución subsiguiente (*Nachstiftung*) que no solo implica una reactivación sino también la posibilidad de un acrecentamiento y una transformación de sentido. Cuando la reinstitución tiene el carácter de una innovación, se trata de una nueva institución (*Neustiftung*). La institución originaria encierra el proyecto de una institución final (*Endstiftung*) en la que se revela plenamente lo que estaba implícito en ella. La tarea debe ser reemprendida constantemente, y por eso la institución final no es más que una nueva institución. Lo que importa en este nivel es que el cambio de los sujetos, en la medida en que ingresan nuevos sujetos y otros se apartan, no tiene que ver tanto con el nacimiento y la muerte sino más bien con la alteración de los portadores maduros de la validez del mundo. Junto a esta función de co-validez de la cadena de generaciones se presenta como rasgo fundamental de la historia el entrelazamiento de muchas relaciones activas diferentes entre los hombres. Husserl se refiere a “la unidad abarcadora de una tradición en la que un suelo de mundo común (*ein gemeinsamer Weltboden*) es el suelo vinculante”²⁵. Así emerge una situación distinta de aquella en que la protogeneratividad repite el mundo circundante con sus particulares estructuras típicas.

Husserl distingue la institución originaria absoluta y la posterior institución originaria relativa o nueva institución en que la meta ya instituida recibe una nueva configuración mediante la cual se pone de manifiesto un acrecentamiento de sentido. Se ha de comprender la institución inicial a partir del estado actual, y esta situación presente, junto con el desarrollo que ha llevado a ella, se entiende a su vez a partir del comienzo. El sentido de la institución originaria es determinado con más precisión en el curso de la historia y puede alterarse a través de un nuevo comienzo que implica una modificación de la institución (*Umstiftung*), esto es, una reconfiguración de su sentido. Esta transformación puede conducir a desvíos respecto de la meta o sentido final contenido en la institución inicial, pero siempre existe la posibilidad de retornar al origen por medio de una pregunta retrospectiva. Si se producen tensiones y conflictos entre la instauración primigenia y los desarrollos subsiguientes, la tradición conserva implícitos motivos que pueden ser eficaces para un retorno a la institución originaria. La motivación contenida en la tradición no solo impulsa la realización del sentido final implicado en la institución inicial, sino que conduce también a la recuperación de las metas perdidas cuando se ha producido una enajenación o vaciamiento, es decir, una crisis como inauténtica reinstitución de la institución originaria o alejamiento respecto de ella. La transformación de sentido conserva ocultamente la condición de modificación, y por eso puede constituir un estímulo para indagar el sentido originario y volver a él. Solo la recuperación del origen permite comprender la crisis y efectuar una auténtica reinstitución.

El movimiento de institución, sedimentación, reactivación y transformación del sentido constituye “el a priori histórico concreto que abarca todo ente en el devenir y ser devenido histórico en su ser esencial como tradición y transmitiente”²⁶. Este movimiento caracteriza, según Husserl, a todas las manifestaciones de la cultura, aun cuando no se encuentren orientadas de un modo teleológico explícito como la ciencia y la filosofía. En cada caso, ya sea respecto del estado, la religión, el arte, etc., Husserl procura poner al descubierto la historia interior por vía de remisiones retrospectivas y prospectivas que enlazan las formaciones de sentido y relacionan la tradición con los respectivos sujetos que son sus portadores. Su punto de vista se contrapone a una consideración que reduce el desarrollo histórico a una exterioridad y yuxtaposición, es decir, al uno-tras-otro (*Nacheinander*) de los hechos. Así, Husserl caracteriza la historia como “el movimiento viviente

²² Edmund Husserl, Ms. K III 4, 32b.

²³ Hua VI, 326. Cf. Hua XIII, 107 s.; Hua XV, 57.

²⁴ Hua XV, 431.

²⁵ Hua XXXIX, 340.

²⁶ Hua VI, 380.

del uno-con-otro y el uno-en-otro (*Miteinander und Ineinander*) de la originaria formación de sentido y sedimentación de sentido²⁷.

4.2. Una intencionalidad intersubjetiva, que depende de las posiciones de metas y de los cumplimientos relativos, posibilita “una tarea que se anuda en la vida comunitaria y a través de la sucesión de las generaciones, de los tiempos históricos”²⁸. Nos encontramos en el curso unitario de una historicidad en virtud de la unidad y la fuerza impulsiva de las metas, y, con ello, de una motivación unitaria e ininterrumpida que atraviesa todas las fases de ese curso. Se trata en cada caso de una unidad que une la institución originaria con nuevas instituciones bajo la guía de determinados intereses reguladores. Si mi presente y sus horizontes temporales coinciden de este modo con el presente de los otros y sus horizontes, se constituye un tiempo intersubjetivo de orden superior como “peculiar unidad del tiempo histórico según la coexistencia y la sucesión”²⁹. Las personalidades comunalizadas como una personalidad de orden superior configuran una unidad de duración y tienen una conciencia permanente de esta unidad. Con otras palabras: a través de la convergencia de los tiempos inmanentes, que se encuentran coimplicados por la comunalización del único tiempo, se constituye un tiempo comunitario con sus modos de darse subjetivos.

En la realización de metas que engloban a múltiples sujetos se produce un enlace intencional de diversos momentos históricos porque intenciones que se originan en el presente de un sujeto alcanzan su cumplimiento en el presente de otro. Además, en un mismo momento histórico, el horizonte temporal de un sujeto coincide con el horizonte temporal de los otros, de modo que en la coincidencia se constituye un tiempo de orden superior. Por eso Husserl afirma que el tiempo histórico, como formación espiritual de múltiples sujetos, se caracteriza en cada caso por una unidad particular según la coexistencia y la sucesión. Las personas comunalizadas en una personalidad de orden superior configuran una unidad de duración y tienen una experiencia perdurable de esa unidad. Así se constituye el tiempo comunitario con sus modos particulares de darse en cada uno de los sujetos. Junto a esta coincidencia de los tiempos inmanentes, que se encuentran coimplicados por la comunalización del único tiempo, Husserl destaca dos rasgos del tiempo histórico.

Por un lado, respecto del futuro, se produce una tensión temporal entre la institución y la ejecución de una meta, esto es, entre el querer y la realización de los intereses. Por eso Husserl no explica nuestra adopción de la tradición meramente como la recomprender de la institución originaria, sino también como coconstitución y coefectuación de sentidos y vigencias. Hay una decisión reiterada en favor de un determinado horizonte temporal, y esto significa que cada tradición implica la emergencia de un ámbito temporal diferente. Se debe observar aquí que toda praxis efectiva de quienes sustentan la vigencia de una tradición, y obran en el mundo, no solo depende de las circunstancias y debe superar los obstáculos, sino que también puede convertirse en una pasividad ciega, es decir, en una ausencia de reactivación que conduce al fracaso de las metas.

Por otro lado, respecto del pasado, es inherente al tiempo histórico el recuerdo de acontecimientos que el sujeto no ha vivido efectivamente. El pasado histórico incluye, junto con la tradición viviente, un trasfondo desconocido en una situación que exhibe una cierta analogía con el propio pasado experimentado que se ha olvidado definitivamente. Una conciencia de horizonte acompaña la experiencia del presente histórico, y lo implicado en ella puede ser explicitado por medio de la indagación histórica. Esta desempeña en relación con el pasado intersubjetivo sedimentado un papel similar al que tiene la rememoración en relación con el pasado retencional subjetivo. Se trata de una rememoración que los sujetos recordantes delegan en otros sujetos recordados, y estos a su vez en otros sujetos recordados. La historia desconocida en un primer momento tiene su análogo, en la conciencia interna o subjetiva del tiempo, en el pasado retencional que no es alcanzado por la rememoración, pero que puede llegar a ser experimentado como pasado. Los documentos del pasado que se encuentran en el presente viviente de una comunidad exigen una comprensión retrospectiva que ponga de manifiesto el obrar y padecer que se expresa o refleja en ellos: “Por medio de la *intersubjetividad* de la existencia recibe la *finitud* del mundo primordial con su espaciotemporalidad primordial una *ampliación* en la extensibilidad retrospectiva y prospectiva. Me extendiendo hacia atrás *como si* recordara o como si previamente hubiera percibido o previamente hubiera podido percibir. [...] Si extendiendo de este modo retrospectivamente el

²⁷ Ibid.

²⁸ Hua XXIX, 364.

²⁹ Hua VI, 319.

pasado, esto solo es posible si traigo a una síntesis mi continuidad de rememoraciones con la de mis otros y recuerdo en los otros³⁰.

4.3. Todos los objetos están referidos retrospectivamente a los sujetos que tienen una experiencia de ellos, pero los objetos culturales contienen en su sentido objetivo la referencia a una persona o a una comunidad que los produce como portadores materiales de un fin. Husserl se refiere al concepto axiológico-práctico de significatividad que denota tanto conductas y objetos culturales como las apercepciones valorativas y prácticas de las que emergen, y que convierte a la formación cultural en objetividad bilateral corpóreo-espiritual. Por su parte, el mundo tiene que ser considerado como un mundo de la vida que comprende las metas singulares y comunitarias a las que se orientan los variados intereses así como las formaciones que resultan de la actividad a que ellas dan lugar. Este mundo implica una familiaridad con significados que tienen variada vigencia para las diferentes comunidades que lo integran bajo la unidad omnicomprensiva de una tradición: “Así, el mundo circundante humano es un *entramado, fundado de múltiples maneras, de componentes de sentido*, que solo están ahí por medio de la expresión y la comprensión de la expresión como un muy mediado modo de experiencia, [...]”³¹.

Husserl se ocupa de nexos de motivación que dan lugar a un horizonte de eficacia. Es posible distinguir dos situaciones respecto de la influencia de un sujeto sobre otros dentro de una comunidad de efectos. En un caso, un sujeto obra a través de una voluntad ajena en el sentido de que los fines de su voluntad se encuentran asumidos por ella. La primera subjetividad procura alcanzarlos a través de la voluntad de la segunda subjetividad. Husserl se refiere a estos nexos como vínculos personales en la unidad de un querer comunitario. El sujeto puede operar a través de la voluntad de los otros en el sentido de que la meta de su voluntad está presente en la meta de la voluntad de ellos. Con otras palabras, puede alcanzar sus metas a través de las acciones de los otros estableciendo vínculos dentro de la voluntad común en una comunidad o personalidad de orden superior sustentada en las personas individuales. En el otro caso, el efecto tiene lugar porque un objeto cultural producido por el sujeto se convierte, independientemente de su voluntad, en el punto de partida para el obrar espiritual del otro. Lo que produce efectos no se limita a los modos de comportamiento sino que comprende también los objetos culturales. Esto significa que la transmisión de sentido en la historia puede ser analizada tanto desde el punto de vista de la voluntad comunitaria en subjetividades de orden superior como desde el punto de vista de las formaciones culturales objetivas en tanto sustentos de un proceso de transmisión que se interrumpe entre los individuos. Las motivaciones de nuestros actos pueden provenir de los otros en el trato recíproco inmediato o bien pueden surgir por el camino mediato de la comprensión de sus obras.

5. Historia racional

Husserl distingue un segundo nivel de la historicidad. Surge como un nuevo tipo de tradicionalidad cuando la filosofía y la ciencia dan lugar a una nueva configuración cultural que se orienta según la idea de la infinitud. Una vez más es posible discernir formas distintas de temporalidad y generatividad, y, correlativamente, de objetividad y mundaneidad.

5.1. El primer nivel de la historicidad es el de una humanidad cerrada o finita en que el número de participantes no está limitado de hecho, pero no se sabe si hay o no un miembro último designable. Por el contrario, en la sociedad abierta, no hay un miembro último porque ella es accesible por principio a todos los sujetos racionales. Por eso Husserl distingue, frente a la “primera historicidad o tradicioanlidad natural”, una “segunda historicidad” que coincide con la “transformación de la existencia humana de la primera historicidad por medio de la ciencia”³². La acción racional se orienta de acuerdo con las ideas de infinitud inherentes a la generatividad racional en tanto ideas que implican, además del horizonte futuro abierto, la posibilidad de una repetición de lo mismo, la generación de idealidades de orden superior y el acercamiento a la verdad en sí como un polo infinitamente lejano. Su devenir tiene un sentido unitario porque realiza un movimiento desde la razón latente a la razón patente, y en cada fase actual de este despliegue se reitera y plenifica el ideal a través de una repetición y transformación de sentidos. La meta final del devenir, que se define como la racionalidad

³⁰ Hua XXXIX, 501.

³¹ Hua XXXIX, 347.

³² Hua XXIX, 40 s.

plena frente a la racionalidad relativa e insuficiente, es una idea que reside en el infinito. Como el horizonte de futuro es infinito porque está orientado por ideas de la razón, se produce “una revolución en la historicidad, que, de ahora en más, es la historia del dejar-de-ser la humanidad finita en el llegar-a-ser la humanidad de tareas infinitas”³³.

La historia racional tiene una dimensión práctica. 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”³⁴. Husserl se refiere a una adaptación de todos los fines a valores superiores a fin de configurar un mundo circundante del más elevado valor posible. La humanidad toda ha de alcanzar una felicidad progresiva en la que cada hombre tiene su parte en la medida en que contribuye al creciente valor y armonía del todo: “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”³⁵.

5.2. La generatividad racional se asocia con la intemporalidad o atemporalidad de las formaciones ideales. Las formas culturales ya existentes con anterioridad al surgimiento de la filosofía se caracterizan por dar lugar, en una actitud práctica, a productos culturales que tienen una existencia pasajera en el mundo circundante. Son productos perecederos que se deterioran y solo pueden reiterarse como iguales o semejantes. Por el contrario, las adquisiciones filosóficas y científicas son impercederas, es decir, no se consumen. La reiteración de su producción no crea algo igual sino algo idéntico en las múltiples producciones de una misma persona o de múltiples personas. Cada uno experimenta lo producido por él como idéntico con lo que producen los otros con los cuales se encuentra en una relación de comprensión recíproca. Por eso la adquisición filosófica o científica no es algo real sino ideal, y sirve como base para la producción de idealidades de nivel superior en un proceso que se repite indefinidamente. Cada adquisición es un fin meramente relativo porque posibilita el pasaje a fines ulteriores de nivel superior. Se esboza así como campo de trabajo un horizonte infinito de tareas.

5.3. Con la filosofía y la ciencia surge la idea de objetos en sí y de un mundo en sí que se diferencia de los diversos mundos circundantes. Con sus representaciones del mundo, estos entornos se presentan “como aprehensiones más o menos unilaterales, pero también eventualmente falsas, ‘del’ mundo efectivo”³⁶ de modo que a través de las diversas representaciones del mundo “se confirma siempre de nuevo la idea de un mundo idéntico”³⁷. Un interés teórico se orienta, pues, a determinar lo que el mundo es en medio del cambio de las situaciones prácticas, esto es, lo que es para todos independientemente de la situación en la que se encuentran. Con otras palabras, procura determinar características idénticas que no están atadas a una situación.

Este interés puede desarrollarse por la vía de la ontología que procura alcanzar un invariante eidético del mundo de la vida sin ocultar sus características peculiares, o bien por medio de la ciencia objetiva que las encubre bajo una idealización y matematización. Con respecto al mundo puesto de relieve por la ciencia, Husserl sostiene que “un único e idéntico mundo verdadero es en y para sí, y este es el mundo al que la ciencia se dirige con sus actividades peculiares de pensamiento que surgen de la práctica natural de la vida: extraerlo y determinarlo teóricamente es la tarea científica”³⁸. Las verdades en sí enuncian una legalidad que pertenece al mundo fáctico más allá de la forma del mundo estudiada por la ontología. Esto significa que leyes particulares del mundo son descubiertas bajo la guía de la forma a priori del mundo, y que luego es posible obtener un conocimiento de los hechos individuales bajo la guía de esas leyes. La investigación está guiada por “el sentido

³³ Hua VI, 325.

³⁴ Hua XXVII, 46.

³⁵ Edmund Husserl, “Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit”, ed. Ulrich Melle, *Husserl Studies* 13, N° 3, 1997, p. 233 (Ms F I 24, 89 a).

³⁶ Hua XV, 215.

³⁷ Hua XV, 438.

³⁸ Hua XXXIX, 690.

de *algo-existente-en-sí* con determinaciones de lo existente en sí, lo que ha de ser por completo como un óptimo del mundo de la experienciabilidad, ‘con la salvedad de que se encuentra en el infinito’³⁹.

6. Metahistoria

Un nuevo nivel de indagación corresponde la fenomenología posthusserliana, aunque encuentra motivaciones y anticipaciones en Husserl. Está centrado en el tema del “más”, es decir, en un sobrepasamiento de la mundaneidad, la intersubjetividad y la subjetividad en dirección a condiciones de posibilidad. Maurice Merleau-Ponty se refiere a una naturaleza que “no quiere dejarse encerrar en un molde preformado”⁴⁰, Emmanuel Levinas a “la excedencia de la responsabilidad”⁴¹, y Michel Henry a la “fenomenalidad del acrecentamiento”⁴².

6.1. Es fundamental la idea de un tiempo antes del tiempo. Las tres posiciones se conectan en tanto escapan a la consideración del tiempo en torno del fluir de la conciencia con su centramiento en el presente viviente. Ellas muestran que los fenómenos más inmediatos de la naturaleza, la intersubjetividad y la interioridad implican un tiempo antes del tiempo en el sentido de “una anterioridad anterior a toda anterioridad representable”⁴³.

6.1.1. Merleau-Ponty recuerda la frase de inspiración hegeliana con que Lucien Herr alude a una estructura no comenzada (*inentamée*): “La naturaleza está siempre en el primer día”. Pero a la vez que está en el primer día, la naturaleza no es de otro tiempo. Está hoy y es algo siempre nuevo, pero es siempre la misma: “Es naturaleza lo primordial, es decir, lo no construido, lo no-instituido; de ahí la idea de una eternidad de la naturaleza (eterno retorno), de una solidez. La naturaleza es [...] nuestro suelo, no lo que está delante sino lo que nos porta”⁴⁴. En tanto nos sustenta, la naturaleza exhibe las características que Husserl asigna a la noción de tierra concebida como suelo de toda actividad humana. Con esta noción, según Merleau-Ponty, se descubre en la fenomenología el “asiento de la espacialidad y de la temporalidad pre-objetivas”, una “capa anterior, que nunca es suprimida”, y que equivale a una “historia primordial”, a un “suelo de verdad”, esto es, a una verdad que “habita el orden secreto de los sujetos encarnados”. La naturaleza primordial es “patria e historicidad de sujetos carnales” y “dominio de la ‘presencia originaria’” que significa “la pertenencia de todos los sujetos a un mismo núcleo de ser aún amorfo, cuya presencia experimentan en la situación que les es propia”⁴⁵.

Según Merleau-Ponty, en tanto “implicación de lo inmemorial en el presente”⁴⁶, la naturaleza debe ser caracterizada como pasado de todos los pasados. Ella está presupuesta como una matriz originaria por toda noción construida de tiempo. El tiempo exhibe siempre una verticalidad según la cual, al margen del uno-tras-otro o sucesión en el sentido del uno-fuera-de-otro o exterioridad en una serie de episodios, se desenvuelve como un entramado de presente y pasado que no solo excluye la irreversibilidad sino que implica un eterno retorno de lo mismo: “Lo sensible, la Naturaleza, trascendiendo el distinguo pasado presente, realizando el pasaje por el adentro del uno en el otro. Eternidad existencial. Lo indestructible, el Principio bárbaro”⁴⁷. Merleau-Ponty señala que “el hombre es el devenir consciente de la productividad natural”, es decir, “la Naturaleza como productividad orientada y ciega”. Se refiere a “la preexistencia del ser natural, siempre ya ahí [...]”⁴⁸ como una dimensión que está más allá del alcance de nuestras rememoraciones de suerte que se sustrae a los intentos del análisis intencional para desvelarla. Se trata de un ser bruto y salvaje que entraña una capacidad de acción que podemos utilizar aunque no sea la nuestra, esto es, una productividad originaria que continúa como sostén de las creaciones del hombre. Bajo todo el material cultural y el desarrollo histórico es necesario encontrar la “raíz de nuestra historia” en la forma de “nuestra protohistoria de seres carnales

³⁹ Hua XXXIX, 731.

⁴⁰ Maurice Merleau-Ponty, *La nature*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 58.

⁴¹ Emmanuel Levinas, *Du Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 120.

⁴² Michel Henry, *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 176 s.

⁴³ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Phaenomenologica* 54, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 157.

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *La nature*, 1995, p. 20.

⁴⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 115-121.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 321. Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 83, 209.

⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours 1952-1960*, pp. 107, 110 s., 117.

compresentes a un solo mundo”⁴⁹. Merleau-Ponty considera que la naturaleza inmemorial implica que nos encontramos con una protohistoria configurada por “matrices de la historia” en el sentido de que la acción histórica retoma en una “arquitectónica distinta” los elementos que le propone un “*logos* del mundo natural”⁵⁰.

6.1.2. Según Levinas, la responsabilidad por el otro no está atada a un presente actual y con ello a la sincronización por medio de la retención, la rememoración o la historia. En virtud de la sincronía, el pasado es presente retenido, rememorado o reconstruido, y el futuro es presente por venir. Pero la relación ética con el otro introduce un tiempo diacrónico en que pasado y futuro tienen una significación ajena al presente. Estamos coordinados con el otro de manera pre-original, es decir, anterior a todo comienzo. La responsabilidad no se asume sino que se es siempre ya sensible a ella a partir de un pasado irrepresentable, es decir, irrecuperable por el recuerdo no en razón de su alejamiento sino de su inconmensurabilidad con un presente. Y hay un futuro que no es agotable por un porvenir, porque no es la anticipación de un presente sino la obligación infinita de una responsabilidad por el otro que me obliga más allá de la muerte. Así, Levinas pone en primer plano un “tiempo irreductible a presencia, pasado absoluto, irrepresentable”⁵¹, esto es, un “pasado inmemorial, significado sin haber sido presente, significado a partir de la responsabilidad ‘para el otro’ en que la obediencia es el modo propio de la escucha del mandamiento”⁵².

6.1.3. Henry introduce el concepto de lo Inmemorial para designar la antecendencia de la Vida respecto de todo viviente. La última cuestión de la fenomenología no es el darse del mundo en la intencionalidad sino la autodonación o autoafección de la intencionalidad en la interioridad afectiva o pática de la vida. Y cada vida individual se autoafecta en sentido débil porque la Vida Absoluta se autoafecta en ella. En este proceso, la Vida escapa a toda memoria en el sentido de una operación intencional. Si no nos abandona jamás porque siempre nos coloca en la condición de vivientes, la Vida nos ha unido a ella desde siempre y para siempre en una memoria sin memoria: “Esta memoria inmemorial de la vida, la que solo puede unirnos a la Vida, es la vida misma en su pathos: es nuestra carne”⁵³. La Vida precede al sí-mismo singular como una instancia sobre la cual no es posible volver, es decir, como un pasado absoluto que permanece cerrado para siempre. La separación que se despliega en la rememoración solo es posible en relación con lo que ya no es, mientras que la Vida siempre es. Y es en esta disimulación originaria y esencial que la hunde en un olvido de lo Inmemorial. Se trata de un olvido absoluto e insuperable, porque excluye toda rememoración, y por ende todo olvido en el sentido habitual. Aparece aquí una idea análoga a la levinasiana de un pasado que no ha sido un presente pasajero, y que, por tanto, no puedo volver a representarme: “¿Acaso la Vida absoluta no precede a todo viviente como su presuposición insuperable, como un ya sobre el cual no podrá jamás volver, como un pasado con el que no podrá volver a juntarse –un pasado absoluto?”⁵⁴.

6.2. Veamos ahora la cuestión de la intersubjetividad que es analizada en términos de una generación de todos los vivientes en la Vida absoluta, de coordinación pre-original anterior a todo comienzo que implica una inversión de la propia identidad, y de un olvido de sí.

6.2.1. Según Henry, la Vida involucra una señalada generatividad compuesta de relaciones trascendentales acósmicas e invisibles: la cogeneración del Primer Viviente en la autogeneración de la Vida absoluta, esto es, la relación de Dios con Cristo; la generación de todos los vivientes en la Vida absoluta, esto es, la relación de Dios con los hombres; la generación de todos los vivientes no solo en la Vida Absoluta sino en el Primer Viviente, esto es, la relación de Cristo con los hombres –cada hombre encuentra en la Ipseidad del Verbo el presupuesto de su propio sí mismo–; y la relación de los hijos, de los vivientes, entre ellos, esto es, la intersubjetividad. Así, en el proceso de autogeneración de la Vida Absoluta en su Verbo se encuentra, además de la posibilidad de cada sí-mismo, la posibilidad de la relación intersubjetiva. Los hombres están los unos con los otros en virtud de un ser-con que se encuentra en ellos antes de ellos en el lugar de su generación. Por tanto, la relación entre los hombres como cuarta relación trascendental presupone un lazo religioso, es decir, la relación de cada ipseidad con la Vida Absoluta y el Primer Viviente: “En este sentido, la Vida es el ser-con como tal, la esencia de toda comunidad, el ser-en-común así como lo que es en común”⁵⁵.

⁴⁹ Ibid., p. 111; Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 227.

⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *La nature*, p. 282.

⁵¹ E. Levinas, *Autrement qu'être*, p. 157.

⁵² E. Levinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 191.

⁵³ Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 267

⁵⁴ Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 190.

⁵⁵ Ibid., p. 160.

6.2.2. La responsabilidad sin comienzo invierte la identidad, es decir, provoca un desprendimiento de sí que representa un giro radical respecto de la tendencia de todo ente a perseverar en el ser y a reducir la alteridad a la propiedad. Por consiguiente, Levinas contrapone la cultura de la trascendencia a otras formas de creación humana. La cultura del saber o de la inmanencia implica la reducción de lo otro a lo mismo, y la cultura del arte o la poesía implica la manifestación o encarnación de lo mismo en lo otro. En ninguno de los dos casos, la alteridad es suficientemente apreciada como lo otro porque se ve en ella un material para la confirmación de la propia identidad, ya sea a través de la asimilación de la naturaleza por el saber, ya sea por medio de la unidad del alma y el cuerpo en la expresión artística. Queda para una cultura de la trascendencia la cuestión de la alteridad absoluta, es decir, la alteridad que no se deja subordinar a lo mismo. Puesto que es la relación con el otro en cuanto tal y no la relación con el otro ya reducido a lo mismo, la relación ética implica una separación irreductible a una síntesis y anterior a toda formación de totalidades⁵⁶.

Según Levinas, la asignación a la responsabilidad da lugar a una “extradición de sí”⁵⁷, es decir, una singular torsión, contracción o fisión que puede ser descrita como una remisión a sí mismo en el sentido de la asignación que impide mantenerse allí. Es el estar en sí como en un exilio bajo el efecto de una expulsión, o el estar desbordado por la exigencia irrecusable del otro. Lo cual desintegra la identidad en el sentido de una conciencia idéntica a través de sus fases. Tal extradición es previa a todo retorno de la conciencia sobre sí misma en una actividad de identificación porque es anterior a toda distinción de momentos que pueden ofrecerse en una síntesis. No vuelve a sí como esta forma derivada de identidad sino que retrocede más acá de sí misma.

6.2.3. Según Levinas, el rostro del otro es una palabra que invoca una respuesta. El tema de la interpelación está presente en Husserl expresamente en la “invocación” (*Anruf*)⁵⁸ al amor y en la referencia a “el responsivo ver y escuchar orientado” (*das antwortende Hinsehen, Hinbören*) o “el comportamiento ‘responsivo’” (*das ‘antwortende’ Verhalten*)⁵⁹. Es importante tener en cuenta que la interpelación es una modalidad del fenómeno de la motivación que Husserl ha analizado extensamente como ley general del mundo del espíritu. En las diversas configuraciones de su propia vida, la comunidad con los otros, y la relación con objetividades culturales, la persona es motivada según el nexo porque-entonces en que un acto motivante evoca un acto motivado. Hay, pues, motivaciones intersubjetivas por medio de las cuales se producen “‘efectos’ recíprocos de los hombres unos sobre otros” de modo que cada sujeto es “motivado por el medio, por ‘influencias’ de los otros, sea de los otros en el trato mutuo inmediato, sea por las vías mediatas de la comprensión de sus obras o de la tradición”⁶⁰. Según Husserl, no es posible eliminar la presentación inherente a la empatía, y 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, un vivir propio que se enlaza con el otro vivir propio, lo co-abarca (*mitumgreift*) y es abarcado (*umgriffen*)” de modo que “toda la vida del *alter* pertenece también ‘concomitantemente’ a la mía, y la mía a la suya”⁶¹.

A la extradición de sí corresponde en Husserl un “olvido de sí mismo”⁶² que se extiende a la totalidad de los horizontes del otro de modo que el horizonte de su vida se convierte en mi horizonte total. Husserl señala que se puede hablar en varios sentidos del auto-olvido. En primer lugar, distingue dos posibilidades. La primera es la de perderse en el otro a través de un comportamiento meramente empatizante como experiencia del otro que no implica una praxis, y la segunda añade un comportamiento práctico que puede a su vez presentarse en 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

⁵⁶ Cf. Emmanuel Levinas, *Entre nous*, pp. 199-206.

⁵⁷ E. Levinas, *Autrement qu'être*, p. 190.

⁵⁸ Cf. Edmund Husserl, Ms. E III 2, 39 b.

⁵⁹ Hua XV, 462, 476. Cf. Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1994, p. 330. Waldenfels destaca este elemento responsivo en la fenomenología de Husserl, aunque subraya que la interpelación de lo extraño contiene una exigencia que supera nuestras propias posibilidades y en consecuencia nuestras proyecciones de sentido. Estima que se trata de uno de los numerosos motivos que, en la fenomenología de Husserl, abren el círculo autosuficiente de la correlación intencional, porque aquello a lo que se responde no puede ser incluido en el movimiento de la propia intencionalidad como si fuera un material sobre el cual se puede construir un sentido intencional. Las consideraciones siguientes sobre el olvido de sí ponen en cuestión esta atribución de autosuficiencia a la correlación intencional.

⁶⁰ Hua IV, 231, 347.

⁶¹ Hua XIV, 219.

⁶² Cf. Edmund Husserl, Ms. A V 24; y René Toulemon, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, pp. 248 s.

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 conflicto e inclinarse por el interés ajeno significa negar el interés personal. Está aquí incluida la idea del sacrificio del propio punto de vista frente al del otro en una disposición permanente a renunciar a los propios intereses y subordinarlos a los horizontes vitales del otro. Este modo de relación con el otro 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 que deja fuera de atención el curso de la propia vida en una puesta entre paréntesis del propio interés. Atenerse al interés del otro implica 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: “Lo que tú deseas lo deseo yo, lo que tú procuras es procurado también por mí, lo que tú quieres lo quiero también yo, en tu sufrimiento sufro yo y tú en el mío, en tu alegría tengo yo mi alegría”⁶³. En suma: no se debe pasar por alto que Husserl ofrece un análisis no solo de diversos tipos de influencia de los unos sobre otros sino también de diversas formas de olvido de sí. De ese modo proporciona una fenomenología de modos de comportamiento respecto del otro que escapan a la sujeción del otro a lo mismo.

6.3. Estas visiones del tiempo y la intersubjetividad se reflejan en una dimensión relacionada con la historia, pero situada más allá de ella. En visiones convergentes, esta dimensión adquiere una significación ética, marca la irrupción de Dios en la historia, y se asocia con la imposibilidad que signa al hombre de considerarse dueño de ella ya sea porque está sujeto a un logos natural o terrestre que es previo a la historia, ya sea porque en su propio fondo encuentra la fuente de su “yo puedo” como poder de creación sin el cual no hay acción histórica, ya sea porque el rostro del Otro lo conmina a una obligación no adquirida en la historia.

6.3.1. Según Henry, los fenómenos históricos encuentran su realidad en el despliegue de los poderes del “yo puedo” en tanto la vida subjetiva, activa e individual se encuentra provista de la capacidad de crear lo que aún no es. Esas actividades no son en sí mismas algo histórico sino modos del obrar del “yo puedo”, y, por tanto, la historia no es otra cosa que “la autotransformación de la vida, el movimiento por el cual ella no cesa de modificarse a sí misma a fin de llegar a formas de realización y de efectuación más altas, a fin de acrecentarse”⁶⁴. Es el autodesarrollo de las potencialidades subjetivas de la vida en un movimiento por el que la vida entra en posesión de lo que le es propio en una autoafección: “La historia original es el devenir inmanente de las tonalidades afectivas de la existencia, [...]”⁶⁵. Puesto que no pueden exhibir una realidad cuya existencia efectiva se ateste a sí misma y se haga reconocer como tal, los conceptos de historia y sociedad muestran su vaciedad y se revelan como meras palabras: “En tanto que ella constituye la condición de posibilidad de la historia, la vida, aunque ella pertenezca a la historia, no pertenece a ella, y debe ser comprendida como metahistórica [...], como metafísica”⁶⁶.

A cada uno de los poderes se opone un no-poder porque me soy dado a mí mismo sin que la donación proceda de mí: “Todo poder lleva el estigma de una impotencia radical”⁶⁷. Por un lado, depende de la Vida Absoluta de modo que los poderes en que se manifiesta carecen de realidad porque son solo la manifestación de una realidad distinta de ellos y sin la cual se desvanecen en la nada. Por otro lado, el “yo puedo” se pone en marcha, habita cada uno de los poderes, y lo convierte en un poder libre y real capaz de ser ejercido cuando se quiere. Por eso el “yo puedo” llega a olvidar el “don gratuito”, “el don más original de la vida”⁶⁸, es decir, oculta el no poder de todo poder con respecto a sí mismo bajo la prueba constante de su libre ejercicio. La destrucción del egoísmo de la preocupación, es decir, de la dependencia respecto del mundo, posibilita la realización de la predestinación implicada en la condición de Hijo mediante un segundo nacimiento en la Vida Absoluta: “El interés de una teodicea hoy es reconducirnos a esta fuente siempre presente y siempre obrante de todo lo que es, y de invitarnos al esfuerzo recomenzado de comprender a partir de ella nuestro propio destino”⁶⁹.

⁶³ Edmund Husserl, “Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit”, ed. Ulrich Melle, *Husserl Studies* 13, N° 3, 1997, p. 209.

⁶⁴ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004., p. 19 s.

⁶⁵ Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 842.

⁶⁶ Michel Henry, *Marx. I. Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976, p. 195 s.

⁶⁷ M. Henry, *Incarnation*, p. 248.

⁶⁸ Ibid., pp. 253, 264.

⁶⁹ M. Henry, *Phénoménologie de la vie. IV. Sur l'éthique et la religion*, p. 94.

6.3.2. La responsabilidad levinasiana por el otro es infinitamente creciente, y ninguna respuesta puede ser suficientemente exhaustiva. Por eso el que responde “testimonia la gloria de lo Infinito”⁷⁰ y a la vez se glorifica por la in-finición de lo Infinito. Y lo Infinito pasa por la respuesta de lo finito dejando su huella en el uno-para-otro de la responsabilidad. No hay experiencia ni prueba de lo Infinito que solo se revela en el testimonio sin aparecer: “[...] lo Infinito habla por el testimonio que doy de ello”⁷¹. Una aparición colocaría lo Infinito bajo el dominio del ser y lo anularía. A través de la responsabilidad por el otro, en cambio, lo Infinito se relaciona con lo finito “sin desmentirse en esta relación”⁷². Dios solo me llama a través del otro, como otro respecto de este otro, orientándome hacia él: “Lo infinitamente exterior se hace voz ‘interior’”, [...]”⁷³. Al apelar a la responsabilidad, Dios convoca a un movimiento o Deseo de lo Infinito, pero a la vez tuerce el movimiento de modo que lo desvía y dirige hacia el prójimo.

En relación con el rechazo de la sincronía de la historia, Levinas reflexiona sobre la historia de Israel. Se pregunta acerca de la consistencia que exhiben, a pesar de los espacios que las separan, aquellas dispersiones que se unen en torno del Libro. Subraya que son dispersiones que están ligadas por la fidelidad a un Dios de la que provendría una ética en la que los hombres viven los unos para los otros. Y llega a esta conclusión: “Habría, pues, en la humanidad de los hombres, otra dimensión de sentido que la de la historia universal. Habría, pues, otra historia. [...] ¿Y no es, pues, entonces razonable que un hombre de estado, interrogándose sobre la naturaleza de las decisiones que toma, no se pregunte solamente si ellas son conformes al sentido de la historia universal, sino también si ellas concuerdan con la otra historia?”⁷⁴.

6.3.3. Por su parte, Husserl relaciona el desenvolvimiento de la comunidad de mónadas con Dios en tanto “voluntad absoluta universal que vive en todos los sujetos trascendentales”, y que presupone toda la intersubjetividad “como estrato estructural sin el cual está voluntad no puede ser concreta”⁷⁵. Por un lado, Dios está más allá de la conciencia constituyente y de la objetividad constituida, y, por tanto, es “un Absoluto en un nuevo sentido supramundano, suprahumano, supratrascendental-subjetivo”⁷⁶. Por el otro, la comunidad trascendental se orienta a un polo en virtud del cual, en el terreno teórico, se realiza la comunidad de la verdad, y, en el terreno práctico, se realiza la comunidad del amor ético. Un principio de perfección asegura el desarrollo de la razón en la humanidad, no mediante una imposición externa, sino de tal modo que la mónada individual se encuentra “motivada”⁷⁷ para orientarse según el telos. Husserl se refiere a un Dios que “habla en nosotros” a través de las decisiones que remiten a lo Infinito de modo que sigo “mi camino hacia lo infinito, el cual me testimonia (*bezeugt*), en cada paso, que aquí marchó correctamente, y en cada paso en falso que aquí marchó ciega y falsamente en mi interior, que aquí hago lo que no es asunto mío”⁷⁸. El camino que transito me testimonia esa voluntad universal, es decir, yo que lo recorro la atestigo en tanto soy para el otro en la comunidad del amor. Aparece también el tema de la voz divina que habla en nosotros en relación con la intersubjetividad, de modo que, así como la responsabilidad levinasiana por el otro testimonia lo Infinito, el camino en que marchó entrelazado con el prójimo en el amor testimonia mi acercamiento a Dios como polo: “Todos los caminos correctos conducen en mí, pero en mí a través de mis co-yoes (*Mit-Ich*), con los cuales soy inseparablemente yo, este yo, a Dios, [...] pero no como caminos separados y convergentes en un punto, sino en una indescriptible compenetración (*unbeschreibbare Durchdringung*): el camino del prójimo en la medida en que es el camino correcto, pertenece en cierto modo también a mi camino de un modo totalmente esencial; [...]”⁷⁹. Así, el todo de mónadas “se encuentra en el proceso de un acrecentamiento al infinito”, es decir, en un “proceso de desarrollo ascendente” en que cada mónada tiene “participación en el proceso de autorrealización de la Divinidad”⁸⁰. En tanto ideal de perfección, Dios deja su huella en la intersubjetividad al impulsarla y conducirla, y, al hacer lo mejor posible en cada circunstancia, la subjetividad da testimonio de la entelequia que la guía en un acrecentamiento infinito que evoca la in-finición de Levinas.

⁷⁰ E. Levinas, *Autrement qu'être*, p. 192.

⁷¹ *Ibid.*, p. 193.

⁷² *Ibid.*, p. 189.

⁷³ *Ibid.*, p. 187.

⁷⁴ Emmanuel Levinas, *Les imprévus de l'histoire*, Cognac, Fata Morgana, 1994, p. 153 s.

⁷⁵ Hua XV, 381.

⁷⁶ Edmund Husserl, Ms. E III 4, 36b. Citado por Alwin Diemer, *Edmund Husserl*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1956, p. 375 s.

⁷⁷ Cf. Hua VIII, 258; XV, 669.

⁷⁸ Edmund Husserl, Ms. K III 2, Tr. 106. Citado por A. Diemer, op. cit., p. 377.

⁷⁹ Edmund Husserl, Ms. K III 2, Tr. 106. Citado por A. Diemer, op. cit., p. 377 s.

⁸⁰ Hua XV, 610.

7. La ampliación de horizontes

Temas fundamentales de la fenomenología experimentan una modificación según los niveles del análisis intencional de acuerdo con un “progresivo poner-en-juego” (progressives In-Spiel-setzen) que tiene su reverso en una “desestratificación regresiva” (regressive Abschichtung)⁸¹. Mientras que el primer proceso implica “progreso en la concreción”, el segundo busca “un núcleo del mundo que se ha de obtener por abstracción”⁸². La tarea esencial de la reflexión fenomenológico-trascendental es poner de manifiesto las “mediaciones profundamente ocultas de la implicación intencional”⁸³ porque 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”⁸⁴. La reflexión no permanece encerrada en sus datos iniciales, y, en su proceso de explicitación, la experiencia temporal de la propia conciencia y la experiencia del prójimo más inmediato se abren a nuevas modalidades en las que se conjugan en la experiencia de un tiempo histórico y en la pertenencia a una generatividad que se escalona en diversos niveles. Un sistema de estratificaciones enriquece el modo inicial de considerar la correlación intencional entre el mundo y la conciencia, es decir, el tema fundamental de la fenomenología husserliana: “El horizonte tiene en sí horizontes, en una cierta gradación de la relativa mediatez e inmediatez”⁸⁵. En este desenvolvimiento, los análisis de niveles precedentes quedan incorporados a los de niveles subsiguientes sin que su validez desaparezca por medio de esta inclusión y sin que puedan dar cuenta por sí mismos de las mediaciones que sobrevienen. En un movimiento de ampliación de la horizonticidad, cada uno de los niveles de mayor determinación se apoya en el predelineamiento anticipador del anterior, y cada configuración parcial está incluida en o abarcada por una configuración más amplia pero concéntrica en tanto se desvela también a partir de cada subjetividad. Husserl alude a este problema cuando se refiere a “la articulación del horizonte total” como “tema de difíciles análisis intencionales estructurales”⁸⁶.

La fenomenología posthusserliana se orienta, también en un movimiento de ampliación de horizontes, hacia una esfera preintencional sobre la que el fundador de la fenomenología ya había proporcionado múltiples indicios. Merleau-Ponty pone de relieve la preexistencia del ser natural al que caracteriza como “un horizonte del que estamos ya muy lejos”⁸⁷, y al que identifica con el *Vorsein* o *preser* de Husserl, es decir, una dimensión de experiencia indiferenciada, carente de la distinción entre el yo y lo extraño al yo, fuertemente condicionada por instintos y atravesada por una tonalidad afectiva⁸⁸. Además, insiste en que esta cuestión no es desligable de otros problemas: “El tema de la naturaleza no es un tema numéricamente distinto. Hay un tema único de la filosofía: el *nexus*, el *vinculum*. ‘Naturaleza’-‘Hombre’-‘Dios’. La naturaleza como hoja del ser, y los problemas de la filosofía como concéntricos”⁸⁹. Merleau-Ponty menciona como problema la “explicitación de lo que quiere decir ser-natural o ser naturalmente, contando con el ser-hombre y la ontología de Dios”⁹⁰. Hemos encontrado estos problemas concéntricos al hacer girar el tema de la naturaleza primordial, junto con

⁸¹ HuaMat VIII, 87.

⁸² Hua XV, 138; VI, 136.

⁸³ Hua VIII, 123. Cf. Hua VI, 248.

⁸⁴ Hua VIII, 175.

⁸⁵ Hua XXXIX, 361.

⁸⁶ Hua XV, 408.

⁸⁷ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours 1952-1960*, p. 110.

⁸⁸ Cf. M. Merleau-Ponty, *La nature*, p. 267. Dan Zahavi señala que, “si bien Husserl insiste en que la subjetividad es una condición de posibilidad de la manifestación, aparentemente no piensa 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” (Dan Zahavi, “Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal”, en Ted Toadvine y Lester Embree (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl, Contributions to Phenomenology* 45, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 13. También son pertinentes, en relación con el tema de lo extraño al yo, las consideraciones sobre la prioridad gnoseológica de la conciencia y la doble relación ontológica recíproca de condicionamiento e inderivabilidad entre la conciencia y el cuerpo propio, esto es, la naturaleza. Cf. Elisabeth Ströker, *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, pp. 168-171. Es el problema para la constitución trascendental de un “resto no soluble analíticamente” (Elisabeth Ströker, *Phänomenologische Studien*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, p. 73).

⁸⁹ *Ibid.*, p. 265. Cf. p. 277.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 267.

los de una particular generatividad trascendental y un pacto nunca comenzado con el otro, en torno del tema de lo inmemorial. Henry analiza una dimensión que no deja de presentar analogías con el *Vorsein* en tanto dimensión de una experiencia en la que no se ha introducido todavía la intencionalidad⁹¹. Por su parte, Levinas afirma que Husserl ha introducido una novedad que queda como una adquisición permanente. Se trata de la explicitación de dimensiones de sentido siempre nuevas que resultan esenciales para el sentido del tema del cual se ha partido porque el acceso a ellas “nos revela todo un paisaje de horizontes que han sido olvidados y con los cuales lo que se muestra ya no tiene el sentido que tenía cuando estábamos directamente dirigidos a él”⁹². Y añade: “[...] se abren dimensiones nuevas, esenciales al sentido pensado. Todos aquellos que piensan así y buscan estas dimensiones para encontrar este sentido hacen fenomenología”⁹³. Por eso puede afirmar también: “Nuestra presentación de nociones [...] [s]igue fiel al análisis intencional en la medida en que este significa la restitución de las nociones al horizonte de su *apparoir*, horizonte desconocido, olvidado o desplazado en la ostensión del objeto [...]”⁹⁴.

⁹¹ Anticipaciones de Husserl respecto de estas posiciones de Henry se encuentran en su reconducción de la religión a la evidencia de la fe de modo que la validez del concepto de Dios “sea experienciada como una ligazón interior absoluta (*innere absolute Bindung*)” (Hua VI, 335), y en sus referencias, en los Manuscritos del Grupo C (HuaM VIII), a la “autoafección” (185, 193, 365), a un “pre-sentir” o “protosentir” o “sentimiento vital” universal horizontal (273, 335, 362), a “una totalidad indiferenciada de la hyle” (225 s.) y a una prototemporalización en la que aún no entran en escena intenciones temporales en sentido propio: “¿Qué clase de ‘intencionalidad’ es esta que circula bajo la bandera de la ‘retención’? ¿Es propiamente una intencionalidad? Un constante uno-en-otro de la modificación, del de <...>, de, etc., tengo yo; pero falta sin embargo la auténtica intencionalidad” (122).

⁹² Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 140.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid., p. 230 s.

PRIMERA RÉPLICA

GENERATIVIDAD Y TIEMPO HISTÓRICO. RÉPLICA A WALTON

María Dolores Illescas

Más que una réplica propiamente dicha a la magnífica exposición de motivos y problemas en torno a la temporalidad, historicidad y generatividad, presentada por el Dr. Walton, y sobre el fondo de lo por él expuesto, quisiera simplemente fijarme en un par de cuestiones que a mi entender revisten un interés especial. Se trata, sobre todo, de la recuperación de la especificidad del tiempo histórico, que entre sus rasgos más fundamentales, más básicos, supone una cierta mundanización, a la que implica de manera necesaria, por mucho que también se constituya como un tiempo comunitario en el que convergen o concuerdan los tiempos propios (inmanentes) de múltiples sujetos, y asimismo pueda considerarse como una formación espiritual de todos ellos. Del reconocimiento de dicha mundanización, inherente al sentido mismo de la historia, habrá de seguirse una nueva consideración tocante a la relación entre lo trascendental y lo empírico, problemática la cual se pone de manifiesto con toda claridad desde la dimensión abierta por la fenomenología generativa.

En relación con lo anterior, la segunda cuestión que quisiera subrayar se refiere precisamente a la desembocadura de la fenomenología genética en lo que bien podría considerarse como fenomenología generativa, que a su vez tiende puentes desde el proceso de sucesión de las generaciones, al ámbito de la historia y de la vida colectiva. Me refiero, más concretamente, al papel clave que en el mencionado proceso de tránsito juegan las experiencias del propio nacimiento, envejecimiento y muerte, y el sentido generativo que ellas conllevan (sin olvidar que el mismo Husserl considera tales experiencias como esenciales, y no meramente accidentales, para la constitución del mundo).

I. La especificidad del tiempo histórico. Consideraciones preliminares

En un interesante artículo,¹ Georg Simmel, un original pensador contemporáneo y amigo de Husserl, plantea que un contenido de realidad puede considerarse propiamente histórico cuando lo sabemos inserto en un lugar determinado en el marco de nuestro sistema temporal, organizado este último merced al calendario. Es decir, para Simmel, aquello que detenta el carácter de histórico no lo hace por el mero hecho de haber existido en algún tiempo, sino por habersele adscrito una determinada posición en el tiempo objetivo. A diferencia de la mera fantasía, que puede ubicarse sin mayor problema en cualquier tiempo, el suceso propiamente histórico cobra justamente tal carácter al situarse en un lugar temporal preciso. Ello ocurre porque, a fin de cuentas, el tiempo histórico es la forma misma de la realidad que aspiramos a comprender.² Y, sin embargo, la determinación del lugar temporal que habría de corresponderle, es obra de la comprensión, la cual rige exclusivamente para el contenido ideal (recogido en conceptos concretos) que de tales acontecimientos podemos abstraer e inteligir.

Ciertamente, la comprensión tiene por tarea propia el esclarecimiento de la conexión que se da al interior de un conjunto de sucesos o procesos, formando todos ellos un todo unitario en el cual se condicionan mutuamente. Ahora bien, en el establecimiento de la serie de relaciones que se dan entre dichos

¹ “El problema del tiempo histórico”, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Trad. Salvador Mas. Barcelona: Península (Colección “Historia, Ciencia, Sociedad” n° 198), 1998, 2ª ed., 77-91.

² Cabe recordar aquí que también Husserl plantea que los objetos a los que se refieren las vivencias de la fantasía no tienen ningún nexo temporal efectivo ni con los objetos de percepción ni entre sí y, por consiguiente, tampoco se sostienen sobre una posible unidad intuitiva que se basara en tal nexo, lo que en cambio sí ocurre cuando se trata de los objetos efectivamente percibidos o perceptibles. Esto se debe a que los objetos de la fantasía (que no son, finalmente, sino modificaciones no-ponentes de los objetos percibidos), carecen de la posición temporal absoluta, del tiempo efectivamente real, que da cuenta de la individuación de los objetos. La fantasía no nos ofrece, en efecto, ningunas posiciones que admitan identificarse en el sentido de algo dado “en persona” y puedan distinguirse conforme a ello, por lo cual nos las vemos aquí, a lo más, con un “cuasi-tiempo” (objetivo). De manera que en la esencia de dos fantasías distintas, cualesquiera que éstas sean, no está implicada la exigencia de unificación en un único mundo fantástico, ni las fantasías separadas tienen *a priori* ningún vínculo necesario que las conecte (sobre este tema véanse los párrafos 39 y 40 de *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Redacción y edición de Ludwig Landgrebe. Trad. Jas Reuter. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1980).

elementos, ocupa un lugar decisivo la relación de antecedente y consecuente, pero tal tejido de interrelaciones se comprende en el fondo, señala Simmel, independientemente de en qué lugar de nuestra cronología se encuentre todo el grupo (considerado entonces como un complejo temporal cerrado que podríamos “mover” de lugar); tal cosa ocurre, por ejemplo, en un experimento científico, donde la relación entre sus factores componentes nada tiene que ver con la fecha específica en la que dicho experimento fuera efectuado. De manera que cuando ganamos el establecimiento de una relación entre los contenidos históricos encuadrados en un conjunto, la determinación de los lugares temporales relativos de cada uno de estos elementos en el todo del que se trate (por ejemplo, la expansión del cristianismo en el mundo de la antigüedad tardía), tiene su origen en los puros contenidos objetivos (en el ejemplo anterior se trataría de los factores explicativos de los que echamos mano para dar cuenta de tal expansión) y, por consecuencia, tales contenidos objetivos permanecen en realidad indiferentes al lugar temporal externo y absoluto (de manera que bien pudiéramos “mover” tal conjunto unos mil años antes y no por eso se alteraría la relación que hemos establecido entre sus elementos componentes).³

Ahora bien, no es sino al ubicar un grupo concreto de sucesos al seno del todo que conforma el acontecer global de lo que sabemos ha acontecido históricamente (y ello abarca la globalidad entera de los contenidos explorables históricamente), que ya no podrá ser posible mover tranquilamente de su “lugar temporal” uno u otro suceso concreto, pues entonces todo el acontecer histórico habrá quedado ordenado fijamente en una serie de la que siempre se podrá determinar el “antes de...” y el “después de...”. Así, un contenido puede ser considerado como histórico cuando se fija unívocamente en un lugar temporal a partir de razones objetivas, es decir, cuando se temporaliza el contenido del que se trate sobre la base del atemporal comprender.⁴ Es claro que semejante temporalización sólo puede significar aquí la fijación a un lugar temporal determinado (mientras que el comprender como tal sólo puede señalar hacia la determinabilidad relativa en el interior del tiempo, pero no a la colocación efectiva en el tiempo en general). Pero lo más importante es que con esta determinación de un contenido como histórico, por medio de la fijación en un lugar temporal determinado, aparece colocado en el lugar que le corresponde el carácter de la individualidad:

Sólo el punto temporal, que se fija entre todo lo que le antecede y todo lo que le sigue, da al contenido histórico el carácter por el que aquí preguntamos. Pues por vez primera, de este modo, toma parte en la única irrepetibilidad absoluta que nos es conocida, precisamente la de la totalidad del proceso del mundo (no importa lo imperfectamente que nuestro conocimiento efectúe la asignación en relación a esta totalidad).⁵

En efecto, sólo un punto temporal determinado, fijado significativamente por su antes y su después, puede ser el portador de la unicidad histórica en el sentido de que, para determinar inequívocamente su contenido, debe aquél ser inequívocamente individual. Pero en todo ello hay que subrayar que dicho punto temporal ha quedado fijado significativamente por su antes y su después, esto es, en su principio mismo, por la totalidad del transcurso del mundo en general. El tiempo histórico supone, pues, la adscripción del acontecer propiamente humano al tiempo del mundo.

I.1. Un aporte decisivo de Paul Ricoeur respecto del tiempo histórico

En una línea de pensamiento muy similar a la anterior, se sitúa la conocida propuesta ricoeuriana respecto del tiempo histórico como una suerte de mediador entre el tiempo inmanente, el tiempo de la vida propia, y el tiempo del mundo.

En el tiempo del calendario tenemos ya una estructura de mediación entre, por un lado, el tiempo cósmico en el que el tiempo de las sociedades y su devenir se inscribe sobre la base de conocimientos astronómicos, y, por otra parte, la experiencia humana a la que organiza sobre la base de acontecimientos considerados como decisivos (como puede ser, por ejemplo, el nacimiento –o la muerte– de un determinado personaje, etc.). Acontecimientos que pertenecen a la memoria colectiva y cuya apropiación y reapropiación tienen lugar sobre la base de celebraciones conmemorativas que pautan la vida social.

Sin duda, el tiempo histórico, sin igualarse en modo alguno, al tiempo cósmico, es más vasto que el tiempo de los simples mortales, pues se trata del tiempo de los pueblos y sociedades determinado o, mejor,

³ Simmel. *Art. cit.*, p. 81.

⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁵ *Ibid.*, pp. 82-83.

articulado según una serie de puntos fijos señalados calendáricamente, lo cual permite la organización de la memoria de tales sociedades. Se crea con ello una transición entre las vidas individuales y sus temporalizaciones respectivas, sus tiempos vividos, por así decirlo, y el tiempo de la comunidad a la que todas ellas pertenecen, pero también entre los tiempos que son propios de la vida comunitaria, y el transcurso unitario del mundo.

Entre el tiempo vivido y el tiempo cósmico se encabalga, así, un “tercer tiempo” que, sin reducirse a ninguno de los dos anteriores, participa sin embargo de sus respectivas cualidades. A semejanza del tiempo físico, entendido como un continuo uniforme, infinito, lineal, divisible en segmentos a voluntad y que suele asociarse al movimiento y la causalidad, el tiempo del calendario entraña la mensurabilidad, es decir, la posibilidad de hacer corresponder números a los intervalos iguales del tiempo, a su vez puestos en relación con la recurrencia de ciertos fenómenos naturales (preferentemente de índole astronómica). Pero también el tiempo calendárico comparte con el presente-presencia desde el que se inaugura nuestra perspectiva sobre el pasado y el futuro (y que por ello mismo no puede reducirse a un instante cualquiera), la noción de un “momento axial” (que marca el inicio de una era) y opera como el punto-cero del cómputo, quedando señalado por algún acontecimiento verdaderamente decisivo, desde el cual todo otro acontecimiento cobra una nueva significación, a la vez que una cierta posición en el tiempo, indicada ahora por la distancia que guarda con él.⁶ Y esto vale tanto para los acontecimientos de la vida interpersonal como para los de la propia vida, todos los cuales reciben una situación respecto de los acontecimientos dados, y con ello su inserción en un tiempo que cobra ya la significación de histórico.

En este último se darían la mano, entonces, la cosmologización del tiempo vivido y la humanización del tiempo cósmico con toda su inmensidad.

Otra noción que pertenece a la práctica histórica y que también ofrece la posibilidad de funcionar como un puente entre el tiempo de la vida psíquica y el tiempo del mundo, es la que recoge la experiencia de la sucesión de las generaciones. Idea la cual resulta de suma importancia porque con ella se tiene la base para acceder de una u otra manera a la continuidad histórica, con el ritmo que le imprime el entrelazo de tradición e innovación.⁷ Pero también con ella se expresa el anclaje de la tarea ético-política del hombre en la sucesión de los ciclos del nacimiento, la edad reproductiva, el envejecimiento y la muerte, y con ellos, el constante reemplazo de los muertos por los vivos o, por decirlo de otra forma, la compensación de la muerte por la vida que se despliega, a despecho suyo, en un tiempo público que inevitablemente la rebasa.

Así, por ejemplo, en el caso del antepasado que narra sus experiencias a sus descendientes, su memoria nutre la de éstos, intersectándose su tiempo con el de ellos, así sea sólo en forma parcial en un presente compartido. Pero lo importante aquí es que en esto se alcanza a formar el puente que dará paso de la memoria individual al pasado histórico que la precede y está asimismo llamado a rebasarla en una eficacia que puede alcanzar un porvenir más lejano.

En cuanto a la noción complementaria de la “pertenencia a la misma generación”, ello supone, puntualiza Ricoeur, el haber estado expuesto a las mismas influencias, marcado por los mismos acontecimientos y cambios; así como también el haber ejercido una cierta influencia sobre la generación siguiente, etc. Todo lo cual presta a las vidas de quienes pertenecen a esta generación una cierta orientación, un cierto “estilo” peculiar, una determinada eficacia en la formación o transformación de tendencias históricas e intenciones directrices que inauguran un determinado futuro. Con lo anterior se apunta, pues, a una común experiencia del mundo y en ello mismo a la también comunidad tanto de tiempo como de espacio. Misma que, en la ampliación de las series de interacciones e interconexiones sociales, dará lugar al círculo más amplio pero anónimo de los contemporáneos. Anonimidad que se mantiene y extiende en la serie de mediaciones que conectan a los contemporáneos con sus predecesores y sucesores.⁸

Mas lo importante aquí es advertir que en todo lo anterior se reitera, bajo diversas modalidades, la reinscripción (según Ricoeur se trataría de una suerte de “grafía”) del tiempo vivido en el tiempo del mundo, lo que da lugar al plano específico del tiempo de la historia. Ciertamente, las reflexiones anteriores quedan enmarcadas por las bien conocidas tesis ricoeurianas acerca de que el tiempo cobra una significación antropológica en la medida precisa en que puede ser articulado en una narración, lo cual es ante todo una

⁶ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración. Vol III. El tiempo narrado*. Trad. Agustín Neira. México: Siglo Veintiuno Editores, 1996, p. 788-789.

⁷ *Ibid.*, p. 792.

⁸ *Ibid.* (Ricoeur), p. 796 y ss. Es claro que el filósofo francés hace aquí referencia a la sociología fenomenológica de Alfred Schutz, que es quien mejor ha estudiado las relaciones entre generaciones que se suceden y la temporalidad comunitaria que depende de esto.

práctica, pues la reflexión pura sobre el tiempo, según él, queda lastrada por su carácter inevitablemente aporético, etc. Sin seguirlo en todo ello,⁹ por ahora retendré únicamente el carácter mediador del tiempo histórico arriba señalado. Y es, me parece, desde la mismísima fenomenología husserliana, en su capítulo dedicado a la generatividad, que esta cuestión puede ser abordada con una mayor hondura; como también se aclara aquella otra que atañe al tránsito de la fenomenología genética (abocada al análisis de los procesos de autotemporalización del individuo e incluso de la intersubjetividad inmediata), a la fenomenología que toma por tema a la vida colectiva y a la historia.

II. El tiempo histórico, entre el tiempo intersubjetivo y el tiempo del mundo. La perspectiva husserliana

Ciertamente, desde el marco ofrecido por la fenomenología genética, desarrollado sobre todo en los años de 1917-1929, el filósofo moravo había planteado el tránsito de la temporalización originaria (considerada a nivel del individuo), esto es, del proceso de génesis y desarrollo unitario de su vida singular y única, a la consideración de las relaciones interindividuales o interpersonales, basadas en la reciprocidad de la relación “yo-otro yo”, donde ocupa un lugar de suma importancia el proceso de empatía, ya sea directa o indirecta. Sin embargo, todo ello debía dar paso en la década de los 30 a la consideración de las distintas configuraciones en la constitución de sentido cuya articulación se inscribe decididamente en el terreno de lo histórico. Con ello se plantean, de entrada, al menos dos cuestiones: ¿cómo pasar del ámbito propio del individuo que emerge como tal de su proceso de temporalización y autotemporalización originario, al de la historia, que tiene su propio tiempo, sus propios ritmos, y que cuenta como uno de sus rasgos característicos a la anonimidad? Es decir, tocante a los puntos clave en el tránsito de la fenomenología genética a los temas propiamente generativos, mencionados ya por el Dr. Walton, ¿no sería conveniente precisarlos un poco más, particularmente en lo tocante al sentido generativo del nacimiento y la muerte? Pero, sobre todo, ¿qué ocurre concretamente con la relación entre lo empírico y lo trascendental, dado que uno no puede realmente concebirse como ajeno a la historia, como si pudiera sobrevolarla, y una historia desmundanizada es realmente inconcebible? Para mejor abordar la discusión sobre estas cuestiones tal vez fuera oportuno recordar algunos puntos clave que nos pongan en el camino del reconocimiento sin ambages de la especificidad del tiempo histórico frente al tiempo cósmico y el tiempo vivido o inmanente.

Es bien sabido que, en el pensamiento husserliano, el tiempo inmanente que inhiere necesariamente en la vida de conciencia se distingue del tiempo objetivo o cósmico precisamente porque “desde” él se constituye todo sentido que este último pudiera cobrar. Estos dos tiempos son distintos, no se confunden, y sin embargo señala el fenomenólogo en repetidas ocasiones que “coinciden punto por punto”, “encajan uno en otro” en íntima correspondencia e incluso se resuelven en uno, “son [*a priori*] un único orden de tiempo”.¹⁰

Ciertamente, el mundo que para mí existe se halla referido a mi vida de conciencia como manifestado en ella. Pero hay que notar también, señala Husserl, que en esta misma vida experimento una temporalización inmanente y tengo en ella, en primer lugar, el presente de la propia vida, lo cual también significa, el presente de mi real humanidad en el mundo.¹¹ A lo cual ha de añadirse en seguida que yo sólo puedo constituirme como un ser humano en medio de otros hombres, de manera que no puedo decirme propiamente “yo” si no es en medio de un nosotros.¹²

⁹ En particular, me parece muy discutible el carácter aporético atribuido, un tanto apresuradamente, a la fenomenología del tiempo husserliano. Un análisis más cercano y completo de la obra del gran pensador moravo pone en entredicho este supuesto carácter, pero el desarrollo de esta problemática deberá aguardar a otro momento.

¹⁰ Edmund Husserl. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Trad. Antonio Ziriñ Quijano. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1997, párrafos 44, subinciso “c”, p.224 y párrafo 52, p. 251 (en adelante citado como Ideas II).

¹¹ *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Herausgegeben von Dieter Lohmar. Husserliana Materialien. Band VIII. Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2006 (en adelante citado como *Hua. Materialien VIII*). Texto N° 90, pp. 390-391.

¹² Así pues, “A la aprehensión del hombre (en el sentido espiritual) en referencia a mí mismo, llego mediante la comprensión de los otros, a saber, en la medida en que no solamente los comprendo como miembros centrales para el mundo circundante restante, sino también para mi cuerpo, que para ellos es objeto circunmundano. Precisamente por ello los comprendo como aprehendiéndome a mí mismo de modo similar a como yo los aprehendo; aprehendiéndome, pues, como hombre social, como unidad comprensiva de cuerpo y espíritu. Ahí yace una identificación entre el yo que encuentro en la inspección directa (como yo, que tengo enfrente mi cuerpo), y el yo de la representación ajena de mí, el yo que el otro, en actos que yo por mi parte le asigno al otro, puede comprender y poner a una con mi cuerpo como el representativamente ‘externo’ a él. La representación comprensiva que otros tienen o pueden tener de mí me sirve para aprehenderme a mí mismo como ‘hombre’ social, o sea, aprehenderme de manera enteramente distinta que en la inspección directamente captante. Mediante esta especie de aprehensión complicadamente construida me dispongo en el

En efecto, el presente del mundo existente se sitúa o, mejor, se temporaliza para mí “en” o “desde” mi propio presente monádico¹³ (como ocurre a la vez para cada uno). De modo que dicho presente mundano queda ubicado originalmente en la forma de un presente que pertenece directamente a mi subjetividad concreta. Así, yo, que me encuentro a mí misma (o en su caso a mí mismo) como ser humano, encuentro al mundo y también tengo recuerdos humanos de él, a través de los cuales puedo percatarme incluso del pasado propio del mundo. Pero al tomar en cuenta mi entero campo de experiencia, encuentro que este horizonte en su potencialidad remite indefectiblemente al co-presente de los otros hombres, a la posibilidad de lo actualmente comunitario. Y, con ello, que cada presente del mundo es experimentado idénticamente por todo sujeto en medio del “nosotros”, o bien, que transparece en el ser presentes unos para otros.

De manera que si el mundo siempre se me presenta como existiendo a través de su propio transcurso temporal, el cual se constituye para mí (la –o en su caso el– que experimenta) como una constante unidad o como la forma misma del mundo (puesto que éste es dado necesariamente bajo tal forma), y como esta dación a mi propio ser apunta necesariamente a un “nosotros”, bien podría abstraer de dicho modo de darse (aunque fuera solamente en sus rasgos más fundamentales), cómo los que son otros para mí y co-presentes conmigo, efectúan también la experiencia del mundo. El mundo cobra entonces, para mí, el sentido de un mundo accesible para todos –y con ello su propio tiempo–.¹⁴

Lo anterior también supone, y esto es lo que quisiera subrayar ahora, que la constitución de cada mónada exige su “naturalización”, pues al constituirse cada yo monádico inmediata y necesariamente en tanto yo psíquico y concreto, con su propia vida singular y sus habitualidades, va con ello el ser psique del único cuerpo propio de esta psique y con ello la temporalización de la misma en la espacio-temporalidad del mundo. Con lo cual el tiempo inmanente toma, *en cierto modo*, el sentido de un proceso en dicho tiempo objetivo o cósmico,¹⁵ y esto no como algo meramente accidental, sino como indispensable en la propia constitución de cada yo concreto.

Y como, además, yo no puedo tener experiencia del otro más que en tanto lo experimento justo como aquel que, a su vez, me experimenta a mí, lo anterior conlleva de nueva cuenta la mundanización de ambos, el otro y yo, en tanto encarnados y co-partícipes del mundo humano y natural, de modo que si bien su cuerpo físico-vivo se encuentra en mi campo perceptivo, también el mío se halla en el suyo, etc. Como es bien sabido, en tal experiencia perceptiva se apoya la posibilidad de alcanzar una cierta *apresentación* (*Appräsentation*)¹⁶ de la vida de conciencia del otro, que me es y permanece extraña. Entonces puedo decir que yo, como siendo presente concreto, viviente y fluyente, tengo en mí su presente en tanto co-presente *re*-presentado; pero también él, como yo mismo, me tiene constituido en su presente viviente en el modo del co-presente.¹⁷ Los otros sujetos-yo existentes con sus mundos primordiales aparecen así como mis co-valentes, con lo cual se efectúa un complejo proceso de síntesis de nuestras respectivas primordialidades (o esferas de experiencia propia, directamente vivida). Pero lo que esto significa es, sobre todo, que ser con los otros es indisoluble de mi ser-para-mí en mi mismo presente viviente. Y este co-presente de los otros es fundante para el presente mundano, presupuesto para el sentido que pueda cobrar toda temporalidad del mundo.¹⁸

conglomerado de la humanidad, o forjo más bien la posibilidad constitutiva para la unidad de este ‘conglomerado’. Ahora por vez primera soy propiamente yo frente al otro y puedo ahora decir ‘nosotros’; y ahora también llego por primerísima vez a ser ‘yo’ y el otro precisamente otro; ‘nosotros’ somos hombres, de la misma especie unos y otros, capacitados como hombres para entrar en trato unos con otros y contraer enlaces humanos” (*Ideas* II, parágrafo 56, subinciso “h”, pp. 289-290; el subrayado es mío).

¹³ Por “mónada” se entiende la vida de conciencia del *ego* tomado en su plena concreción, es decir, como aquel polo idéntico de todos sus actos y sustrato de sus habitualidades que, precisamente a través de la multiformidad de su vida intencional (con toda la variedad de objetos de distinta índole mentados en ella), se concreta y singulariza. Véase al respecto, *Meditaciones cartesianas*. Trad. de José Gaos y Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1996 (en adelante citado como *MC*), parágrafo 33, p.122.

¹⁴ *Hua Materialen VIII*, Texto Nr. 93, 415-416.

¹⁵ Husserl. *Gesammelte Werke-Husserliana*, vol. XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Dritter Teil: 1929-1935. Herausgegeben von Iso Kern. Den Haag. Martinus Nijhoff, 1973 (en adelante citado como *Hua XV*). Texto n° 36, p. 639.

¹⁶ Por “apresentación” (o apercepción analógica) se entiende una especie de experiencia (*re*-presentativa) que da lo que del otro es inaccesible en originariedad (su vida de conciencia) aunque necesariamente entretrejida con una presentación originaria (la percepción de “su” cuerpo físico en cuanto fragmento de la naturaleza). *Quinta MC*, parágrafo 52, p. 177.

¹⁷ *Hua. Materialen VIII*. Texto N°. 13, p.56.

¹⁸ *Ibid.*, p. 57.

Soy siempre en referencia a los otros, de manera que mi “haber” constituido bajo el título de mundo,¹⁹ es el mismo haber de la intersubjetividad fluyente; es decir, el mundo es “haber” en la intersubjetividad originaria. A cada una de las mónadas en comunidad pertenece en su vida misma –y por tanto en su temporalidad trascendental, en el tiempo único de cada corriente concencial singular–, siempre uno y el mismo mundo, con el mismo tiempo objetivo constituido. De manera que el yo necesariamente llega a ser tal en una comunidad abierta de todas las personas y teniendo como su correlato al mundo,²⁰ que en tanto mundo empírico comunitario no se da sino como una unidad que se va troquelando y corrigiendo, aunque siempre de manera relativa, abierta a lo infinito.

Tenemos, pues, la comunidad de mónadas que, viviendo en un peculiarísimo “uno en otro” (*Ineinander*), se manifiestan como constituyentes de un mismo mundo objetivo a través de la *re*-presentación de los modos actuales y potenciales de la empatía. Si consideramos tal uno-en-otro monádico actual como siendo *en el mundo*, encontraremos sin duda un cierto proceso de génesis monádica, un originarse y pasar de las mónadas, *que nacen y mueren*. A la duración de la vida del “alma” en el tiempo del mundo corresponde (parcialmente) la duración de la vida de otras mónadas. Se comprende que consideramos aquí al yo desde una perspectiva intermonádica, y por ende su duración de vida juntamente con la de las otras mónadas también en el tiempo del mundo, ya sea bajo el modo de la simultaneidad, total o parcial, ya bajo el de la sucesión, dado que la co-humanidad en cuyo marco experimento al mundo y a los otros como a mí mismo en tanto seres humanos, es también conexión generativa que se desplegará luego al nivel de los contemporáneos, los antecesores y sucesores.

Indudablemente, cada mónada existente tiene en sí misma y en comunidad con las para sí constituidas mónadas mundanas, su génesis “personal” como un yo monádico concreto y singular que desarrolla sus posibilidades, sus habitualidades, y que, en suma, va erigiendo en todo ello su ser propiamente personal. Cada mónada en su corriente de vida trascendental tiene, por tanto –en este sentido–, comienzo y fin, un trayecto de vida en el tiempo trascendental intermonádico.²¹ Y sin embargo, a través de este constante cambio monádico se mantiene un general “uno en otro-uno con otro”, es decir, un idéntico y permanente “organismo monádico” o, mejor dicho, un presente intersubjetivo o comunitario de las mónadas, que conserva intencionalmente el pasado monádico general (de todas las mónadas) y donde su futuro es a la vez prefigurado. Y justamente en este proceso se constituye el mundo puesto que en él las mónadas mismas se “realizan” (es decir, son constituidas como mundanas).²²

De lo anterior se desprende que el mundo es para los hombres, es decir, para su inmanencia, “infinito” temporalmente, en indirecta marea generativa, ya que su temporalización avanza a través de las infinitas temporalizaciones que van de mí hacia los otros y a los otros de los otros, y en las cuales se manifiesta siempre como siendo temporalmente. Mas en ello se pone también de manifiesto que el mundo, con toda su temporalidad objetiva, no es nada sino para (o “desde”) el presente viviente, y por eso es y permanece

¹⁹ En el parágrafo 33 de la cuarta de las MC Husserl afirma lo siguiente: “En cuanto ego, yo tengo un mundo circundante, ‘existente para mí’ perpetuamente, y en él objetos como ‘existentes para mí’, a saber, ya como conocidos para mí con una organización permanente, ya sólo anticipados como cognoscibles. Los primeros, los existentes para mí en el primer sentido, son de adquisición primitiva, de la explicitación de lo al pronto nunca divisado en intuiciones particulares. De esta manera se constituye en mi actividad sintética el objeto en la forma de sentido explícito: ‘lo idéntico de sus variadas propiedades’; o sea, el objeto como idéntico consigo mismo, como lo que se determina en sus variadas propiedades. Esta actividad mía de poner el ser y hacer su exhibición funda una habitualidad de mí yo por virtud de la cual este objeto [...] es duradera propiedad mía. Estas adquisiciones duraderas constituyen mi respectivo y conocido mundo circundante, con su horizonte de objetos desconocidos, esto es, todavía por adquirir, anticipados con esta estructura objetiva formal” (p. 122). Se comprende entonces en qué sentido puede decirse que el mundo es mi “haber”; esto es, en tanto correlato (noemático) de la serie de habitualidades o disposiciones estables de un yo que éste ha ido ganando progresivamente (conforme va viviendo) y que, por decirlo así, se han “depositado” en él, haciéndolo cada vez más capaz de vivir experiencias nuevas y crecientemente complejas. Un poco más adelante (en el parágrafo 38), el autor afirma que gracias a la génesis pasiva (aunque también a la activa) de las variadas apercepciones que persisten en una habitualidad peculiar, el yo tiene incesantemente un contorno de “objetos”, un horizonte predelineado de lo que puede experimentar. A la auto-conservación de un yo que constituye su identidad unitaria y concreta a través de una multiplicidad de tomas de posición que permanecen (esto es, a sus habitualidades), ha de corresponder, entonces, la constitución de un mundo unitario, estable y duradero, un mundo objetivo que permanece conservado como el horizonte, siempre familiar, siempre “ya ahí”, desde el cual aparece todo objeto que se percibe o puede percibirse. Por otra parte, de la idea de este “haber” en la intersubjetividad originaria, habrá de derivar un poco más tarde la idea de la serie de habitualidades interconectadas que forman las tradiciones que articulan la vida comunitaria.

²⁰ Puesto que el yo personal es el yo que es consciente como sí mismo y en este sentido constituido para mí; se trataría, pues de una auto-objetivación en la que el yo se aprehende a sí mismo como parte de un mundo humano personal e interpersonal, por lo cual habrá que distinguirlo del yo descubierto al adoptar la actitud trascendental, pues este último es aquel que efectúa precisamente esta auto-objetivación.

²¹ Véase al respecto, *Hua Materialen VIII*, Texto N.º. 7, p. 22. También el Texto N.º. 83, p. 369.

²² *Ibid.* Texto N.º 83, p. 369.

presente para el co-presente de todos nosotros (que se da de acuerdo a la empatía). Así, el tiempo del mundo sólo cobra su sentido como siendo presente en relación con el presente actual del sujeto, pero de un sujeto considerado en tanto originario presente fluyente en un originario y fluyente ser-unos-con-otros y teniendo o habiendo constituido mundo.²³

A esto ha de añadirse, sin embargo, que, el tiempo objetivo del mundo *también aparece como una forma de la coexistencia de las mónadas* (entendida en el más amplio sentido), como una forma de su acceso mutuo o de su misma comunidad. Lo anterior se echa de ver con toda claridad, por ejemplo, en el caso de la vida instintiva y el impulso que nos vuelca a los otros de manera inmediata y en virtud de la cual las mónadas se relacionan según la forma de la espacio-temporalidad, conforme a lo próximo y lo lejano, por grados.

Y si bien es cierto que el ser de cada mónada es en-sí y para-sí en una incomenzada (e interminable) autoconstitución en el tiempo inmanente, también lo es que el hecho de su nacimiento (y por tanto de su muerte) es en la misma inmanencia de la mónada un límite en su auto-constitución temporal-mundana (en cuanto límite en su desarrollo mundano y su ser en el mundo). De manera que con esto último tenemos una particular estructura de la mencionada autoconstitución, que tiene un comienzo y un final; es la constitución de lo mundano en el que la mónada se experimenta como viviendo en un mundo en torno, y en ello llega a ser consciente de otras mónadas y se experimenta en relación con ellas.²⁴

Entonces, si las mónadas en cuanto singulares tienen su respectivo ser y temporalidad inmanentes (y lo tienen como aquello que precisamente las individualiza), las mónadas en interrelación habrán de tener una temporalidad intermonádica, una forma de su coexistencia, que en el marco de la constitución del mundo como mónadas “realizadas” (esto es, en tanto humanas y “almas” –psiques– en el espacio-tiempo), es el tiempo mundano el cual, en el descubrimiento de la mónada como sujeto trascendental, es índice precisamente del tiempo trascendental que no es sino la forma de la coexistencia subjetiva-trascendental. De ahí que *el tiempo trascendental con el ser trascendental coincida y haya de coincidir necesariamente con el tiempo del mundo*.²⁵ De donde se desprenderá que el tiempo propiamente histórico haya de conformarse como una especie de puente que conecta y sostiene asidos a la vez al tiempo del mundo y al tiempo humano intersubjetivo, fundamentado a su vez por el originario proceso de temporalización de nuestras respectivas vidas singulares.²⁶

Cada “alma” –ante la mirada trascendental– es la realización de una mónada, siempre conforme al trayecto o duración concreta de su vida. Mas aquí hay que advertir que esta realización no es asunto de esta mónada sola, sino de la totalidad universal de ellas que son, efectivamente, unas para otras en su necesaria relación de dependencia mutua. Las mónadas tienen, pues, una comunitaria y actual experiencia del mundo en el “uno para otro” de la comunicación (por ejemplo en el intercambio de acuerdos). Y en este sentido son directamente acordes cuando tienen un mismo mundo en torno en la comunidad de la percepción. Más aún, ellas tienen una directa comunidad de vida cuando también tienen un mismo pasado recordado y un mismo futuro vital. Las mónadas son, pues, unas para otras en la unidad de un mismo mundo (y así es como se suceden directamente unas tras otras en la unidad de una misma vida comunitaria). La coexistencia de las mónadas, por tanto, sólo es posible en virtud de un mundo constituido que es el mismo para todas.²⁷

Más aún, la constitución trascendental del presente mundano conlleva necesariamente la constitución trascendental de la propia condición mundana (o “realización”) de cada sujeto singular trascendental (la mónada concreta) como mundanamente presente.²⁸ Pero esta última supone la experiencia de lo psíquico ajeno, en particular como experiencia indirecta del co-presente y con ello la coexistencia de todos lo co-humanos en mi presente. Dicha coexistencia mundana funciona, a su vez, como índice que apunta a la coexistencia trascendental de las correspondientes mónadas en un presente trascendental en el que es posible

²³ *Ibid.* Texto N° 13, p. 58.

²⁴ *Ibid.* Texto N° 46, p. 173.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ En efecto, la intersubjetividad opera en su tiempo inter-monádico constituyente y este último, que es fundado, lo es sobre la originaria temporalización del tiempo inmanente en cada sujeto singular. Con lo cual tenemos, en un nivel sintético superior al que unifica una vida individual, una suerte de temporalización de temporalizaciones monádicas, todas ellas concurrendo “a la vez”, aunque en mutua exterioridad temporal, si bien en un temporalizante llegar a ser “unos en otros”. Allí se halla, pues, una comunitarización interna tales originariedades –y a la vez, aunque en segunda línea, una síntesis que constituye la universalidad de la naturaleza (y mundo) para todos–. *Hua XV*, Texto 38, p. 668.

²⁷ *Hua Materialen VIII*, p. 175.

²⁸ Conviene recordar en este punto que, de acuerdo al pensamiento de Husserl, yo, el hombre que reflexiono sobre mí mismo, me encuentro en la reducción trascendental como el (plenamente desarrollado) yo trascendental. El yo trascendental fenomenológico es, pues, un yo del más alto grado, que *tiene pre-dados al yo natural y al fenómeno del mundo*.

(y sólo en él lo es), la unificación de tal ser “a la vez” unos con otros.²⁹ E igualmente se indica el pasado del mundo como perteneciente al pasado generativo, como trascendental unidad en la conexión de las generaciones trascendentales, todo ello en el correlativo presente del mundo asimismo co-constituido.

Es importante hacer notar aquí que, por poco que nos fijemos en la problemática hasta aquí esbozada, salta a la vista un punto verdaderamente crucial, pues los análisis husserlianos que hemos mencionado arriba se apoyan en el manejo de un cierto vaivén o, si se quiere, de un estrecho entrelazamiento, flujo y reflujo, entre, por un lado, la comunidad humana y, por otro, la comunidad de sujetos trascendentales, siendo tomada la primera como una especie de índice que apunta indefectiblemente a la segunda (ya que no se trata sino de una auto-objetivación suya *que sin embargo le resulta imprescindible* en el proceso de su propio reconocimiento).³⁰ De ahí que, habiéndose dado el paso fundamental de la operación de reducción, y habiéndose ya desvelado el ámbito de la trascendentalidad, se opere repetidamente un cierto regreso (o “reflujo”) a la consideración de la propia condición humana/mundana en la que se sabe inserto el propio fenomenólogo y que deberá analizar con todo cuidado, lo cual traerá consigo un gradual enriquecimiento de sentido que se va ganando por este siempre posible paso de lo mundano a lo trascendental y viceversa. Esto vale, sobre todo, para la consideración de la historia (o, si se prefiere, del mundo histórico), cuya forma esencial es la del tiempo histórico en todos sus grados y niveles, pero que, en todo caso, no es verdaderamente comprensible sino como el horizonte del sujeto que vive mundanamente.³¹

Queda claro también que de aquí habrá de desprenderse la necesidad de suavizar la distinción entre el yo empírico y el yo trascendental, paso que el filósofo dio, en efecto, en los últimos años de su fecunda vida filosófica y en el contexto de las exigencias planteadas por el desarrollo mismo de la fenomenología generativa. Pero sobre este punto volveré más adelante.

Convendría ahora abordar, así sea muy someramente, el tema de la generatividad donde hallamos, en primer término, el nexo que anuda la relación intersubjetiva del tipo “cara a cara” con el tiempo propiamente histórico, mucho más amplio que el anterior. Y con ello, la necesidad de considerar al sujeto individual como viviendo necesaria y firmemente enraizado en el suelo configurado por un nexo o entramado generativo desde donde se abre para él, paso a paso, el acceso al ámbito específico de la historia. Pero también gracias a los análisis de la generatividad, puede aclararse la liga entre la fenomenología genética y la fenomenología de la intersubjetividad a nivel de la historia, que se despliega con sus ritmos y modalidades propias; o, con otras palabras, elucidar el paso y articulación de lo intrasubjetivo a lo intersubjetivo y colectivo, que implica necesariamente lo social y anónimo en su despliegue temporal específico.

III. El aporte de la fenomenología generativa a la problemática del tiempo histórico

En la fenomenología generativa Husserl se ocupa de las constelaciones sociales y geo-históricas, pero antes que esto (lo cual queda bien señalado por el Dr. Walton cuando habla de la “protogeneratividad”), se interesa por los “compañeros” que participan del mismo hogar o ámbito familiar, siempre en relación con los distintos mundos y entornos no familiares (o extraños) y, en este marco, también por la historicidad y la unidad de una tradición a través del proceso de su recompreensión, reinstitución y apropiación, o bien de su modificación y reorientación. Pues apropiarse de una tradición conlleva necesariamente una relación explícita a los otros que son experimentados como “compañeros” y es a la vez, implícitamente, la constitución del extraño en cuanto tal. Para Husserl, entonces, la estructura intersubjetiva planteada por la tensión dinámica de hogar y entorno

²⁹ *Hua Materialen VIII*. Texto N° 90, p. 392.

³⁰ Es interesante observar que en el planteamiento que Husserl hizo de este tema en *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* (citado en adelante como *AEB*), el filósofo afirmó que la intersubjetividad puramente anímica, tan pronto como se somete a la *epoché* trascendental, conduce igualmente a su paralela, a la intersubjetividad trascendental. Pero añadió enseguida que *dicho* paralelismo significa nada menos que *equivalencia teórica*, lo que permite trasladar el análisis de un nivel al otro, si bien aquí todavía se plantea la cuestión como un paralelismo (*AEB*. Trad. y ed. Antonio Ziriñón Q. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1990, p. 75). También en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl se refiere a la cuestión, enfocada ahora como la paradoja de ser fenómeno para mí mismo y a la vez quien, como sujeto trascendental, constituye tal fenómeno (*La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Crítica, 1991, parágrafo 53, p. 188 y ss).

³¹ Particularmente ilustrativo de esta cuestión es el texto titulado “*Einströmen*”, que data de 1935 y está recogido como el texto N° 7 en el volumen XXIX de la colección *Husserliana (Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937)*. Herausgegeben von Reinhold N. Smid. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993 –en adelante citado como *Hua XXIX*), véanse en particular las páginas 80, 81 y 83.

extraño, es co-original en el sentido de que ambos se fundan mutuamente en un solo movimiento.³² De manera que la relación generativa emerge como tal precisamente a través del encuentro del hogar con lo ajeno, o, como afirma Anthony Steinbock, a través de una experiencia del límite, ya sea de su ensanchamiento (en el caso, por ejemplo, de la conquista o la conversión), o bien como transgresión (una especie de “cruzar el límite” permaneciendo, sin embargo, dentro).³³ Pero lo que hay que subrayar aquí es que, precisamente porque llevamos con nosotros la densidad generativa de nuestro respectivo hogar, hablamos y pensamos a través de él, y desde él abordamos al extraño.

Se comprende, pues, que, en perspectiva generativa, la comunicación tiene que contar con las insuprimibles diferencias implicadas entre lo familiar y la otredad en sus diferentes niveles y grados (con lo que siempre se guarda la posibilidad de entrar en conflicto). Pero con ello queda también esbozado el reto ético que representa la responsabilidad de mantener una doble actitud de respeto al otro que es irreductiblemente otro, y, a la vez, de auto-crítica respecto de la propia tradición.

Por otra parte, es a través del entrelazamiento entre generaciones que se suceden, proceso que es también *generación* y transmisión de un sentido históricamente intersubjetivo, que se accede al movimiento histórico tomado en un sentido más amplio que el del mero vínculo interpersonal. Con los análisis propios de la fenomenología generativa se alcanzaría, pues, una cierta temporalización generativamente formada que corresponde, en el nivel de máxima concreción, al mundo en torno histórico (al “mundo de la vida” –*Lebenswelt*–, que es ya un mundo histórico)³⁴ y su despliegue, esto es, al tiempo histórico plena y propiamente tal.

Evidentemente, la apropiación de un sentido formado y sostenido por una determinada tradición (o bien que va en contra de ella), son modos en los que yo puedo participar, como individuo, en la co-constitución de un mundo compartido con aquellos que son mis contemporáneos, y con aquellos que generativamente me precedieron y me sobrevivirán, puesto que la constitución del mundo generativo se extiende antes de mí y después de mí, o, mejor aún, antes de nosotros y después de nosotros, en una comunidad de generaciones que se suceden. Y también lo es que en el mencionado proceso son momentos capitales el nacimiento y la muerte, los cuales serán ahora considerados como problemas constitutivos de la mayor significación para establecer la conexión entre la fenomenología genética y la fenomenología de la intersubjetividad (histórica). Pues ¿acaso hay algo más íntimamente personal que el propio nacimiento y la propia muerte? Pero al mismo tiempo hemos de reconocer que el niño en cuanto tal no existe más que en una íntima vinculación con los adultos que lo cuidan, lo instruyen y lo educan, ya sean los padres, abuelos, tíos u otros adultos; por lo cual, la experiencia de la infancia puede decirse ya intergeneracional. Y, del mismo modo, el sentimiento de envejecer no tiene sentido más que teniendo en cuenta la apreciación que de nosotros hacen los que son más jóvenes; de ahí que esta experiencia también se estructure constitutivamente como una experiencia co-generacional.

III.1. Una palabra sobre el papel del nacimiento y la muerte en la constitución de nexos generativos

Como acertadamente indica el Dr. Walton, el despliegue mismo de la fenomenología genética conduce a la dimensión generativa, aunque también es cierto que esta última la rebasa, precisamente por cuanto supera el contexto estrictamente individual e interindividual. Y aunque la temporalidad de índole generativa puesta en claro a partir del examen de las experiencias del nacimiento y la muerte no es (o no es todavía) un tiempo propiamente histórico, estas mismas experiencias del nacer y el morir son particularmente significativas ya que ponen de manifiesto dos dimensiones distintas de la generatividad: la generacionalidad (o intergeneracionalidad) arriba mencionada, y también, por otro lado, el proceso genético de un cierto “venir a sí” en una especie de autoanticipación retroactiva (que configura la base formal de la temporalidad). Esto último ocurre por cuanto las dos temporalidades que respectivamente constituyen a las experiencias de las que aquí se trata, se hallan unidas a una estructura de reiterabilidad pasiva que permite a cada uno decir que, así como

³² Remito aquí al interesante artículo de Anthony Steinbock, “Spirit and Generativity: The Role and Contribution of the Phenomenologist in Hegel and Husserl”. *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*. Edited by Natalie Depraz and Dan Zahavi, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers (“Phaenomenologica” 148), 1998, 163-203.

³³ *Ibid.*, p. 180-81.

³⁴ *Hua XXIX*, p. 426.

nazco para mí mismo a cada instante, no dejo también de morir continuamente a mí mismo con una dinámica constante de desasimiento de sí.³⁵

En cuanto a la experiencia del nacimiento, Husserl advierte que su intuitividad específica reside justamente en su dación intersubjetiva: yo me aprehendo como naciente por analogía con el nacimiento de otros hombres de los que puedo tener una experiencia efectivamente intuitiva. Pero también ocurre que en cada nacimiento del que tengo experiencia intersubjetiva, revivo de algún modo mi propio nacimiento, renazco a mí mismo. “El tiempo del renacer a sí mismo es, pues, un tiempo retro-activo en el que el movimiento de regeneración de sí se despliega sobre la base de un retroceso, de una regresión al advenimiento-origen, por sí mismo inaccesible”.³⁶

Ahora bien, señala Depraz, comentando el Anexo XLV de *Hua XV*, que, en cuanto puramente niño, el infante no tiene una conciencia temporal propiamente dicha, porque aunque se halla dotado de cinestésias y de hábitos, no tiene (aún) reflexión sobre sí mismo, ni por ello mismo una temporalidad formada, es decir, recuerdos disponibles, conciencia del pasado y del futuro en cuanto tales, todo lo cual irá adquiriendo progresivamente, a medida que se desarrolle y madure. Sin embargo, no por esto puede decirse que carece de toda relación con la temporalidad, sino que posee otra, más fundante, que descansa puramente sobre la génesis pasiva de la experiencia. El tiempo del niño, de carácter no objetivante, es el tiempo de una síntesis pasiva-asociativa de coincidencia (*Deckung*) en busca de una síntesis de identificación nunca realizada del todo, *gracias a lo cual puede surgir la unidad pasiva de un yo*.³⁷ Así que este, por así decirlo, “pre-yo” contiene el “comienzo originario de la temporalización” a nivel puramente afectivo, así como también lo que podría considerarse ya como un horizonte temporal. El núcleo originario de dicha temporalización toma, como sabemos, el contenido de la *hyle* como primera plenitud, la cual afecta a este pre-yo y echa a andar el propio proceso de su (auto)temporalización, engarzándolo.

En el mundo primordial del niño (el mundo maternal), con su contenido primariamente afectivo, entra también, desde luego, su desarrollo cinestésico y, con el ejercicio de sus propios movimientos, se desarrolla asimismo una nueva afectividad que lo relaciona con sus parientes próximos, su padre, sus abuelos o hermanos, etc., por las expresiones, gestos y actitudes, lo que le lleva de manera paulatina a su inscripción en una cadena de generaciones y, en ello, a un nuevo reconocimiento de sí mismo.

Ahora, lo decisivo en todo esto es que en el niño se realizan, inextricablemente unidas, dos síntesis asociadas estrechamente: una estrictamente individual, la síntesis proto-asociativa de la temporalidad preobjetiva; la otra, de índole generativa, que opera sobre los horizontes temporales generacionales que pueden remontarse muy lejos, en una historia sedimentada y luego reactivada. Las dos dimensiones de la subjetividad que entran en juego, la genética (o, si se prefiere, la “carnal”) y la intersubjetiva no se dan, entonces, separadamente, porque no hay un individuo realmente aislado, pero tampoco intersubjetividad que no se tense desde el entretrejimiento, tanto pasivo como activo, de las vidas singulares, irreductibles en verdad unas a otras. De tal modo, se afirman a la vez, manteniendo un delicado equilibrio, la unicidad y singularidad irreductible de cada yo, y también la necesaria inserción de cada uno de ellos (de cada “mónada”) en un contexto intersubjetivo que no anula ni disminuye, antes supone, su respectiva individualidad.³⁸

En cuanto a la temporalidad del envejecimiento, puede decirse que en ella es el otro, particularmente el otro más joven, de la generación futura, el que me revela mi propia vejez, desempeñando en ello un papel constitutivo o, con otras palabras, es otro el que instaura la sorpresa del envejecimiento vivido como tal. De manera que este carácter propiamente co-generacional del envejecimiento, sostiene la intersubjetividad que yo mantengo con las generaciones que me suceden, coloreando afectivamente y situando la propia experiencia de envejecer.³⁹ Lo cual, por cierto, priva al morir de su mera caracterización destinal, puesto que pone el acento, en cambio, en la continua conexión de las vidas que se suceden y de cuya cadena yo también formo parte. De manera que, de nueva cuenta, queda franco el tránsito de lo individual a lo comunitario.

³⁵ En un excelente artículo, Natalie Depraz desarrolla con toda claridad la problemática del nacimiento en su doble dimensión de generacionalidad y generatividad, y con ello pone justamente de relieve algunos puntos decisivos en la conexión entre fenomenología genética y fenomenología generativa (“Comunidad y generatividad en Husserl: el ejemplo del niño viejo” en *Fenomenología y ciencias humanas*. Editado por Ma. Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López. Universidad de Santiago de Compostela, 1998, 15-28.

³⁶ *Ibid.*, p. 17.

³⁷ *Ibid.*, p. 21.

³⁸ De ahí que el hablar de un “pre-yo” no debe tomarse como si Husserl planteara una especie de fundamento unitario previo a la diferenciación entre sujetos singulares y de donde estos últimos derivarían, cada uno, su ser.

³⁹ Depraz, *Art. cit.*, p. 27.

Por su parte, Michel Henry con su noción del “nacimiento trascendental”⁴⁰ (nacer es nacer a la vida y no, como se considera usualmente, “venir al mundo”) recupera, sin duda positivamente, el carácter de procesualidad dinámica del nacimiento y con ello el rasgo constitutivo de la generatividad como engendramiento (y auto-generación en el vivir). Sin embargo, su análisis interpreta el nacimiento como un proceso originario de autorrevelación y de autoafección, proceso puramente inmanente que no puede considerarse como una generación verdaderamente temporal, incluso si conserva el rasgo formal de la auto-anticipación retroactiva. Pero lo que importa destacar en este punto, es que Henry deja fuera de toda consideración a la dimensión inter-generacional y por consiguiente histórica que enmarca el nacer a nivel humano, por lo que su análisis queda en este punto irremediablemente incompleto.

Levinas, a su vez, anuda inextricablemente alteridad y generatividad (especialmente por la vía de la fecundidad y de la fraternidad), con lo cual atiende al fondo que, en el mismísimo comienzo generativo, anuda deuda y responsabilidad: el pasado-herencia de la deuda con el otro y el futuro de la responsabilidad, ambos de carácter abismal. El tiempo es, pues, pensado aquí a partir de lo desmesurado y del infinito, de lo pre-originario mismo; tiempo que es el de lo absolutamente otro cuya llamada inmemorial, que me precede, me compromete sin embargo radicalmente. De donde la idea de un pasado inmemorial que “nunca fue presente”, que no se comprende a partir del presente. Así, mi deuda-responsabilidad para con el otro es absoluta, puesto que es otro sí mismo el que instauro el tiempo; un tiempo que se despliega en la dia-cronía, esto es, en la no coincidencia, en la diferencia irreductible y que constituye al sujeto, siempre tardíamente, en relación al otro.

Sin embargo, y salvando el interés fundamentalmente ético que da pie a la consideración anterior, me parece que no queda del todo clara la cuestión sobre cómo dar el paso desde la generatividad temporal que brota, en efecto, de una relación inter-humana radicalmente dia-crónica, al orden de una temporalidad propia y plenamente histórica que tiene sus propios rasgos.⁴¹ Pues como sugiere Natalie Depraz, ¿no sigue siendo en el fondo la ética abismal levinasiana una ética del “cara a cara” únicamente, donde la interpolación del rostro del Tercero no alcanza a romper con esta matriz dual?⁴²

IV. ¿Y qué ocurre entonces con la reducción?

¿Pero puede haber en verdad una “generatividad trascendental”? Y en tal caso ¿cómo podría darse y qué transformaciones implicaría en la idea misma de la trascendentalidad y su no-mundanía? ¿O acaso no implica ninguna?

Es bien sabido que en el proyecto fenomenológico husserliano ocupa un papel decisivo la distinción entre las actitudes “natural” y “trascendental”. Debido a su implícita (o acrítica) aceptación del sentido o validez del mundo, en los que sin embargo se apoya sin saberlo, la actitud natural es llamada “ingenua” o “mundana”. La fenomenología trascendental asume, en cambio, una actitud radicalmente desinteresada, practicando la reducción y “poniendo entre paréntesis” la validez del mundo, los otros, la historia, etc., a fin de examinar los procesos de su constitución, merced a los cuales aquéllos son y tienen precisamente validez para nosotros. Con lo cual, sin embargo, en un sentido muy específico, se pone a sí misma fuera de la historia.

Empero, el curso mismo de sus investigaciones generativas llevaría a Husserl a tener que matizar la distinción entre lo trascendental y lo mundano, hasta entonces manejada en forma un tanto rígida. En particular, es significativo el uso del término “*einströmen*” (refluir en), para caracterizar el entrelazamiento dinámico de estos dos ámbitos. En efecto, a poco que examinemos los fecundos textos de los años 30, podemos percatarnos de que, en efecto, en ellos *hay una cierta mundanización (Verweltlichung)* incluso de “lo trascendental” mismo.⁴³ E incluso las propias actividades fenomenologizantes se resitúan en el mundo,⁴⁴ lo

⁴⁰ Henry desarrolla el tema particularmente en su obra *Yo soy la verdad*. Salamanca: Ediciones Sígueme (Colección Hermencia, 47), 2001.

⁴¹ Debido al contexto histórico y cultural mismo de la época en la que se sitúa la reflexión levinasiana, marcada por una cierta interpretación del pensamiento hegeliano, se comprende su preocupación por no someter la responsabilidad personal a la dinámica de fuerzas impersonales y su inexorable curso, tal la historia objetiva (la “historia universal”) de las naciones y sus territorios, Estados e instituciones políticas. Frente a ello Levinas destaca otra dimensión de sentido distinta, “otra historia” (que bien pudiera llamarse sagrada), desatada por la relación directa con Dios, por la ineludible responsabilidad y compromiso a los que a cada instante somos llamados. Véase al respecto, Emmanuel Levinas, *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Sígueme, 2006, en particular las pp. 115-116, 146 y ss.

⁴² Depraz, *Art. cit.*, pp. 23-24.

⁴³ *Hua XXIX*, pp. 80-81.

⁴⁴ Steinbock, *Art. cit.*, p. 190.

cual implica el reconocimiento de que el fenomenólogo nunca puede situarse enteramente por encima del entramado generativo que lo sostiene, y de que en la misma actividad de analizarlo y describirlo (y con ello de realizar la fenomenología trascendental en este rubro), él mismo es llevado al fenómeno, ya que no puede sino permanecer en esta historicidad que le es esencial. Lo cual, es claro, introduce un cambio en el mismo fenómeno, en tanto éste mismo aparece y es descrito. La actividad fenomenologizante es asumida entonces, a plena conciencia, desde “dentro” de la generatividad misma.⁴⁵

Por supuesto que no se trata con ello de recaer tranquilamente en la ingenuidad, sino que la idea aquí es que el asumir tal entramado generativo debe ser una tarea crítica que, lejos de presuponerlo simplemente, lo vuelve tema de reflexión y análisis, lo afronta y lo cuestiona. Pero esto quiere también decir que uno nunca puede regresar a una institución absolutamente primordial del entramado generativo (en el que uno siempre se encuentra ya), ni, menos, puede asumir una perspectiva verdaderamente externa (una perspectiva, por así decirlo, “en tercera persona”) a la hora de estudiarlo. Con otras palabras, nuestro origen generativo está siempre con nosotros, aun como filósofos fenomenólogos. Por cuanto tal “origen” está originando generativamente y es un proceso en curso, nunca nos deja cuando pretendemos describirlo o asumirlo. Así, el fenomenólogo está ya implicado en la generatividad cuando la describe o analiza. Lo cual no quita que esta tarea, al realizarla a fondo, conlleve también una dimensión ética, en tanto se emprende como la responsabilidad por la co-constitución activa de tal entramado generativo, o, más todavía, como la responsabilidad crítica por la renovación de la humanidad.

Es importante destacar, entonces, a la vista de todo lo anterior, que *en perspectiva generativa* se suaviza (aunque no anula) la oposición mundano-trascendental. En efecto, para que la vida intersubjetiva sea efectivamente histórica se tiene que pasar necesariamente por una cierta “mundanización”, sin bien hay que entender esto rectamente. Sólo así puede recuperarse lo específico del tiempo histórico como una especie de mediador entre el tiempo inmanente y el tiempo cósmico, pero inaugurando a la vez una dimensión verdaderamente nueva e irreductible a los dos anteriores.

Ahora bien, en filósofos que, trabajando sobre la línea de la operación metódica de la reducción y reconociendo su gran riqueza para el desarrollo del pensamiento fenomenológico, extreman sin embargo la desmundanización que aquella entraña, se agudiza, por decir lo menos, el problema del acceso a la dimensión del tiempo histórico propiamente dicho. Pues ¿cómo se pasaría, por ejemplo, del abismal “pasado inmemorial” al pasado propiamente histórico y su densidad propia? ¿Y de la Vida originaria al transcurso efectivo en el que se despliegan los tiempos comunitarios, con toda su serie trágica de conflictos o bien de felices concordancias? Finalmente ¿qué tipo de historia nos entregaría la reducción a una comunidad de sujetos “trascendentales” que no se considerarían ya como implicados en el mundo, comunidad la cual, sin embargo, se despliega temporalmente? En todo caso, es claro que el estudio de los niveles originarios de una suerte de “pre-historia” que está operando siempre y cuyo planteamiento en sí mismo es muy valioso e interesante, no tienen sin embargo por qué diluir, ni tampoco perder de vista, la especificidad del tiempo de las sociedades y la vida colectiva, así como la conexión con el tiempo que a ellas les corresponde. Pues de lo que se trata, a fin de cuentas, es de estudiarlo en el plano en el que verdaderamente se sitúa, aunque esto nos lleve a matizar al menos algunos de nuestros más caros conceptos.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 189-190.

SEGUNDA RÉPLICA

INTERSUBJETIVIDAD Y ÉTICA

Michael Barber

Gracias a Roberto Walton por su muy iluminadora charla [en la cual no sólo maneja magistralmente las metodologías de las fenomenologías estática, genética y generativa, sino que también muestra cómo, examinando el ego trascendental a fondo, se llega inevitablemente a las dimensiones genética y generativa que distinguen a toda instancia suya (2.2). En efecto, Walton demuestra cómo la marcha a través de estas metodologías conduce a una más profunda comprensión de: la complejidad del ego (1.1), la presencia del pasado en el presente (1.1, 1.4), la marcada individualización que admiten las instancias de las estructuras estáticas abstractas cuando son consideradas genética y generativamente (1.1, 1.2, 2.2, 4.1), y la mundanidad como la fuente típica de todas las tipificaciones (1.4). Además, Walton ofrece interesantes reflexiones sobre las modificaciones intencionales graduales en la empatía que llevan de los contemporáneos a los predecesores (2.1) y la superación de la primera historicidad de las tradiciones por la segunda historicidad de la tradición racional, que paradójicamente pone en cuestión a las tradiciones, incluso a ella misma.]

Por el interés de la discusión, quisiera plantear tres preguntas breves y dos más complicadas. Introduciendo consideraciones genéticas en la exposición de la fenomenología egológica, Walton, siguiendo a Husserl, describe elegantemente cómo la experiencia pasada provee las protenciones con un predelineamiento, ejemplificando una inducción originaria de un grado inferior de experiencia pasiva, en el cual las confirmaciones confieren más fuerza a las anticipaciones y la decepción disminuye la fuerza de la anticipación. [Aunque Husserl desde luego incluye referencias a las dimensiones intencionales valorativa/emotiva de la experiencia,¹ las cuales Alfred Schutz describe bajo el rubro de sistemas-de-relevancia más allá de los sistemas-de-tipificación, uno podría preguntarse si es preciso poner en ellos aquí una mayor atención, ya que] no es solamente el *numero* de experiencias de concordancia o discordancia lo que afecta mis anticipaciones. Además, *el grado de inversión emocional* en mis anticipaciones generado por experiencias pasadas juega un papel en el grado en el que una nueva experiencia *es capaz* de confirmar o desconfirmar expectativas. Por ejemplo, mi confort emocional con una ruta que se me ha hecho conocida al paso del tiempo y que utilizo para ir a la escuela, puede apuntalar anticipaciones que sigo sosteniendo acerca de que esta ruta es la más eficiente que uno puede tomar, a pesar de la creciente densidad del tráfico que ni siquiera noto. Es sólo cuando mi nivel de frustración alcanza cierto umbral que puedo darme cuenta de esta contra-evidencia que mi anterior estado emocional no me permitía ver. Tales experiencias al nivel de la inducción originaria prefiguran los tipos de resistencia a la contra-evidencia y de la reinterpretación que la elimina, por parte de científicos emocionalmente comprometidos, y estos tipos tienen lugar en la inducción científica de alto nivel, como lo describen W. V. O. Quine y Thomas Kuhn.

Una segunda pregunta tiene que ver con la “re-institución auténtica” por medio de la recuperación de los orígenes, discutida en la explicación de la descripción de Husserl de la primera historicidad que trata de las tradiciones culturales.² [Dada la complejidad misma de la dialéctica entre el presente y el pasado que Husserl y Walton describen y que introduce complejidades hermenéuticas,] la idea de la reinstitución auténtica puede ser a lo más un concepto límite, ya que las condiciones y relevancias presentes, de las cuales no tenemos nunca un completo dominio cognitivo,³ producen una inevitable selectividad de la atención en los esfuerzos por recuperar los orígenes. Por supuesto, puede apelarse a la evidencia documental y/o testimonial para argumentar que las presentes reformas no son arbitrarias y se conforman con los motivos de la institución inicial, pero esta misma evidencia depende también de la interpretación.

¹ Roberto Walton, “Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad, y la intersubjetividad,” 4.3; ver Hua III: 284-285; Hua XXVII, Hua XXVIII, Hua XXXVII. La abreviación corresponde, con indicación de tomo y página, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana*, 1-XXXIX [Dordrecht: Springer (antes, The Hague: Martinus Nijhoff, Kluwer Academic Publishers), 1950-2008].

² Walton, “Fenomenología y reflexión...”, 4.1.

³ Hans-Georg Gadamer, “Wirkungsgeschichte und Applikation”, *Rezeptionsästhetik*, ed. R Warning chen: Wilhelm Fink Verlag, 1994), 113-115.

Una tercera pregunta tiene que ver con la descripción de Eugen Fink de la paradoja de que los otros, cuyas contribuciones de experiencia o adiciones de sentido me son transmitidas independientemente de mí, son reducidos, mediante la reducción fenomenológica, a fenómenos, correlatos de mis operaciones constitutivas.⁴ [Fink resuelve la paradoja notando que el otro como fenómeno es la indicación del sujeto trascendental, y que las transmisiones experienciales desde tal fenómeno indican un apuntalamiento de transmisión trascendental. La empatía permite una segunda reducción, una doble reducción, a través de la cual el fenómeno (producido por la primera reducción) se vuelve (es reducido a)⁵ un sujeto trascendental, un otro que ya no es un objeto, sino un co-sujeto co-constituyente. Aún no hemos escapado, sin embargo, del carácter solipsista de la cognición mientras nos vayamos más allá de la donación reductiva de la vida trascendental,⁶ regresando al mundo mundano a través de un proceso de mundanización (*Verweltlichung*)⁷ —una trayectoria de pensamiento que refleja la influencia de Heidegger sobre Fink, que invierte la direccionalidad de las *Meditaciones Cartesianas* desde el mundo hasta un ego auto-suficiente, y realiza la intersubjetividad trascendental por primera vez.⁸]

Si bien no está claro que Fink sea enteramente fiel al curso de la Quinta Meditación, donde la segunda *epoché* precede a la experiencia empática en vez de ser producida por ella, tampoco resulta claro que, más allá de reconocer la necesidad de retornar a la actitud natural, esté haciendo nada profundamente diferente de Husserl, en la medida en que parece que está haciendo explícitas las diferentes actitudes (primera y segunda reducción y regreso al mundo mundano) a las que son correlativas las diferentes apariciones de los otros (como fenómenos, sujetos trascendentales, sujetos trascendentales en cuanto experimentados fuera de la donación reductiva en el mundo mundano).⁹

Los dos principales problemas tienen que ver con la idea de Husserl de las personalidades de orden superior y con la presentación de Levinas. [Respecto del primero, Walton sugiere que la fenomenología genética establece una tipología de estilos de relaciones entre subjetividades mediante un análisis de acción recíproca que conduce a varios tipos de actos sociales, y “con ello, a las correspondientes personalidades de orden superior”¹⁰ que, junto con los actos compartidos, suministran una base para analizar las habitualidades sociales y las tradiciones.¹¹]

No estoy de acuerdo con la idea de las personalidades de orden superior, que, según Alfred Schutz, era el resultado de “un uso excesivamente metafórico de términos inadecuados”.¹² Schutz pensaba que los primeros fenomenólogos (y Husserl) utilizaron ingenuamente el método eidético en asuntos sociales debido a

⁴ Walton, “Fenomenología y reflexión...”, 2.1.

⁵ *Ibid.*, 2.1; Hua/Dok.II/2, 253.

⁶ Hua/Dok. II/1, 7-8; ver traducción: Eugen Fink, *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method*, con las anotaciones textuales de Edmund Husserl, traducción e introducción de Ronald Bruzina (Bloomington and Indianápolis: Indiana University Press, 1995), p. 7.

⁷ *Ibid.*, 108-109.; Fink, *Sixth Cartesian Meditation*, p. 99.

⁸ Ronald Bruzina, “Translator’s Introduction” in Eugen Fink, *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method*, x, xxxviii. Fink resume este proceso:

“Al desplegar la reducción fenomenológica de su carácter egológico a su carácter intersubjetivo, ahora, en la explicitación constitutiva cognitiva concreta de la intencionalidad de la empatía, él [el que fenomenologa] llega al *reconocimiento trascendental* de los otros como co-sujetos *que constituyen*. Pero la reducción de los otros, dada primero en el fenómeno del mundo, a su existencia (*Existenz*) trascendental, es no obstante llevada a cabo por el yo en su acción de explicitación constitutiva; no va más allá del carácter solipsista de su cognición. Los ‘otros’ existen trascendentalmente como mónadas constituyentes con quienes el yo está en una comunidad de constitución, pero *no* en una comunidad de conocimiento trascendental de sí mismos. Cuando el conocimiento fenomenológico está mundanizado, es decir, llega a ser puesto en la actitud natural, la posibilidad está dada, gracias a ello, de dirigirse uno mismo a los otros seres humanos que viven en su fascinación-ante-el-mundo e incluso de llevarles el conocimiento fenomenológico a fin de poner así en marcha el conocimiento fenomenológico en su interior —todo mediante la objetivación del conocimiento trascendental en el medio del lenguaje natural—, entonces por vez primera se forma algo como una intersubjetividad trascendental.” (Hua/Dok.II/1, 135-136.)

⁹ De hecho, Husserl, en sus comentarios marginales a esta cita de Fink (en la nota 8), no la objeta, sino que más bien señala que el regreso mundanizador a la actitud natural no es un regreso a la actitud natural simplemente, sino que más bien la actitud natural es transformada trascendentalmente, en la medida en que se está importando a la actitud natural lo que uno ha descubierto en la esfera trascendental (Dok II/1, 136n.434). La objeción de Alfred Schutz de que en realidad no hay una comunidad trascendental, no hay un “nosotros-trascendental”, hacia el final de la Quinta Meditación, sino sólo cada yo trascendental constituyendo a todos los otros sujetos solamente para sí mismo, no reconoce que la esfera reducida nunca tuvo como propósito la formación de una comunidad trascendental, la cual sólo puede ser lograda cuando uno regresa a la actitud natural desde la actitud trascendental y encuentra que la actitud natural misma ha sido transformada. Ver Alfred Schutz, “The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl”, en *Collected Papers 3: Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. Ilse Schutz (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966), 76.

¹⁰ Walton, “Fenomenología y reflexión...”, 1.3.

¹¹ *Ibid.*

¹² Schutz, “The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl”, 73.

su poca familiaridad con las ciencias sociales, con excepción del último Max Scheler, cuya *Esencia y formas de la simpatía*, más sociológicamente sofisticado que su *Formalismo*, muestra una convergencia con los esfuerzos de Simmel y Weber de reducir las colectividades sociales a interacción social entre individuos —un movimiento que Schutz pensó que estaba más cerca del espíritu de la fenomenología misma.¹³

Uno puede atribuir la postulación de personalidades de orden superior en Husserl y Walton a diversos motivos, tales como las habitualidades interrelacionales y normativas que conducen al *Aufbau* de tales uniones personales¹⁴ y que las caracterizan, a ellas y a las personalidades individuales, mucho antes de que se reflexione sobre ellas.¹⁵ Este sentido de un pueblo o cultura unificado aparece en la manera como sus participantes creen que ellos mismos comparten un mundo idéntico, con idénticos objetos para todos, a pesar de las diferencias entre los subgrupos.¹⁶ Además, las personalidades individuales comunalizadas son conscientes de la unidad de duración¹⁷ de sus personalidades de orden superior, incluso en la percepción de que esta unidad perdura a través de la pérdida de algunos sujetos (por ejemplo, por la muerte) o el ingreso de nuevos miembros,¹⁸ como las células de un cuerpo,¹⁹ pero a diferencia de los matrimonios o las amistades, en que la pérdida de una persona destruye la unión.²⁰ Esta duración aparece también en la medida en que el horizonte de pasado del grupo puede ser investigado históricamente, como puede serlo el del sujeto personal singular.²¹ Finalmente, el motivo principal para las personalidades de orden superior parece residir en la percepción de que los participantes del grupo compartan metas, convicciones, valores comunes, e incluso una voluntad común.²²

En todos estos casos en los que miembros de un grupo experimentan habitualidades compartidas, un mundo idéntico en común, una percepción de la duración del grupo, un pasado accesible a la indagación, o metas compartidas —no hay necesidad de concluir que habría una personalidad de una persona colectiva que posee su propia conciencia sobre y por encima de las conciencias de sus miembros. Husserl mismo admite repetidamente que la personalidad de orden superior es sólo *análoga* a la de la persona individual,²³ y nunca atribuye conciencia a una personalidad de orden superior, ni siquiera al discutir su monadología.²⁴

Sin embargo, quisiera sugerir que lo que empuja a Husserl hacia las personalidades de orden superior tiene que ver con su resistencia a las formas del atomismo interpersonal. Walton subraya con razón cómo Husserl concibió las etapas de la historia de una institución como susceptibles de ser comprendidas interiormente, es decir, como una-con-la-otra y una-en-otra, en vez de como dos exterioridades yuxtapuestas, una-después-de-otra.²⁵ De la misma manera, las personas interrelacionadas no deben ser concebidas desde una perspectiva exterior, como si fueran dos objetos, sino vistas interiormente, como sujetos co-relacionados, *mit-einander* e *in-einander*.²⁶ Igualmente, en *Ideas II* la primera mención de Husserl de las unidades personales de orden superior ocurre en conexión con su rechazo de las objetividades sociales entendidas como una mera *colección* de subjetividades.²⁷ Dado el énfasis de Husserl en la importancia de una voluntad común para las personalidades de orden superior y su negación de que tal personalidad exista en la relación entre patrón y obrero,²⁸ quizás aprobaría algo como la distinción esbozada recientemente por Raimo Tuomela. Tuomela contrasta una relación de grupo en el modo-nosotros, en el que los miembros actúan por deber por el bien del grupo y por el mantenimiento de su *ethos*, con acciones emprendidas por los miembros en primer lugar por su propio interés (en el modo-yo), como se ejemplifica en las acciones de grupo expuestas en escenarios del tipo

¹³ Alfred Schutz, *The Problem of Social Reality, Collected Papers 1*, ed. Maurice Natanson (The Hague: Martinus Nijhoff, 1962), 140-141; Schutz, *Studies in Phenomenological Philosophy, Collected Papers 3*: 39.

¹⁴ Hua XIII, 101; Hua XIV, 90, 182; Hua XV, 421, 478-479; Walton, “Fenomenología y reflexión...”, 1.3.

¹⁵ Hua, XIV, 202. Walton, “Fenomenología y reflexión...”, 4.2.

¹⁶ Hua VI, 410; Hua XXXIX, 340; Walton, “Fenomenología y reflexión...”, 4.1.

¹⁷ Hua, XIII, 101; Walton, “Fenomenología y reflexión...”, 4.2.

¹⁸ Walton, “Fenomenología y reflexión...”, 4.2.

¹⁹ Hua, XIV, 205.

²⁰ Hua XIII, 101.

²¹ Walton, “Fenomenología y reflexión...”, 4.2.; Hua XIV, 205. Aquí Husserl enfatiza el carácter análogo de la realidad espiritual supra-personal.

²² Hua XIV, 90, 194; Walton, “Fenomenología y reflexión...”, 4.3.

²³ Hua XIV: 200, 203, 204, 405.

²⁴ Dios no es el todo-de-las-mónadas, sino una *entelechie* o un *telos* hacia el cual las mónadas de nivel inferior se encuentran dirigidas, Hua XV: 610, y también 386. Las monadas son descritas también como no ontológicas, Hua XV: 20.

²⁵ Walton, “Fenomenología y reflexión...”, 4.1.

²⁶ Hua IV: 194, Hua XIV: 90.

²⁷ Hua IV: 196.

²⁸ Hua XIV: 183.

del dilema del prisionero. La insistencia de Husserl en las personalidades de orden superior puede ser rastreada hasta su oposición a un atomismo que pasa por alto el *In-einander* interior de las relaciones y que se fundaría en el modo-yo más que en interacciones en el modo-nosotros.²⁹

Mi última pregunta tiene que ver con la sección titulada “Metahistoria”, en la cual Walton se refiere a la exploración que hace la fenomenología posthusserliana de horizontes que Husserl indicó sin desarrollarlos,³⁰ como Levinas, por ejemplo, que describió *Totalidad y Infinitud* como un examen de los horizontes inesperados del pensamiento, los cuales, sin embargo, no eran reducibles a pensamientos que apuntan a objetos.³¹ No obstante, en los temas que se tratan en el apartado “Metahistoria” —tiempo, intersubjetividad y Dios— Walton enfatiza las “visiones convergentes”³² y termina, creo, asimilando muy de cerca el punto de vista de Levinas con el de Husserl, Merleau-Ponty y Henry.

Por ejemplo, se supone que todas las posiciones posthusserlianas implican un tiempo anterior al tiempo, anterior a toda anterioridad representable, pero la peculiaridad de la temporalidad levinasiana se pierde de vista. Por eso, mientras que para Merleau-Ponty el ser natural pre-existe a cualquier recuperación intencional que lo representa (y por eso está más allá de la representación)³³ y para Henry el principio de la Vida Absoluta (Dios) precede a toda cosa viviente, a la cual vivifica y a la cual todo acto de memoria no puede retornar, para Levinas la temporalidad funciona diferente. La temporalidad para él no consiste en algún principio ontológico del ser que precede y excede los esfuerzos epistémicos de recuperarlo, sino que más bien consiste en mi responsabilidad por el otro que precede a cualquier compromiso que pudiera tener lugar en mí.³⁴ El rostro del otro lanzándome a la responsabilidad, lo cual tiene lugar como correlato intencional de la revelación (la apariencia plástica, imagen o retrato del otro) que deserta de la fenomenalidad para llegar al rostro,³⁵ difiere *toto coelo* de las relaciones ontológicas en las que la naturaleza sostiene la creatividad humana o la Vida Absoluta confiere la vida. De manera similar, el conocimiento o la representación por el lado de sujeto, que no alcanza estos orígenes ontológicos, difiere completamente de la responsabilidad evocada, la cual implica una extrema urgencia, una obsesión, una aproximación al otro que es sabida pero que no es un saber.³⁶ El epistémico no alcanzar un exceso ontológico se mantiene todavía dentro de la esfera de la epistemología y la ontología y no es equiparable con la “carencia”, que es ética y que nos saca de esa misma esfera. Por eso, Levinas insiste en que el señalar ético “de este pasado pre-original en el presente no sería de nuevo una relación ontológica”³⁷ y el mandamiento inmemorial “diverge tanto de la nada como del ser.”³⁸

Por supuesto, Walton reconoce que la temporalidad según Henry (y Merleau-Ponty) es sólo *análoga*³⁹ a lo que Levinas comprende por el término, y Walton entiende también la inflexión ética de la temporalidad en el pensamiento de Levinas,⁴⁰ pero ¿reconoce la peculiaridad radical de la ética misma? Es difícil apreciar la peculiaridad de la ética en la medida en que uno tiene que usar la filosofía, el método descriptivo que uno usa en epistemología y ontología, para presentar lo que es *de otro modo* que ser; por eso, la filosofía que traiciona el decir en lo dicho debe siempre luchar para mostrar la responsabilidad y para reducir la traición.⁴¹ A fin de cuentas, sin embargo, asimilar la relación ética a una ontológica es confundir lo que es *de otra manera* que ser y no revierte al ser con lo que excede nuestra experiencia del ser, sino que todavía permanece dentro de la dialéctica especulativa del ser y lo que es no-ser (porque es mayor que el ser) —es perder la distinción de la que depende *Autrement qu’Être*.⁴²

²⁹ Raimo Tuomela, *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 7, 22, 35, 50, 92. Un ejemplo de actividad en el “modo-nosotros” puede ser el ayudar a otros a mover una mesa en la que todos nos empeñamos en un propósito común; ver Tuomela, *The Philosophy of Sociality*, 101. Tanto Tuomela como Husserl ven el papel de la autoridad en tales grupos del modo-nosotros; ver Tuomela, *The Philosophy of Sociality*, 115; Hua XIV: 404.

³⁰ Walton, “Fenomenología y reflexión...”, 7.

³¹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini: Essai sur l’Exteriorité* (Dordrecht: Kluwer Academic, 1990, originally Martinus Nijhoff, 1971), 14.

³² Walton, “Fenomenología y reflexión...”, 6.3.

³³ Walton, “Fenomenología y reflexión...”, 6.1.1.

³⁴ Emmanuel Levinas, *Autrement qu’Être ou au-delà de l’Essence* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1974), 12, 66, 73, 130-131, 133, 157, 176, 191-192, 206.

³⁵ *Ibid.*, 114-115.

³⁶ *Ibid.*, 111.

³⁷ *Ibid.*, 11.

³⁸ *Ibid.*, 14.

³⁹ Walton, “Fenomenología y reflexión...”, 6.1.3.

⁴⁰ *Ibid.*, 6.1.2.

⁴¹ Levinas, *Autrement qu’Être*, 193-194, 198, 206-207.

⁴² *Ibid.*, 3, 9-10.

Una inquietud semejante aparece en la discusión sobre la intersubjetividad, donde, a pesar de la mención de “la exigencia irrecusable del otro”,⁴³ el enfoque parece concentrarse más en una aparente dialéctica ontológica entre la alteridad y su principio rival, *lo mismo*, en la que el último busca siempre reducir el primero a sí mismo.⁴⁴ De la misma manera, la mordacidad y asimetría de la interpelación levinasiana son suavizadas, tomándola como uno entre muchos ejemplos de motivación recíproca en el mundo personalista, cuya legalidad, según *Ideas II*, contrasta con la causalidad física del mundo naturalista.⁴⁵ Además, el “olvido de sí mismo”, que no es bien conocido, pero es develado por Walton, y que converge con temas levinasianos, contrasta sin embargo con la explicación de Levinas de la responsabilidad, en la que la desposesión del yo comienza no conmigo, sino con las llamadas del Otro, y para la cual no puede ser adecuada ninguna explicación que comenzara con “una disposición permanente a renunciar a mis propios intereses personales”.⁴⁶ Finalmente, no estoy seguro de que la concepción de Husserl según la cual las mónadas tienen “participación en el proceso de autorrealización de la Divinidad”,⁴⁷ pese a todas las buenas consecuencias éticas que esta monadología implica, pudiera ser aceptable para Levinas, cuya parcialidad por la ética condiciona tanto su comprensión teológica que él rechaza jugar un papel en un drama de salvación en el cual uno no fuera el autor o cuyo resultado se imagina otro.⁴⁸

Ninguna de las críticas que he ofrecido aquí alcanzan el núcleo de la presentación sistemática de Walton de los temas del tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad en la fenomenología. Mis críticas, básicamente, piden sólo una clarificación de los horizontes del ensayo mismo, el tipo de clarificación que ha sido típica de la fenomenología desde sus inicios.

⁴³ Walton, “Fenomenología y reflexión...”, 6.2.2. Es notable que en 6.2.2 se hace mención que el otro efectúa en nosotros una “expulsión” ética, pero en *Autrement qu’Être* la expulsión es descrita regularmente como una expulsión “fuera del ser” (*hors l’être*); ver páginas 131, 134, 140.

⁴⁴ Walton, “Fenomenología y reflexión”, 6.2.2.

⁴⁵ *Ibid.*, 6.2.3. Ver Hua 4: 231, 347.

⁴⁶ Ver Walton, “Fenomenología y reflexión...”, 6.2.3; compárese con Levinas, *Autrement qu’Être*, 160: “le pour l’autre du sujet ne saurait s’interpréter ni comme complexe de culpabilité (qui suppose une liberté *initiale*), ni comme bienveillance naturelle ou ‘instinct’ divin, ni comme un je ne sais quel amour ou une je ne sais quelle tendance au sacrifice.”

⁴⁷ Walton, “Fenomenología y reflexión...”, 6.3.3.

⁴⁸ Levinas, *Totalité et Infini*, 77-78.

TERCERA RÉPLICA

HORIZONTES DE DESCENTRAMIENTO Y EXCEDENCIA. TIEMPO, INTERSUBJETIVIDAD, GENERATIVIDAD

Rosemary Rizo-Patrón

No proponemos propiamente una réplica, en tanto punto de vista alternativo o complementario, de la presentación magistral y arquitectónica que sobre estos temas fundamentales de la fenomenología ha expuesto Roberto Walton. Más modestamente, aquí destacaremos lo que a nuestros ojos subtiende una de las intenciones de su análisis de la aproximación husserliana a las nociones de *tiempo*, *intersubjetividad*, *generatividad* e *historia*, y su contraste con el planteamiento de esos temas en tres insignes representantes de la fenomenología francesa. Ella consiste a nuestro parecer en matizar e incluso cuestionar la recepción crítica de Husserl en la filosofía continental del siglo XX, y señalar el carácter –quizás no tan paradójico– de su filiación en la ruptura, o de su pertenencia sobre el fondo del distanciamiento. La historia de este distanciamiento es tan antigua como la misma relación equívoca de Husserl y Heidegger en la década del veinte¹, que se hizo pública en 1929 con la obra *Lebensphilosophie und Phänomenologie* de Georg Misch². La lectura heideggeriana de la obra de su maestro se perpetuó en importantes pensadores de la tradición “continental” durante el siglo veinte, porque como sostiene Taminiaux “por razones fenomenológicas, juzgaron necesario explicarse con Heidegger”³. De ese modo, éste inspiró la recepción crítica de Husserl a lo largo del siglo veinte, recepción que se radicalizó con los intérpretes llamados posmodernos⁴. Cuando se reconocieron elementos genéticos y generativos en la obra madura y tardía de Husserl, se les interpretó como fragmentados y nunca realmente integrados en el contexto de la presentación metodológica y programática de la fenomenología trascendental de *Ideas I*. O bien, en el mejor de los casos, como también señaló Taminiaux a propósito de la lectura de Merleau-Ponty, interpretar la “evolución del pensamiento de Husserl significa subrayar el contraste entre el claro programa de la fenomenología trascendental y la oscura e infinita paciencia de los manuscritos, y reconocer en ellos por lo menos una ruptura tácita con el logicismo de la filosofía de las esencias y el percatarse creciente que los fenómenos resisten todo retorno al esfuerzo clásico de adecuación intelectual.”⁵ Por cierto, múltiples investigaciones de las últimas tres décadas y media, basadas en la publicación masiva de los manuscritos de trabajo y cursos inéditos de Husserl, han permitido reconsiderar algunas de las versiones más arraigadas de dichas interpretaciones.⁶ En esta ocasión, la presentación del Dr. Walton sobre las nociones de tiempo,

¹ A título de ejemplo, *cf.* cursos de M. Heidegger, como la primera parte de *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe, vol. 20. Frankfurt. Klostermann. 1979; o su correspondencia, como la editada por Ludz, Ursula, *Hannah Arendt – Martin Heidegger, Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, traducción de Adan Kovacsics, Barcelona: Herder, 2000, especialmente pp. 20, 46, y 54.

² *Cfr.* Misch, Georg, *Lebensphilosophie und Phänomenologie-Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlin: B. G. Teubner, 1931 (primera edición 1929).

³ Es el caso de H. Arendt, H.-G. Gadamer, H. Jonas, E. Levinas y el mismo Merleau-Ponty. *Cf.* Taminiaux, J., *Sillages phénoménologiques, Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Bruxelles/Paris: Éditions Ousia /Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, p. 7.

⁴ Diversos críticos de Husserl –desde los llamados “hijos de Heidegger” (expresión tomada de Richard Wolin, *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid: Ediciones Cátedra, 2003) como Hans-Georg Gadamer, pasando por los mismos M. Merleau-Ponty, Paul Ricoeur y E. Levinas, hasta los intérpretes deconstructivistas, analíticos y crítico-sociales de Husserl– convergen sorprendentemente en caracterizar la fenomenología trascendental como: un idealismo o esencialismo a-histórico; una forma epigonal de la metafísica de la subjetividad que, *qua* egología solipsista y a-mundana establecida por la *epojé* y la reducción, consagra la auto-transparencia del *ego vs.* la opacidad del inconsciente o la falsa conciencia, conduciendo al fracaso de su teoría de la intersubjetividad; una filosofía cientificista logocéntrica, intelectualista y fundacionalista que no logra superar los prejuicios de la filosofía moderna; una metafísica de la presencia que conduce al fracaso sus análisis de la temporalidad; una filosofía centrípeta de la immanencia autárquica, autosuficiente y auto-contenida, que excluye y reduce toda dependencia respecto de una trascendencia, centrífuga, descentralizada y excedente; en suma, una filosofía de la *identidad* (la mismidad, la ipseidad, o el reino de la autonomía), que, a través de la intencionalidad objetivante y constitutiva pretende someter y doblegar toda *diferencia* (otredad, alteridad, o reino de la heteronomía), entre otras cosas.

⁵ Taminiaux, J., *Dialectic and Difference, Finitude in Modern Thought*, Atlantic Highlands/London: Humanities Press Inc. /The Mac Millan Press Ltd., 1985; traducción y edición de Robert Crease y James T. Decker. pp. 117-118.

⁶ *Cfr.* a título de ejemplo: Welton, D., *The Other Husserl, The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2000, y Welton, D., ed., *The New Husserl, A Critical Reader*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003, que a su vez refieren a una multiplicidad creciente de trabajos –y de no pocos jóvenes investigadores.

intersubjetividad y generatividad, me permitirá destacar los horizontes de *descentramiento* y *excedencia* en la fenomenología trascendental de Husserl, y su inclusión no contradictoria (podríamos decir incluso “dialéctica”) en el contexto de una filosofía cuyo “comienzo” se proclama metodológicamente egológico. Para ello, seguiré un orden inverso, partiendo de lo que el Dr. Walton reúne bajo el acápite de *Metahistoria*, para regresar a los horizontes de descentramiento y excedencia en la compleja y multiestratificada⁷ fenomenología trascendental de Husserl.

I. El “más” como “excedencia” y “descentramiento”

a) Tiempo inmemorial, alteridad radical, y fenomenalidad histórica

Tres fenomenólogos franceses reflexionan sobre la “primordialidad de la *naturaleza*” (Merleau-Ponty), la “excedencia de la *responsabilidad*” (Levinas), y la “fenomenalidad del *acrecentamiento*” (Henry), como dimensiones de un “más” (*plus, Überschuß*), que, cual *sui generis* “condiciones de posibilidad”, *exceden* y *sobrepasan* toda “condición de posibilidad” concebible u objetivable como mundaneidad o subjetividad. En esto, señala Walton, los “anticipa Husserl.” Este “plus” lo examina como: 1. “Un *tiempo* antes del tiempo” en tanto “anterioridad anterior a toda anterioridad representable” (Levinas); 2. Una *alteridad* radical como olvido de sí e inversión de la propia identidad en una responsabilidad radical; y, finalmente, 3. Una responsabilidad u obligación ética absoluta que no se adquiere, pero sí se manifiesta, de modo infinitamente creciente, en la *historia*.

Esta “excedencia” o “plus” se quiere primero recoger reconociendo “un tiempo antes del tiempo”. Así, la “naturaleza” cual “principio bárbaro” “bruto y salvaje” y “asiento de la espacialidad y temporalidad pre-objetivas” cumple para Merleau-Ponty el papel de “lo *inmemorial* en el presente”, esto es, del *pasado* anterior a todos los pasados que subtiende y excede todo tiempo construido y toda historia. En tanto que para Levinas, la relación ética entendida como una “obligación infinita” introduce un *tiempo diacrónico* que nos enfrenta a un *pasado* y un *futuro* inconmensurables con el presente, e *irrepresentables* absolutamente, sea por medio de la rememoración o la anticipación. Y finalmente para Henry, dicha excedencia del tiempo aparece como lo “*Inmemorial*” —como *pasado* irrecuperable por ninguna rememoración posible, cerrado y absolutamente olvidado, como la antecendencia insuperable de la Vida Absoluta respecto de cada viviente individual en el cual se auto-afecta.

Una segunda dimensión del “más” se da en el reconocimiento de una *alteridad* absoluta u olvido de sí originario que invierte la propia identidad. En Henry ella se manifiesta bajo la forma de una suerte de procesión generativa desde la autogeneración de la Vida Absoluta y la cogeneración desde ella tanto del Primer Viviente o Cristo como la de todos los vivientes individuales, quienes encuentran en el Primer Viviente su ipseidad. Esta alteridad, como ser-con primordial, antecede así en su generación a la intersubjetividad que se establece entre los vivientes individuales mismos. Asimismo, en un movimiento contrario a la *cultura del saber* o de la inmanencia (que reduce lo otro a lo mismo) y a la *cultura del arte* o la *poesía* (que manifiesta lo mismo en lo otro), la *cultura de la absoluta trascendencia* o *alteridad* en Levinas introduce la *responsabilidad* que invierte la identidad y la perseverancia en el ser dando lugar a un “exilio” o “extradición de sí” por la demanda irrecusable del rostro del otro. Y aunque también en Husserl se contempla el “comportamiento responsivo” en tanto “ver responsivo y escuchar orientado”, algunos como Waldenfels —apoyándose en las propias críticas que Levinas dirige a Husserl⁸— ven todavía en ese planteamiento la reducción del otro a un mero correlato intencional o proyección de sentido, desde una perspectiva por decir todavía autárquica. Ahora bien,

⁷ Con el desarrollo de la cibernética, la teoría de sistemas y la teoría de la información, ha devenido popular el llamado “pensamiento complejo” con la obra del francés Edgar Morin (*Introducción al pensamiento complejo*, 1990, o *La inteligencia de la complejidad*, 1999); del mismo modo, con la obra del premio Nobel en economía Amartya Sen, se discute en el presente el “enfoque de las capacidades” humanas, recogido y desarrollado en la obra de Martha Nussbaum (*Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, traducción de Roberto Bernet. Barcelona: Herder, 2002). El recorrido de Walton por los múltiples estratos, funciones e interrelaciones de la vida y capacidades subjetivas que explora Husserl nos revela no solamente a un filósofo sorprendentemente adelantado a su época, sino que ha penetrado en niveles que dejan en la superficie a la clásica “psicología de las profundidades” psicoanalítica. Dichos estratos además aparecen íntimamente entrelazados, interrelacionados e integrados en un “sistema” coherente y complejo, aunque abierto.

⁸ Cfr: Rizo-Patrón, R., “Levinas, ¿lector de Husserl?”, en: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. I, Pereira, Colombia: Universidad Tecnológica de Pereira, 2007 (pp. 121-130); y en *Paradoxa, Revista de Filosofía*, Año 6, N°11-12, diciembre 2006 (pp. 66-74).

basándose en un análisis de la interpelación husserliana como modalidad intersubjetiva de la “motivación”, así como reflexionando sobre los distintos sentidos que puede tener el “olvido de sí mismo” (en tanto experiencia involucrada o no en una *praxis*), argumenta Walton con base en textos de Husserl (uno de los cuales, dicho sea de paso, aparece en traducción original en el Vol. 3 del *Acta fenomenológica latinoamericana* que se presenta en este coloquio)⁹, que en el análisis fenomenológico husserliano se describen *diversos modos* de influencia mutua de unos y otros *egos* así como *diversas* formas del *olvido de sí* que “exceden” o escapan a la reducción del otro en lo mismo. Podríamos citar, en apoyo de dicha argumentación, y vinculando dicha “excedencia” a la “responsabilidad”, el siguiente pasaje inédito de Husserl: “Pero la reflexión ética universal no sólo me concierne a mí (...). Mi auto-responsabilidad incluye una responsabilidad por el ser de los otros en la razón práctica. (...) El ser-con otro del ser humano es un comunicar, un vivir en común. (...) Todos son responsables de todos. No existe una mera ética privada, sino que la ética individual y la social, la ética universal humana, todas son *una* ética.”¹⁰

Por último, el “plus” o la “excedencia” del *tiempo* inmemorial y de la radical *alteridad* que sostiene toda intersubjetividad, se manifiestan o “fenomenalizan” en una *historia* que adquiere una “significación ética”. En Henry, la “auto-transformación de la vida”, o el autodesarrollo en tanto “acrecentamiento” de sus potencialidades subjetivas en la auto-afección, es condición de posibilidad de la *vida subjetiva* activa e individual, cuyo “yo puedo” creador es la base de la *historia*. Sin embargo, tanto *historia* como *sociedad* son conceptos vacíos, pues el “yo puedo” individual a su base, en tanto *libre*, está habitado de una “*impotencia* radical” que “olvida” el origen de su poder en el poder de la Vida Absoluta que lo *excede* absolutamente. Piensa sin embargo que el egoísmo y la dependencia del mundo se pueden superar, posibilitando un segundo nacimiento de la Vida Absoluta y una comprensión de nuestro destino desde la fuente primigenia. En cuanto a Levinas, según el Libro Sagrado, el “plus” de lo Infinito se manifiesta (o atestigua) en la finitud del uno-para-el-otro de la *responsabilidad*, como “otra *historia*” –más allá de la *historia universal*. Y la “excedencia” que plantea la *historia* respecto de la conciencia constituyente y sus objetividades constituidas, así como su “acrecentamiento hacia el infinito”, también es reconocida por Husserl bajo la forma de una convergencia entre, por un lado, la orientación y motivación de la comunidad trascendental hacia un polo de perfección, teórico y práctico, que yace en el infinito¹¹; y, por el otro, como la “voluntad universal” que en tanto “subjetividad absoluta en sentido supramundano” “habla en nosotros” y rinde testimonio de sí en el “todo de las mónadas”.

b) Paradojas de la inmanencia y la trascendencia

Tiempo, *alteridad* e *historia* son dimensiones de “excedencia” y “descentramiento” que también apreciamos en obras de otros fenomenólogos o hermeneutas que acusan huellas de la reflexión de Heidegger. Éste, a su vez, se reapropia de modo *sui generis*, en su concepto de “diferencia ontológica”, de la mediación introducida por el método dialéctico como eterno auto-trascenderse y auto-diferirse de la Idea Absoluta.¹² Aquí queremos destacar su reformulación del concepto de *fundamento*. Éste no ha de pensarse en dirección del principio de razón moderno, el cual alcanza sólo a los entes, habiendo sido derivado analíticamente por Leibniz de la verdad del juicio, sino justamente en dirección de la *trascendencia* que constituye la base de la intencionalidad y la estructura de la subjetividad o ipseidad.¹³ En efecto, constitutivo esencial del *Dasein* son las cosas entre las que él es, los otros con quienes él es, y el sí mismo con quien él está permanentemente en relación. Pero él sólo puede establecer una relación consigo mismo (entendida unilateralmente como conciencia de sí por los modernos) sólo si *trasciende* hacia el mundo en un movimiento de salida de sí y de vuelta a sí. Pero el horizonte que constituye la trascendencia no es un asunto solamente –ni primariamente– de la percepción o de la razón representativa o contemplativa. El *Dasein* trasciende hacia el mundo y es en ese ámbito que él encuentra a los

⁹ Edmund Husserl, “Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad <Febrero de 1923> (Traducido por Julia V. Iribarne), en: Rizo-Patrón, R. y A. Ziriñ (editores responsables), *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol. 3, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, pp. 789-821.

¹⁰ Ms. A V 22, pp. 12a-13a [tr., 21-23].

¹¹ Esta idea está claramente planteada incluso en el “Epílogo” de 1931 a sus *Ideas I*, cuando señala que la “filosofía, como una idea significa ciencia universal, y en un sentido radical “rigurosa”. Como tal, es una ciencia construida sobre un fundamento absoluto o, lo que significa lo mismo, basada en la última auto-responsabilidad (...)” Y enfatiza: “Es (...) una *idea*, que (...) sólo puede realizarse por la vía de valideces relativas y temporales y en un proceso histórico infinito –pero de este modo es, de hecho, realizable” (*Hua III/1*, p. 139)

¹² Cfr. Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, vol. II, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1975, pp. 483-506, esp. 491 ss.

¹³ Cfr., Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt-am-Main: Klostermann, 1973, sexta edición, Parte II.

entes intramundanos de modo ante-predicativo, en una situación experimentada según la tonalidad afectiva. Pero el *mundo* mismo, como ámbito que integra la constitución esencial del *Dasein*, es una posibilidad interna a él, una tesis ontológica que le concierne: se trata de un concepto *trascendental*. Toda manifestación de los entes se da para Heidegger en el ámbito del *mundo*. Entender la trascendencia como fundamento requiere para Heidegger renovar nuestros conceptos de la subjetividad del sujeto, oponiéndose tanto al subjetivismo cuanto al objetivismo.¹⁴ En el fondo, la *verdad* (cuya esencia es la libertad, el dejar al ente manifestarse en su ser en oposición a la actitud calculante de la modernidad), el *fundamento*, la *trascendencia* y la *libertad*, constituyen un todo único, base de toda relación solidaria del hombre con los otros hombres, con los entes y consigo mismo que, no constituyendo ningún apoyo ni soporte sólido de validación, es descrito como *Ab-Grund* o “abismo.”¹⁵ Esta libertad, que es el fundamento y la trascendencia, no es una libertad incondicional ni infinita, sino finita, pues sus posibilidades de erigir e instituir órdenes mundanos no descansa en la eternidad sino en la dimensión del *tiempo*.

La “excedencia” de la *trascendencia* en las nociones de tiempo, alteridad e historia también subyacen a la relación de distanciamiento sobre un fondo de pertenencia (o de ruptura en la filiación) del pensamiento de Ricoeur respecto de la obra de Husserl.¹⁶ Justamente aquél acota que con *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*,¹⁷ obra por la cual Levinas introduce los estudios husserlianos en Francia, la fenomenología en este país se ha caracterizado tanto por una preferencia por la obra pre-trascendental de Husserl como por el despliegue del campo fenomenológico “entre Husserl y Heidegger”.¹⁸ De allí que, aunque reconoce “una historia” en “la idea en sentido kantiano”, a saber, en la noción de tareas infinitas que implican un progreso temporal, indefinido, de la humanidad¹⁹, esgrime varias razones que hacen incompatibles la “fenomenología trascendental” en tanto “filosofía de la conciencia” y una filosofía de la historia: pues la “atemporalidad del sentido objetivo”, la “reducción trascendental” (con su contraparte, la “constitución”), el tiempo trascendental constitutivo, y el “*ego* puro” son todos, en buena cuenta, estructuras o procesos inmanentes, a-históricos.²⁰ A pesar de lo dicho, la conciencia de la crisis de la cultura en su tiempo lleva a Husserl –como ocurre con otros típicos filósofos a-históricos– a una reflexión sobre la historia. La fenomenología trascendental pretende constituirse en una auténtica “filosofía de la historia”, que descubre un “sentido” o “teleología” inmanente a la historia de Europa, la “unidad de una forma espiritual”, a diferencia de otros tipos sociológicos empíricos. Y dicho sentido que es una Idea, es la filosofía misma, en tanto “tarea”. La filosofía es así la entelequia innata de Europa, el “protofenómeno” de su cultura; no es un sistema, sino una “Idea en sentido kantiano del término”. La “idea de la filosofía” es esta teleología inmanente que la filosofía de la historia lee en la historia, siendo sus dos rasgos la “totalidad” y la “infinitud”. Se trata, pues, de una “forma normativa situada en el infinito”, que alude a un proceso infinito y abierto. Pero existen problemas metodológicos en esta concepción que el propio Husserl detecta. Los filósofos de la historia a diferencia de los simples historiadores, dirigen su mirada a un proceso *interior*, a su auto-comprensión como “seres en

¹⁴ *Ibid.*, Parte II.

¹⁵ *Ibid.*, Parte III, p. 53.

¹⁶ Cfr. notablemente Paul Ricoeur, “Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl”, en: *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. II, presentación y traducción de Héctor Salinas, Lima-Bogotá: PUCP / San Pablo, 2005, p. 352; y “Husserl y el sentido de la historia”, en: *Acta fenomenológica latinoamericana* II, presentación y traducción de Héctor Salinas, Lima-Bogotá: PUCP / San Pablo, 2005, pp. 319-349.

¹⁷ Lévinas, Emmanuel, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Vrin, 1970 (1930).

¹⁸ Paul Ricoeur, “Lo originario”, p. 353.

¹⁹ *Hua* III/1, §§74, 83, 143; *Hua* VI, §73, p. 274; *passim*.

²⁰ Son básicamente cuatro las razones de esta incompatibilidad: 1. La “atemporalidad del sentido objetivo” y la “reducción eidética” son una verdadera “reducción de la historia” (“Husserl y el sentido de la historia”, pp. 323-324). 2. La “reducción trascendental” y su contraparte la “constitución” no permiten ver cómo el *ego* trascendental puede “constituir” el sentido de las trascendencias y la historia, y a la vez estar “incluido” en la historia (*ibid.*, pp. 324-326). 3. Ni la temporalidad de la conciencia trascendental constituida ni el tiempo trascendental constitutivo son la historia trascendente, constituida sobre la base del encuentro con los otros, en un mundo común, culturalmente constituido. Pero admite que “con el tiempo fenomenológico, la fenomenología trascendental coloca un puntero en dirección de una filosofía de la historia” (*ibid.*, pp. 326-327). Y, 4. que el propio *ego* trascendental de la conciencia constitutiva, como el “yo puro” kantiano, polo inobjetivable, intematizable, indescriptible, cognoscible sólo a través de su *quod*, sus procesos y correlatos intencionales, es, en buena cuenta, a-histórico. Aunque Ricoeur admite que también daría la “oportunidad para una historia”, “ya que el sentido unificador de la historia humana tendrá una pluralidad de conciencias como campo de desarrollo”, esto es la intersubjetividad. Sin embargo, la constitución de la pluralidad de conciencias en “una conciencia constituyente” resulta proviniendo de un acto totalizante “desde lo alto”. “Este obstáculo para una filosofía de la historia surge con una sorprendente evidencia con la lectura de la quinta *Méditation cartésienne*.” (*Ibid.*, pp. 327-328.)

devenir según el espíritu histórico”, tomando así conciencia de su proyecto futuro, de la meta de su voluntad, a partir de su “origen” (*Ursprung*), o institución primordial (*Ursiftung*).²¹ Asimismo la razón la entiende ahora Husserl dinámicamente como un “hacerse racional”, como “el movimiento de la razón hacia sí misma”, o hacia su “aclararse a sí misma”. Tiene también el “acento ético que se expresa en el término frecuente de *responsabilidad*”; se trata sin embargo de una razón como idea infinita cuya dimensión ética puede ser traicionada o sepultada (como ha ocurrido en la historia moderna con el objetivismo, tecnicismo y naturalismo), por lo que revela su fragilidad; y, finalmente, plantea un nuevo concepto de hombre, irreducible a una mera realidad mundana, como correlato de “tareas infinitas”²². “Por consiguiente –sostiene Ricoeur– no es inexacto decir que las consideraciones históricas sólo son una proyección, sobre el plano del desarrollo colectivo, de una filosofía reflexiva ya cumplida sobre el plano de la interioridad: comprendiendo el movimiento de la historia como movimiento del espíritu, la conciencia accede a su propio sentido; así como la reflexión ofrece la ‘guía intencional’ para leer la historia, podríamos afirmar que la historia ofrece la ‘guía temporal’ para reconocer en la conciencia la razón infinita que combate por humanizar al hombre.”²³ Así, la filosofía de Husserl, admite Ricoeur, tiene el mérito de “conducirnos a las inmediateces de la paradoja”, como se ve en la tensión entre su optimismo ante la “fuerza de las ideas”, por un lado, y, ante la tragedia de la ambigüedad de la “responsabilidad del filósofo”, por el otro, que podrá hacerlas avanzar (gracias a un “heroísmo de la razón”) o perder. En cuanto a la aparente antinomia entre una “filosofía de la historia” y el “retorno al *ego*” Ricoeur reconoce una clave de solución en la *Quinta meditación cartesiana*: “Este texto es uno de los más difíciles de Husserl, pero también uno de los más extraordinarios en fuerza y lucidez. Podemos afirmar que todo el enigma de una historia que *engloba* su propio *englobante* –a saber: yo, que comprendo, que quiero, que constituyo el sentido de esa historia– ya está condensado en la teoría de la *Einfühlung* (o experiencia del otro)”²⁴. Este problema es el enigma de la constitución fenomenológica –trátese de cosas, personas, o la historia total – que “nos enfrenta a esta paradoja de una inmanencia que es un dirigirse hacia una trascendencia”, y cuyo secreto consiste en que no se trata de una ‘inclusión real’ del otro en el yo, sino de una inclusión meramente ‘intencional’”²⁵. Ricoeur correctamente señala que los párrafos 56 a 59 de las *Meditaciones cartesianas* donde Husserl extiende el alcance de su teoría de la intersubjetividad a la vida cultural y social conducen a los principales análisis de la *Crisis*, aunque no está del todo convencido de si la constitución es “la solución verdadera al problema de las diversas trascendencias, o si solamente es el nombre dado a una dificultad cuyo enigma permanece completo y su paradoja abierta”²⁶. Sin embargo, Ricoeur concluye que “hay que dar crédito a Husserl, al menos, por su extrema lucidez en el discernimiento de las paradojas que emergen de la búsqueda de una ‘fundamentación última’, que ‘confina a veces en el desasosiego’”²⁷.

II. Horizontes de “descentramiento” y “excedencia” en la fenomenología trascendental de Husserl

El punto de partida de Walton en la *fenomenología egológica* se caracteriza por contrastar las dos aproximaciones metodológicas –estática y genética– a la experiencia trascendental. Si la primera toma como hilo conductor las objetividades o configuraciones constituidas para interrogar retrospectivamente las experiencias constitutivas centralizadas en torno al yo como *polo de irradiación* activo y *centro de afectión* pasivo, la segunda toma como hilo conductor las experiencias trascendentales mismas en su situación temporal para examinar retrospectivamente cómo estas se constituyen, en un proceso individualizado e “histórico” gracias a la sedimentación y conservación de los actos pasados como “habituales” o “capacidades adquiridas”. Esta aproximación, la genética, implica pues un “sistema de remisiones” que continuamente se auto-trasciende. A este nivel egológico, sin embargo, incluso en la fenomenología estática, estamos lejos de un supuesto “reino de la autonomía” y exclusión de toda “heteronomía”, pues los análisis dan cuenta de la irrupción del *tiempo*, que instala la “excedencia” y el continuo “descentramiento” en el seno de la mismidad.²⁸ A eso se refiere Walton

²¹ *Ibid.*, p. 333.

²² *Ibid.*, p. 334-335.

²³ *Ibid.*, p. 337.

²⁴ *Ibid.*, p. 348.

²⁵ *Ibid.*, p. 349.

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ Paul Ricoeur, “Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Crisis* de Husserl”, p. 360.

²⁸ En *Ideas I* Husserl sostiene: “Tampoco una vivencia es nunca completamente percibida; en la plenitud de su unidad no es adecuadamente apresable. Es por su esencia un río al que, dirigiendo la mirada de la reflexión a él, podemos seguir a nado desde el punto del ahora, mientras se pierden para la percepción los trechos que quedan a la zaga. Sólo bajo la forma de la retención tenemos

con una “*primera ampliación* de nuestro sistema de acceso al mundo”. La fenomenología genética descubre nuevas y más ricas dimensiones de esta temporalidad. Las protenciones, por ejemplo, no sólo pre-delinean la experiencia por venir, sino que son de segundo grado porque *reflejan* las retenciones (intenciones de primer grado), dependiendo de y siendo motivadas por ellas. Mas nuevas dimensiones de excedencia y descentramiento en la *fenomenología egológica*, estática y genética, se revelan con la *empatía* y la *apercepción analogizante*, respectivamente. Walton apunta aquí una *segunda ampliación* de nuestro sistema de acceso al mundo, pues hace irrupción “el otro” con nuestra experiencia de *sus* experiencias del mundo y de mí mismo, los presentes en un horizonte simultáneo y los ausentes en horizontes de pasado o futuro. Se revelan las *tradiciones*, como estilos, habitualidades y capacidades adquiridas en experiencias sociales pasadas. Este análisis a su vez remite a “habitualidades originarias o instintivas” en una intersubjetividad primigenia.

Cabe acotar que esta “otredad” descubierta en el seno de la “mismidad”, con el análisis del *tiempo* y de la *intersubjetividad*, coincide con la decisión de Husserl entre 1910/1911 de optar por un *ego* centralizado, cuando analiza las posibilidades abiertas por el estudio de dos “presentificaciones” (*Vergegenwärtigungen*) que acusan modalidades de “descentramiento”: la *memoria* que nos abre a un yo ausente (*pasado*), pero que pertenece a nuestra misma corriente de conciencia, y la *empatía*, que nos abre a un yo *presente*, pero “excedente”, por cuanto él no pertenece a nuestra misma corriente de conciencia²⁹. La conciencia se ve acechada así por una doble división interna o “ausencia” que amenaza su identidad: la *distancia* entre el *ego* pasado y presente, y la *diferencia* entre mi conciencia y la del otro. El *ego* idéntico parece ser la respuesta a la necesidad de una unidad de la corriente temporal (individual) de experiencias presentes y pasadas³⁰. Asimismo, el *ego* parece ser la respuesta a la necesidad de delimitar la conciencia (individual) propia en relación a la conciencia del otro (a través de la mediación del cuerpo viviente).³¹ El reconocimiento de dos tipos de *alteridad* (en la conciencia individual y entre varias conciencias), y la determinación de nuestra *experiencia* de estas alteridades mediante dos tipos de *presentificaciones* (rememoraciones y empatías), parecen *preceder* la emergencia del *ego* puro, centralizado e idéntico. Así, en 1910-1911 mi yo puro (*mein reines Ich*) no se concibe primeramente como *fuerza* originaria. Y lejos de cualquier síntoma de la “metafísica de la presencia”, una *diferencia originaria* parece preceder su auto-identidad.

La fenomenología egológica termina en el texto de Walton con la apertura a la *objetividad* y la *mundanidad*. En la fenomenología *estática* el *mundo* aparece primero como el horizonte universal externo de horizontes. Los objetos que aparecen en él sirven de “hilo conductor” hacia los actos que constituyen su sentido. En la fenomenología *genética* las determinaciones que pertenecen al *horizonte interno* de los objetos se sedimentan, dando lugar a un horizonte familiar de conocimientos adquiridos, por lo que siempre una percepción ulterior difiere de la anterior, y los horizontes internos de los objetos se reestructuran permanentemente. La *mundanidad* como típica de todas las típicas implica así nuevas “*excedencias*” y “*descentramientos*”, por cuanto el conocimiento de un objeto *nunca es individual* sino que se extiende a otros objetos semejantes en un *tipo empírico*, y los “sistemas de intenciones” en *habitualidades* “configuran temporalmente un mundo para un sujeto”. Las habitualidades primigenias instintivas puestas al descubierto por la fenomenología genética conducen a la *generatividad*.

La inclusión de la *generatividad*, recuerda Walton, es la auto-superación de la egología. Ella introduce sentidos más radicales de *excedencia* y *descentramiento*, por cuanto ella revela la adopción –en la propia subjetividad– de sentidos que ella no ha constituido, transmitidos *sincrónicamente* por los otros corporalmente presentes o ausentes, o transmitidos *diacrónicamente* por aquellos cuya vida coincide parcialmente con la mía (mis mayores y predecesores, y mis menores o sucesores). Esta constatación conduce a afirmar al otro *yo* (mundano) como un *yo trascendental*. El hilo conductor para desvelar la comunidad de yoes trascendentales comienza con el *yo* como “fenómeno de mundo” y termina con la “intersubjetividad trascendental” en sus tres niveles de *protobistoria*, de *historicidad primaria* (donde se da la institución y reactivación de sentido), e *historicidad secundaria* (donde se desarrolla la comunidad racional). Pero la *generatividad* está precedida por una

conciencia de lo que acaba de fluir, o bajo la forma de la rememoración retrospectiva. Y, finalmente, es la corriente entera de mis vivencias una unidad de vivencia a la que por principio es imposible aprehender en una percepción que nade continuamente a su misma velocidad”. (*Hua III/1*, pp. 93-94) Cito de la refundición de la traducción de J. Gaos realizada por A. Ziri6n.

²⁹ *Hua XIII*, p. 219.

³⁰ *Ibid.*, p. 296 ss.

³¹ *Ibid.*, p. 36 ss, pp. 183 ss.

protogeneratividad que concierne a la sucesión periódica de generaciones y su alternancia por el nacimiento y la muerte, cuyo horizonte rodea a cada yo.

La *protobistoria* amplía los análisis intencionales para iluminar las condiciones previas del advenimiento de la historia, siendo su punto de partida el “hogar”, sede de la “vida originaria generativa”, con su mundo circundante correlativo. A este nivel pre-yoico del sujeto se hallan: el ámbito del fluir originario y pasivo en el pre-tiempo intersubjetivo; y el “mundo familiar”, o la “tierra” (suelo) como “horizonte terrestre” que abraza y sustenta toda corporalidad y actividad humanas, con su única “protohistoria” para todos los pueblos e historias relativas.

La *historicidad primaria* o simple *historia efectiva* tiene como principio trascendental la “generatividad”. Se despliega como un acontecer *intersubjetivo activo*, y mediato, que coloca *metas* que sobreviven la caducidad de las generaciones (y dan lugar a habitualidades sociales y a la tradición), y reciben *informes* del pasado. Esto da lugar a la conciencia histórica y a la co-validación activa de sentidos a través de las generaciones. Su *a priori* concreto es el proceso de “institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentido”³². Asimismo, se caracteriza por una intencionalidad y tiempo intersubjetivos de orden superior que constituye el *tiempo histórico*. Éste se caracteriza por ser un tiempo comunitario dado de modo distinto a cada sujeto como unidad de duración perdurable según la coexistencia y la sucesión. *Respecto del futuro*, la *praxis* efectiva puede adoptar una tradición, co-instituyendo y co-efectuando sus sentidos y valideces, o dejar de reactivarlas haciendo fracasar las metas. *Respecto del pasado*, una “conciencia de horizonte” en tanto pasado intersubjetivo sedimentado acompaña la experiencia del presente histórico. Esto permite la indagación histórica. Por último, se caracteriza por la formación de *mundos de la cultura*, con conductas y objetos culturales (corpóreo-espirituales). De un lado, comprende la *voluntad comunitaria* de subjetividades de orden superior (que asume los fines de la voluntad de los sujetos y obra a través de ellas); y por el otro los *objetos o formaciones culturales objetivas* se independizan mediatemente de las voluntades.

La *historicidad secundaria* o *historia racional* es aquella que instituye una *nueva configuración cultural*, según la *idea de infinitud*, es decir, las configuraciones “ideales” de “orden superior”, el concepto de objetividad o “verdad en sí” –como polo que yace en el infinito– que constituyen la “ciencia” y la “filosofía”. La meta de esta historicidad es la *racionalidad plena*, cuya dimensión práctica es la de la absoluta autorresponsabilidad.

De este modo estratificado, sistémico, pero en “abierta infinitud” se articulan todos los estratos, desde el nivel egológico hasta la dimensión generativa. De este modo, también, porque el “descentramiento” y la “excedencia” atestan su presencia en lo más profundo de la egología, se puede comprender lo que para Ricoeur no era más que una “paradoja”: ¿cómo una “filosofía de la conciencia” puede ser compatible con una “filosofía de la historia”?

III. La dialéctica del inter-esse

La presentación de Walton tiene el mérito de poner a la luz el rasgo de “abierta infinitud” de los análisis intencionales. Por un lado, se desarrollan progresivamente según un abierto “poner-en-juego”, que conduce por diversos estratos desde la experiencia temporal de la propia conciencia, hacia la experiencia del prójimo más inmediato, y finalmente al reconocimiento de la pertenencia de toda experiencia humana a una generatividad, estratos que se conjugan en la experiencia de un tiempo histórico. Y, por el otro, se despliegan regresivamente hacia una esfera abierta de la experiencia pre-intencional e indiferenciada entre el yo y lo otro, en la “totalidad indiferenciada” de prototemporalizaciones pre-intencionales de la *hylè*, donde reina una “autoafección” o “protosentir”, condicionada por instintos y atravesada de una tonalidad afectiva.

Pero dichos análisis intencionales no sólo revelan un *pacto inmemorial* de la naturaleza con la otredad o la “excedencia” de la generatividad trascendental, así como los “horizontes olvidados” de las dimensiones de sentido siempre nuevas que quedan como adquisiciones permanentes, esto es, en dimensiones irre recuperables como “anteriores a toda anterioridad”. Revelan –a todo nivel, desde los estratos más primitivos de la experiencia hasta los más desarrollados de la socialidad y la historia racional– que la experiencia trascendental es irreductible a una pura “presencia a sí”, como identidad de una inmanencia autárquica, y que más bien se halla en el continuo vaivén de centralización y descentramiento, de apropiación y pérdida, de reconocimiento y olvido, de identidad y diferencia, de lo mismo y lo otro. Aun en el terreno de la vida activa del *cogito* y de la intencionalidad objetivante se despliega la experiencia bajo el modo temporal fluyente de daciones no sólo

³² *Hua VI*, p. 380.

actuales (explícitas) sino *potenciales* (implícitas) en el sentido de un permanente “mentar más allá de sí mismo” (*Über-sich-binaus-Meinen*) o un “plus de la mención” (*Mehrmeinung*), esto es, rodeada de horizontes temporales noéticos y horizontes mundanos noemáticos, que tienen el rasgo de la “abierto infinitud”, y del juego sintético de la presencia y la ausencia. Y no sólo la experiencia trascendental tiene esta particularidad, sino también los análisis intencionales mismos que efectúa el fenomenólogo.

Por ello señala Husserl respecto de la filosofía fenomenológica, que: “Esta senda es, a la manera de la ciencia genuina, una senda infinita. Por ello la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis*.”³³

³³ Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen, Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987, § 20, p. 49.

SESIONES DE COMUNICACIONES

(Resúmenes de las ponencias)

PRIMER TEMA: Afectividad

PRIMERA PONENCIA

LA DIALÉCTICA DE LA RAZÓN Y LA AFECCIÓN EN PAUL RICOEUR

*Aníbal Fornari
Argentina*

Desde la ontología fundamental de la realidad humana planteada por Ricoeur, principalmente, pero no sólo, en “L’homme failible”, se tematiza la dimensión del sentimiento como instancia colateral irreductible y necesaria al uso efectivo de la razón, convergente con ésta desde su irreductibilidad en cuanto índice del arraigo en el ser por parte de la desproporción estructural que constituye el dinamismo humano y que sostiene a la razón práctica en la alternativa de la apertura receptivo-crítica del significado o de la posición del mismo mediante la inversión sentimental de una plusvalía imaginativa.

SEGUNDA PONENCIA

AMOR Y ANGUSTIA: DIFERENTES APROXIMACIONES FENOMENOLÓGICAS A LA AFECTIVIDAD EN SCHELER Y HEIDEGGER

*Enrique V. Muñoz Pérez
Chile*

El propósito de mi comunicación es aproximarme fenomenológicamente a dos maneras distintas de comprender el temple: el amor (Eros) y la angustia (Angst) en Scheler y Heidegger, respectivamente. Más que detenerme en una comparación sobre la positividad o negatividad de estos afectos, me interesa determinar el alcance fenomenológico de estos estados de ánimo desde el punto de vista metódico.

El punto de partida de mis reflexiones está dado principalmente por la recensión que efectúa Scheler a *Ser y Tiempo*, particularmente por la siguiente afirmación: “Die erste Wendung zum *Welt-immanenten* ist doch Eros, nicht Abstoßung, Angst, Flucht vor sich.” (Scheler, Vol. 9, 1976, p.294) Me pregunto, entonces, si es posible encontrar un paralelo metódico en la manera que Scheler entiende el amor y en que Heidegger comprende la angustia. Mi hipótesis de trabajo es que Scheler, a pesar de ser uno de los que mejor recepcionó la obra principal de Heidegger, no hace justicia al alcance metódico, y no psicológico o ético, que tiene la angustia en *Ser y Tiempo*. A Heidegger le interesa la angustia porque ella es un temple a partir del cual se nos abre el ser en el mundo.

TERCERA PONENCIA

FENOMENOLOGÍA DEL SENTIR: AUTOAFECCIÓN Y HETEROAFECCIÓN

Graciela Ralón de Walton
Argentina

Según Michel Henry, cuando se aborda el cuerpo y la carne desde una perspectiva fenomenológica se abren dos vías, esto es, dos modos de aparecer: el de la vida y el del mundo. Desde el aparecer de la vida, tesis sostenida por Henry, el cuerpo trascendental que nos abre al cuerpo sentido reposa sobre una corporalidad mucho más originaria, “trascendental, en sentido último, no intencional, no sensible, cuya esencia es la vida” (*Incarnation*, pp. 168-169). Según Henry, bajo el aparecer del mundo se encuentran los análisis del cuerpo realizados, por una parte, por Galileo y, por otra, por Merleau-Ponty. En el primer caso la reducción llevada a cabo por Galileo transforma el cuerpo sensible en cuerpo material. En lo referente a Merleau-Ponty, la principal objeción de Henry reside en el hecho de que la relación del cuerpo sentido con el cuerpo sintiente implica una relación intencional. Ahora bien, en la medida en que la intencionalidad hace posible los cuerpos sensibles no puede constituirse en su condición de posibilidad porque al abrimos al mundo no puede revelarse como condición de sí. Por lo cual, es necesario remitirse del mundo sensible, cuyo correlato es el cuerpo sintiente, a la *autorrevelación de la intencionalidad en la vida* siendo ésta, según la fenomenología material, la condición de posibilidad de la primera. Nuestros sentidos solo pueden darnos lo que nos dan solo si la vida “se revela originariamente a sí en la efectuación fenomenológica de la donación que cumple en calidad de donante” (*Incarnation*, p. 168). Así, la vida como conciencia de sí a sí antecede a las cualidades sensibles percibidas por la conciencia. Con esto, llegamos al punto culminante de nuestro interés respecto de la lectura de Henry. El autor dice, expresamente, que “digámoslo con Descartes, una visión que no se sintiese a sí misma como vidente, en una auto-revelación diferente por naturaleza del aparecer en el que se le descubre aquello, que ve, sería siempre incapaz de ver cualquier cosa” (*Incarnation*, p. 168). Descubrir la filiación cartesiana de la fenomenología no es ninguna novedad pero sí puede resultar interesante contraponer al respecto la tesis henryana a la de Merleau-Ponty respecto de la manera de concebir la afección.

Los siguientes interrogantes constituyen el núcleo de esta propuesta: ¿es posible eliminar de la comprensión del cuerpo que siente su correlato, esto es, las cosas sentidas?, o más precisamente, ¿es posible sentir sin sentir que se siente algo? ¿Cómo retornar al mundo sensible una vez que este se ha convertido en res extensa? Nuestro objetivo reside en mostrar que toda autoafección implica una heteroafección. Tal como afirma Renaud Barbaras “el conocimiento de sí del sentir y el conocimiento del cuerpo por el sentir son indiscernibles” (*Le tournant de l'expérience*, p. 143). Intentaremos esbozar esta propuesta considerando, en primer lugar, las principales conclusiones a las que llega Merleau-Ponty acerca del sentir, y, en segundo lugar, el entrelazamiento del cuerpo con la naturaleza nos permitirá ver que el cuerpo, en su duplicidad de sentir y sentirse, de tocar y ser tocado revela una significación ontológica; esto es, un ser que comporta en sí mismo lo visible y lo no visible y, por lo tanto, no puede ser considerado como un hecho empírico. Más precisamente, hay un desdoblamiento del cuerpo en afuera y adentro y este desdoblamiento que se da también en las cosas es lo que hace posible “[...] la inserción del mundo entre las dos hojas de mi cuerpo, y la inserción de mi cuerpo entre las dos hojas de cada cosa y el mundo” (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 317).

CUARTA PONENCIA

EL LENGUAJE FENOMENOLÓGICA DE LA AFECTIVIDAD EN MICHEL HENRY: LA RECONSTRUCCIÓN DE UNA GRAMÁTICA DE LA SUBJETIVIDAD 'A FLOR DE PIEL'

Juan Sebastián Ballén Rodríguez
Colombia

Acerca de una gramática de la afectividad, como reza parte del título de una de las obras emblemáticas en materia de filosofía moral del filósofo de Munich Max Scheler, es la lectura que proponemos hacer de cara a las investigaciones fenomenológicas que dedica Henry a la afectividad. Pensar desde la fenomenología de Henry la gramática de la afectividad, es un intento por decodificar el lenguaje de la materialidad en el cual se está definiendo la subjetividad, desde los horizontes de lo corporal y lo afectivo. Así como en su momento Scheler nos plantea que la codificación que hace la filosofía moral de las pasiones y los deberes, ha de ser complementada por una primera reconstrucción del lenguaje de los sentimientos, las motivaciones y en general las emociones que sirven de móviles reales en las decisiones y los juicios de tipo moral, Henry nos sugiere que el análisis eidético de la conciencia trascendental, que hace parte de la gramática que construye la fenomenología husserliana, no es suficiente para descifrar desde la inmanencia y la condición ontológica de la existencia humana que se bate entre el ser y la nada, los significados y los significantes que se condensan alrededor de una descripción fenomenológica del lenguaje del cuerpo y de la afectividad. Que empleemos la palabra gramática, no quiere decir que se le quite a la fenomenología del filósofo francés su talante descriptivo de tipo inmanentista que caracteriza por ejemplo sus investigaciones ontológicas sobre la subjetividad que se exponen en *La esencia de la manifestación*. Sino que su apuesta por un análisis ontológico-fenomenológico da lugar a repensar las maneras como la filosofía ha nombrado el mundo de la afectividad. Desde *La esencia de la manifestación* (1963), donde se establecen los presupuestos fenomenológicos fundamentales de la afectividad, pasando por el estudio *Encarnación. Una filosofía de la carne* (2000), en el cual se pone en juego los presupuestos fenomenológicos que gravitan alrededor del fenómeno teológico de la encarnación, y que tienen a la afectividad como fundamento de una experiencia radical del *l'etre-Soi*. A partir de estas obras queremos en principio dar cuenta del lenguaje fenomenológico que emplea Henry para entender desde la inmanencia ontológica la categoría de afectividad y su incidencia en la configuración de una subjetividad a flor de piel, que tendrá eco en las investigaciones aplicadas a la carne, propuesta que se condensa en la fenomenología de la carne. En un segundo momento, pretendemos abordar desde el horizonte fenomenológico que provee Henry, el papel de la afectividad en la configuración de una manera del ser moral, del ser religioso y finalmente del ser estético.

QUINTA PONENCIA

PHANTASIA Y SUBJETIVIDAD: EL SIMULACRO ONTOLÓGICO Y LA DIMENSIÓN DEL SENTIDO

Luis Álvarez Falcón
España

Desde el volumen XXIII de la *Husserliana* hasta las últimas interpretaciones de la fenomenología europea (Marc Richir y Henry Maldiney), la presente investigación tratará de interpretar la naturaleza de la subjetividad como un suelo hiperdenso de afecciones que, a través del régimen de *Phantasia*, da lugar a una estructura de simulacro ontológico, en tanto aparente medio homogéneo, o instancia virtual, que se presenta como producto residual de un plegamiento del cuerpo interno en un plano real, en el que el sentido se ha

estabilizado (hay *habitus* y sedimentaciones), y un plano virtual, en el que los sentidos se hacen y deshacen en una proliferación de *Sinnbildungen*. De este modo, pondremos en juego las consideraciones fenomenológicas de Husserl, las interpretaciones actuales de la fenomenología, y las concepciones de Deleuze, consideradas como fenomenología en el límite, o fenomenología en estado virtual. La dimensionalidad del mundo corresponderá a las dimensiones de un repliegue que constará: 1) de un plano que representa la realidad en un nivel dado y de un plano de realidad virtual correspondiente; 2) de un hiato, salto o trasposición, entre los dos planos; 3) de una característica común a ambos planos, real y virtual, que, en este caso, será el sentido (sedimentado o no), y que permitirá pasar (ida y vuelta) de lo real a lo virtual. De este modo, confirmaremos una máxima fenomenológica de gran relevancia teórica: la realidad progresa plegando, y en las dimensiones del pliegue resultante siempre hay una parte virtual que, en el caso del sentido, corresponde al simulacro de la subjetividad como ilusión trascendental.

SEXTA PONENCIA

EL ÁMBITO DE LA AFECTIVIDAD HUMANA EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE DIETRICH VON HILDEBRAND

*Ramón Díaz Olguín
México*

La presente comunicación pretende abordar el ámbito de la afectividad humana tal como aparece desarrollada en el pensamiento filosófico de Dietrich von Hildebrand, importante pensador alemán perteneciente al llamado “Círculo fenomenológico de Gotinga”, que tuvo en las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl su principal inspiración metodológica.

El cometido de este pensador fue mostrar el papel que juega el ámbito de la afectividad en el desarrollo pleno de la vida estética, moral y religiosa del hombre. Para lograrlo, no sólo se propuso explorar las principales manifestaciones de la afectividad humana de manera rigurosa, poniendo de relieve el carácter “intencional” y, por lo tanto, espiritual de las mismas, sino también desenmascarar de manera crítica las distorsiones y perversiones más comunes que afectan la adecuada dinámica de este ámbito, que no tienen punto de comparación con las de otros ámbitos de la subjetividad humana, como el entendimiento y la voluntad.

Mención aparte merece la agudeza mental con la que desmonta los prejuicios intelectuales más influyentes en el mundo académico a partir de los cuales se suele excluir la afectividad humana del campo de intereses científicos de la filosofía, muchas veces fundados en las distorsiones y perversiones de la esfera afectiva pero, sobre todo, en una inadecuada comprensión de la naturaleza del hombre que actúa en el fondo.

SEGUNDO TEMA: Fenomenología y ética

PRIMERA PONENCIA

¿AFECTAN LAS OBJECIONES DE SCHELER A KANT TAMBIÉN A LA ÉTICA DE HUSSERL?

*Mariana Chu
Perú*

La “ética husserliana” no constituye una teoría sistemática. Sin embargo, aunque no de manera continua, Husserl se ocupó del tema desde 1897 hasta los años treinta, fase en la que sus reflexiones éticas, inscritas en la metafísica o filosofía segunda, giran en torno de la posibilidad del sentido de la vida frente a la facticidad, fatalidad, irracionalidad, frente al destino y accidente; en una palabra, frente a la contingencia. Los cursos de ética que dictó se distinguen en dos grupos. El primero está constituido por una serie de lecciones dictadas en Gotinga entre los años 1908 y 1914; el segundo, por las lecciones de Friburgo dictadas en 1920 y repetidas en 1924. En ambos grupos, el imperativo categórico kantiano es objeto de crítica, una crítica con la que, de modo general, Scheler coincide. Conocido como el fundador de la ética material de valores, Scheler no solamente tiene a Kant como uno de sus interlocutores, sino que la estructura misma de su texto más difundido responde a una serie de presupuestos kantianos que somete a crítica con el fin de plantear su ética fenomenológica. Ahora bien, pese a que se oponen en un mismo sentido a la ética kantiana, el fundador de la fenomenología y el primer fenomenólogo de la “segunda generación” tienen posiciones diferentes respecto de la “ética imperativa”, es decir, respecto de la pregunta de si una ética fenomenológica debe ser o no lo que se designa como una “ética del deber”. En esta comunicación, quisiéramos mostrar que, a pesar del desacuerdo anterior, Husserl y Scheler coinciden en la atribución de un papel decisivo al concepto de individualidad o identidad personal en la tarea de una fundamentación fenomenológica de la ética.

Proponemos el siguiente camino. En primer lugar, expondremos los dos puntos de acuerdo entre los fenomenólogos que conciernen la crítica a la ética kantiana: la fundación de la voluntad en los actos emocionales y la exclusión de los objetos prácticos. En un segundo momento, mostraremos en qué sentido los caminos de Husserl y Scheler se separan. Por un lado, expondremos cómo, en las lecciones de Gotinga, Husserl se opone al formalismo kantiano retomando el imperativo categórico propuesto por Brentano: “*Tue das Beste unter dem Erreichbaren*”. Por otro lado, examinaremos las críticas centrales de Scheler a Kant y veremos que, pese a tener también a Brentano como interlocutor, Scheler rechaza toda ética imperativa. En tercer lugar, examinaremos si las críticas de Scheler a Kant afectan también a la concepción husserliana del imperativo categórico. Algunos manuscritos de investigación, nos revelarán que, en efecto, una de ellas lo hace: aquella que califica a la ética imperativa de negativa y represiva en la medida en que desconoce la individualidad personal. Terminaremos la comunicación mostrando cómo la reformulación husserliana del imperativo categórico en las lecciones de Friburgo responde a la necesidad de hacer justicia a la identidad personal, fenómeno que, en los manuscritos de investigación, ya desde 1916-17, Husserl analiza a partir del concepto de amor, acto que, desde la perspectiva de Scheler, tiene el estatuto de fundante.

SEGUNDA PONENCIA

“YO PUEDO”. EL ACTO LIBRE COMO EXPERIENCIA ORIGINARIA DE LA ÉTICA

Diego I. Rosales Meana
México

1. ‘Yo puedo’ como experiencia originaria de la libertad

En el tomo segundo de *Ideas* Husserl describe las experiencias originarias que constituyen al yo y que permiten el tránsito de la vida subjetiva trascendental del ‘yo puro’ a la vida personal¹. Una de las experiencias primigenias que constituyen al ‘yo puro’ como persona es la experiencia originaria del ‘yo puedo’. La subjetividad se resuelve en las experiencias de un sujeto que se sabe dueño de capacidades, y el yo es aprehendido como un ‘organismo de capacidades’, de ‘potencialidades positivas’. “El yo personal se constituye en la génesis primigenia no solamente como *personalidad* determinada IMPULSIVAMENTE, desde el comienzo y siempre impulsada también por “INSTINTOS” PRIMIGENIOS y siguiéndolos pasivamente, sino TAMBIÉN COMO yo SUPERIOR, AUTÓNOMO, LIBREMENTE ACTUANTE, guiado en particular por MOTIVOS DE RAZÓN, no meramente arrastrado y no libre.”²

2. La motivación como legalidad de la vida de la subjetividad

La naturaleza funciona bajo la causalidad, la estructura: ‘si... entonces’. No hay posibilidad a la indeterminación, sino que ante una causa el efecto será siempre el mismo. En cambio, la subjetividad funciona bajo una legalidad distinta, en la que se vuelve impropio hablar de ‘causa’ y ‘efecto’ porque aquello que son ‘causas’ para un ente de la naturaleza, para la subjetividad son ‘motivos’, pues ofrecen un rango de posibilidades de acción pero no determinan nunca por completo al sujeto. Los ‘motivos’ ofrecen al sujeto razones para actuar de un modo u otro, y el sujeto evalúa la pertinencia de tales razones y actúa de acuerdo con lo que puede juzgar como más importante, como un motivo de mayor valor. Todo motivo aparece estructurado de acuerdo a una racionalidad que presenta ciertas posibilidades. Esta legalidad no es una restricción a la libertad de la subjetividad sino únicamente una oferta a un campo de posibilidades. El yo se constituye como un yo libre en tanto que puede o no actuar de acuerdo con la racionalidad que ofrece el motivo. Se constituye un nuevo campo de análisis fenomenológicos: mirar y describir la legalidad que ofrece la realidad en tanto ‘motivo’ para ‘x’ o ‘y’ acción y la acción que efectivamente realiza el sujeto actuante.

3. Surgimiento de la ética como juicio de las acciones según las motivaciones

En este momento aparece la ética: la realidad viene cargada de un valor que funciona como motivo para que el yo actúe de un modo mejor que de otro³, ofrece parámetros objetivos de acción que funcionan como ‘motivos’ de las acciones del sujeto, no como factores que lo determinen causalmente. El sujeto se constituye así como un sujeto responsable que debe autodeterminarse y hacerse cargo de su propia vida, en tanto que vida subjetiva determinada por sí mismo. “El compromiso ético del sujeto, fundado en la autorreflexión, es propiedad intrínseca de la intencionalidad como responsabilidad, capacidad de autonomía y autodeterminación por un «imperativo categórico» de lo razonable.”⁴ La ética se ofrece como una disciplina cuyo proceder tendría que comenzar por examinar la racionalidad objetiva de las motivaciones y compararla con la racionalidad subjetiva de la acción emprendida.

¹ Cfr. Urbano Ferrer: *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, pp. 133ss, así como Edmund Husserl: *Ideas II*, pp. 301ss.

² Edmund Husserl: *Ideas II*, p. 303.

³ Cfr. Edmund Husserl: *Renovación del hombre y la cultura*, p. 17.

⁴ Guillermo Hoyos: *La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural*, p. XXIII.

TERCERA PONENCIA

LINGUAJE Y POSIBILIDAD: EL PODER SER COMO HORIZONTE DE LA REFLEXIÓN ÉTICA SEGÚN SER Y TIEMPO

Daniel Leserre
Argentina

Luego de poco más de ochenta años de su publicación poco, si algo, cabe agregar, a los juicios que subrayan la importancia de *Ser y tiempo*. Sin embargo no sólo la exposición e interpretación de la ontología fundamental como fenomenología hermenéutica del *Dasein* está aún en desarrollo (Cf. p. ej. Von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung vom Sein und Zeit* I, 1987; II, 2005 y III, 2008), sino que también ésta parece ser un motivo incesante de exploración y reflexión filosóficas. Tal el caso en el dominio de la filosofía práctica y la ética. Tanto el pensamiento de Heidegger en general, como *Ser y tiempo* en particular, son objeto de una renovada atención en tal sentido (cf. p. ej. Raffoul / Pettigrew (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, 2002). Mirada la cuestión en su conjunto la siguiente indicación puede ser tomada como estado actual de la investigación (cf. Einleitung, en A. Gethmann-Siefert / O. Pöggeler (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, 1988) Heidegger nunca desarrolló como tal una filosofía práctica ni una ética. Más aún, sostuvo que la ontología no debía ser completada con una ética que estableciera reglas y prescripciones. Sin embargo, por otra parte, indica que su propia filosofía, particularmente la que se halla en torno a *Ser y tiempo* puede ofrecer los fundamentos para una filosofía práctica y una ética, en tanto en dicha filosofía se hallarían las condiciones que son presupuestas en una ética. Ello ha dado lugar a variados análisis y desarrollos donde se ha sostenido en general, p. ej. “que Heidegger no tiene una ética porque su filosofía es una ética” (M. Seel, “Heidegger und die Ethik des Spuels”, en Forum für Philosophie Bad Homburg *Martin Heidegger: Innen- und Außen- ansichten*, 1989). Asimismo con respecto a la obra que nos ocupa se llegó a la conclusión de que la concepción del obrar en *Ser y tiempo* arriba a la idea de una génesis ontológica de la moralidad, pero que al mismo tiempo deja abierta la cuestión de la crítica de las máximas del obrar (C. F. Gethmann “Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*”, en Gethmann-Siefert / Pöggeler (eds.), *Op. cit.*).

En este contexto el propósito de la comunicación es presentar para su discusión el diseño de un enfoque del entrelazamiento entre lenguaje, posibilidad y ontología del *Dasein*, tal como es posible seguir en *Ser y tiempo*, con la finalidad de subrayar su posible implicación para la reflexión ética. El curso de la argumentación es el siguiente. La diferenciación terminológica “discurso (*Rede*) – lenguaje (*Sprache*)” da cuenta en *Ser y tiempo* de aquello que de manera usual se denomina “lenguaje”. Mientras “lenguaje” designa el fenómeno como tal, incluyendo sus constituyentes sensibles, “discurso” es entendido como término técnico que, desde la perspectiva de la analítica del *Dasein*, designa el fundamento del lenguaje en tanto es su condición ontológica de posibilidad. El discurso articula el sentido, el cual es vuelto explícito en conexión con el comprender (*Verstehen*) en el que se encuentra la estructura nuclear de la existencia humana: el “poder ser”. Posibilidad, como rasgo del *Dasein*, designa la determinación ontológica “más originaria y positiva” del *Dasein* (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, SZ). La comprensión es el “ser existencial mismo del poder ser” (SZ, 144). Pero con ello la noción de discurso se extiende a un campo de fenómenos como oír y callar, que constituyen posibilidades existenciales del discurso del mismo rango que “hablar”, puesto que a través suyo el *Dasein* se relaciona con su “poder ser” en tanto tal (SZ, 163). A partir de ello el discurso se considera en su vinculación con el modo existencial como el *Dasein* se comporta respecto de las posibilidades que lo constituyen y frente a lo posible en tanto tal, respectivamente autenticidad o propiedad (*Eigentlichkeit*) e inautenticidad o impropiiedad (*Uneigentlichkeit*). El primer tipo de ser las posibilidades que se es se corresponde con una forma de discurso articulada por lo que comúnmente se denomina “conciencia moral” (*Gewissen*). Ésta llama y da a entender sin expresión en el plano del sonido. Mientras la forma de discurso correspondiente a la inautenticidad cierra al *Dasein* respecto de su “poder ser”, la voz silente de conciencia provoca hacia él. Esta articulación entre posibilidad, discurso y conciencia moral permite reconsiderar el lugar de la reflexión ética en la fenomenología hermenéutica de *Ser y tiempo* y hacer un balance de algunas de sus posibles implicaciones. Asimismo, en la medida que el texto reconoce que el análisis llevado a cabo en la segunda sección de *Ser y tiempo* es guiado por un “ideal óntico” (SZ, 310), resulta posible considerar, tentativamente, una alternativa a éste.

CUARTA PONENCIA

FILOSOFÍA AMBIENTAL Y FENOMENOLOGÍA: EMERGENCIA DE UN PENSAMIENTO FILOSÓFICO DEL LUGAR-HABITAR-ETHÓS

Ana Patricia Noguera
Colombia

La fenomenología abre un camino geográfico, un topos que el Pensamiento Ambiental asume en Colombia, especialmente en la Escuela de Pensamiento Ambiental Complejo liderada por Ana Patricia Noguera. En ella, la ética se geo-poetiza en la pregunta heideggeriana: ¿Habita el hombre poéticamente la tierra?. En nuestro pensamiento se devela esa pregunta como la pregunta fundacional de una ética ambiental fenomenológica, donde se pasa de una filosofía determinada por el tiempo, a una filosofía emergente de la geocronología que somos. Nuestra propuesta es y está inédita.

QUINTA PONENCIA

EXCEDENCIA Y SATURACIÓN. FENOMENOLOGÍA DE LA PRESENCIA Y LA AUSENCIA DE DIOS

Germán Vargas Guillén
Colombia

La ponencia se introduce mirando el alcance de una *fenomenología del fenómeno* Dios; y luego da lugar a tres cuestiones: 1. ¿Se puede reducir el “giro teológico” a la *fenomenología francesa*?, 2. ¿Se puede aceptar, desde el punto de vista de la fenomenología trascendental, la *continuidad* de la comprensión husserliana en la heideggeriana sobre la *donación*?, 3. Dios, ¿tema de la fenomenología trascendental?; por contera, presenta una reflexión sobre 4. El puesto de *la idea de Dios* y de la *experiencia religiosa* en el diálogo transcultural.

Para su desarrollo se tuvo en cuenta, de manera especial, el escrito de Husserl titulado *La idea de la filosofía* (1911) en el cual se hacen observaciones que indican como Dios –*qua* fenómeno– es tema de la fenomenología: en cuanto fundamento epistemológico, en cuanto principio de vida ética y en cuanto teleología de la historia. Complementariamente se cotejan estas observaciones con lo expresado por el autor tanto en el *Espíritu común* como en *Crisis*.

Con ello, se muestra sí el alcance de una *fenomenología de Dios como fenómeno*, pero, igualmente, se discute la insuficiencia de restringir tal despliegue al contexto del llamado *giro teológico* en la *fenomenología francesa*, enfatizando cómo y en qué direcciones tiene raíces tal tema en el origen mismo de la fenomenología.

TERCER TEMA: Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad

PRIMERA PONENCIA

ACCIÓN SOCIAL E INTENCIONALIDAD INSTINTIVA. GÉNESIS DE LA SUBJETIVIDAD

*Pedro Juan Aristizábal Hoyos
Colombia*

Con el presente texto se pretende explorar la génesis husserliana de la subjetividad presentando con ello algunos aspectos del ámbito social e instintivo que nos devela la fenomenología genética. El tema de las unidades o mónadas, como sustancias simples que componen el universo, fue un ámbito que llamó la atención de Husserl como un imprescindible concepto para el tratamiento del tema de la intersubjetividad y la superación del solipsismo trascendental. Es bueno precisar que bajo la fenomenología entendida como monadología se debe comprender la totalidad del pensamiento de Husserl en su ámbito intersubjetivo, es decir, desde su época tardía, centrada frecuentemente en el tema monadológico irradiando sobre toda su obra. La mónada asida como unidad, es condición *sine qua non* para tratar la intersubjetividad y las relaciones con el otro. Es a través de la puesta en escena de las modalidades de la ventana monádica, como Husserl, desde nuestro punto de vista, logra mostrar una efectiva comunicación entre dichas unidades. Para ello este trabajo introduce el tema de la monadología en su especificidad social y pre-reflexiva. Ambas modalidades responden a la orientación sociológica y pre-reflexiva e instintiva de la fenomenología. El texto, en consecuencia, indaga el tema del acto social y la comunidad de amor, mostrando con ello, la raíz instintiva de la socialidad y de la subjetividad en general. Entre los actos comunicativos, hacemos referencia a la comunidad de amor, como el conjunto de sentimientos que ligan afectiva y comunicativamente a los seres humanos, mostrando su doble dirección como comunidad de amor personal y comunidad de amor ético. Al final, al poner en evidencia la intencionalidad protoimpulsiva se muestra la manera como las mónadas se orientan hacia la máxima unidad posible en constante pulsión (Streben) hacia las otras mónadas y en general hacia un estrato superior de totalidad monádica. Con ello se pretende mostrar que no hay en Husserl, una concepción ingenua de la conciencia, al encontrarnos, en sus últimas obras, con una liberación efectiva de la filosofía subjetivista.

SEGUNDA PONENCIA

CORPORALIDAD, COMUNALIZACIÓN Y COMUNICACIÓN

Luis Román Rabanaque
Argentina

Las lecciones sobre *Naturaleza y espíritu* dictadas por Husserl en 1919 (*Husserliana-Materialien* IV) describen las maneras noemáticas de darse de las regiones de naturaleza y cultura en su carácter de predonaciones para la actividad cognoscitiva de las ciencias de la naturaleza y el espíritu. Aunque el análisis es paralelo al efectuado en *Ideas* II, Husserl lo sitúa explícitamente en el ámbito del *mundo de la vida*, gracias a lo cual queda establecido un vínculo con los análisis posteriores de la *Crisis*. Husserl señala que, en el nivel de la reducción a la primordialidad, el cuerpo se constituye de una manera que le posibilita funcionar como “puente” entre las regiones mundovitales de naturaleza y cultura. Ello acontece en virtud de una triple estratificación por la cual aparece: 1) como cosa material inserta en el mundo natural y que comparte sus rasgos esenciales, 2) como cosa estesiológica abierta al mundo gracias a la afección sensible, y 3) como cosa volitiva, que obra respondiendo a la afección y operando sobre el mundo en virtud de la movilidad cinestésica. En el entrelazamiento de estas funciones intencionales se constituyen las determinaciones temporales, espaciales y material-causales de las cosas en la naturaleza primordial, y las unidades noemáticas resultantes son, a su vez, la base para un nuevo nivel de constitución, el espiritual, que confiere determinaciones culturales o significados a dichas unidades naturales. Ahora bien, la estratificación primordial representa, en su conjunto, un primer grado abstracto de un sistema mayor, cuyo siguiente escalón concierne a la intersubjetividad. En su forma más originaria, ella implica la comunalización mediante la empatía, con la formación de personalidades de orden superior y de “cosas” culturales frente a las “cosas” naturales, así como la comunicación por medio del lenguaje. Cada una de las instancias constitutivas del cuerpo propio mencionadas recibe allí una nueva figura, cuya caracterización bosquejaremos en la presente comunicación, empleando observaciones tomadas de las mencionadas lecciones, así como de manuscritos, en particular los publicados en los tomos XV (1973) y XXXIX (2008) de *Husserliana*.

TERCERA PONENCIA

CRISIS EPISTEMOLÓGICAS, HISTORICIDAD Y LA DIMENSIÓN MORAL DE LAS
“COMUNIDADES” CIENTÍFICAS

Aline Medeiros Ramos
Brasil

Generalmente, la filosofía de la ciencia de Thomas Kuhn se ve como irracional o a-racional a causa de su interpretación de cómo ocurren las mudanzas de paradigma y de su descripción de la inconmensurabilidad de paradigmas. Este trabajo propone una solución al problema de la elección de paradigmas utilizando algunas ideas de Edmund Husserl y Alasdair MacIntyre. El uso de estas ideas, debo añadir, no está basado en un movimiento *ad hoc*, sino que tiene su origen en la noción husserliana de *Lebenswelt* (que fue recientemente usada para hacer la filosofía de Husserl más aceptable del punto de vista del giro semántico); la idea de historicidad y la concepción de “narrativa” de MacIntyre, sirven para reforzar los lazos entre Kuhn y Husserl.

Según Thomas Mormann (“Husserl’s Philosophy of Science and the Semantic Approach”. *Philosophy of Science*, 58, 1, 1991), “uno de los principales problemas de la filosofía contemporánea es cómo conceptualizar la estructura del progreso científico.” Mormann dice aun que la visión “apriorista” de Husserl no trata el problema de manera satisfactoria, porque una investigación apropiada de este problema necesita trabajo empírico que tome en cuenta “la historia real de la ciencia, y no una versión transcendental purificada de una ‘historia intencional’ de la ciencia occidental como un todo.” Mormann sugiere que Kuhn (así como Apel y Feyerabend) es uno de los autores que pueden realmente complementar la teoría de Husserl, haciéndola más adecuada para la “constitución de sentido científico en el curso del desenvolvimiento conceptual de la ciencia”

que sea compatible con el modelo semántico largamente aceptado por estudiosos post-positivistas contemporáneos. En este sentido, es importante notar que este trabajo no solo tiene por objetivo resucitar la teoría de Kuhn; también ilumina el camino en la otra dirección, a saber, usando a Kuhn como recurso para salvar la teoría de Husserl cuándo esta parece fallar. Así, el uso combinado de sus teorías no es solamente muy aguardado, sino también probará ser muy fructífero.

Desde hace mucho se discute que la filosofía de la ciencia de Kuhn llega a un callejón sin salida cuando trata de la elección de paradigmas. ¿Cómo ocurre la mudanza de paradigma dentro de un grupo tendencioso de científicos?, los críticos preguntan. En una sociedad donde los científicos ponen sus propios intereses antes de las metas de la ciencia, un paradigma antiguo puede aún ser predominante a causa del “lobby científico”. Así, preguntamos, ¿hay reglas preceptivas para la elección de paradigmas? De hecho, podemos preguntar *por qué* yo debería preocuparme por las motivaciones implicadas en la elección de paradigmas.

Sostengo que nuestro compromiso con el conocimiento y proposiciones de verdad es mucho más importante que cualquier otra motivación, y la selección entre paradigmas paralelos, incluso en un esquema kuhiano, debe ser hecha racionalmente, i.e. considerando cuál paradigma tiene mayor probabilidad de llevar lejos del error –y no según el lobby científico o cualquier otra motivación que los investigadores puedan tener. Sostengo esta parte de mi tesis pensando en la ciencia (y la comunidad científica) desde un punto de vista husserliano –y aquí se revela la dimensión moral de las “comunidades” científicas: aunque la elección de paradigmas no debe ser hecha según las prescripciones de la “comunidad científica” en el sentido husserliano de esta expresión, debemos también hablar de cómo estas elecciones *no deben* ser hechas, esto es, según motivaciones *ad hoc*. Aunque parezca que estamos debatiendo solamente el deber epistémico, el aspecto moral de este trabajo se mostrará cuándo consideremos cómo el trabajo científico se desenvuelve *realmente*, y cómo la idea de una “comunidad científica” (mencionada antes) puesta dentro de una narrativa tiene elementos sociales que, de cierta manera, nos impiden de hablar de la filosofía de la ciencia en términos meramente epistemológicos.

Para concretizar esta tarea, comienzo con la visión de ciencia y progreso científico de Kuhn. A esto, sumo los elementos de la fenomenología husserliana que, creo, serán la base indispensable para la fundación de una comunidad científica legítima, y, finalmente, también añado las nociones de crisis epistemológica y narrativa de MacIntyre, especialmente porque ellas nos ayudan a entender la dimensión moral (y no sólo la epistemológica) del trabajo hecho con Kuhn y Husserl.

CUARTA PONENCIA

EL GIRO DEL TIEMPO AL ESPACIO

Luz Gloria Cárdenas Mejía
Colombia

Desde la perspectiva de la fenomenología y la hermenéutica diversos pensadores en el siglo XX centraron su atención en el problema del tiempo: Husserl en Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo, Heidegger en *El ser y el tiempo*, Ricoeur en *Tiempo y narración*. Cada uno, a su manera, intenta resolver el problema filosófico sobre el tiempo. A finales del siglo XX y comienzos del XXI, aparece un renovado interés por los problemas que se derivan del espacio. Con el fin de poder iniciar su reflexión se volverá sobre las que hicieron Platón y Aristóteles, con las que se puede establecer un diálogo con algunas observaciones que efectuaron Husserl, Heidegger y Ricoeur a propósito del espacio. Mi propósito será hacer un aporte a la reflexión sobre la constitución humana del espacio o más concretamente del lugar, en esta ocasión desde las que realizó Ricoeur.

QUINTA PONENCIA

RUPTURAS Y SUTURAS EN EL SENO DE LA HISTORIA

*Ricardo Óscar Díez
Argentina*

El término “historia” significa tanto los hechos acontecidos en el pasado cuanto los escritos que los exponen. En esta ambigüedad terminológica se presentan al menos tres quiebres que afectan la tarea del pensador:

1. entre la escritura y el acontecimiento: el discurso y la realidad son diferentes y la palabra debe hacer *como si* los uniera;
2. entre presente y pasado: lo sido es siempre un ausente en lo que es. Los que fueron y lo que fue permanecen como fantasmas hasta que se los incorpora en un discurso y son muertos para siempre;
3. entre la carne viva y la intelección que se hace de ella: la encarnación social y personal es la alteridad que el pensador se cree autorizado a leer pero que es extraña al entendimiento. Intelección que se sostiene y progresa reduciendo el viviente a un objeto visible, legible, traducible y, según este modo, sabido.

Acuciado por estas rupturas el pensador debe proponer suturas aunque nunca cure totalmente lo quebrado. Hemos visto a la palabra proponer curaciones ilusorias pero solo la vida recoge en su seno, con dolor, lo distante. Vivir le quita al pensar su desvarío y lo orienta por el camino de la escucha. Escuchar que aprehende al ver lo acontecido, al mantener la incertidumbre de lo sido y al sufrir en carne viva el misterio de la Vida.

SEXTA PONENCIA

PARA UNA FENOMENOLOGÍA DEL DESTINO

*María Raquel Fischer
Argentina*

La experiencia de la fragilidad está al mismo tiempo obligada a convertirse en anfitriona de un otro que inquieta y obliga a vivir en medio de una “coherencia” negativa. Sin embargo bajo la diversidad de sus búsquedas, la Filosofía ha tomado en serio la presión ejercida por esta fuerza. Nuestro objetivo será tan solo subrayar ciertos matices de esta categoría y de otras cuestiones que le son afines. El texto de Paul Ricoeur *Vivant jusqu'à la mort suivi de Fragments* estará en la base de este análisis.

I°.- Esclarecimiento conceptual de la palabra “destino”.

El destino como necesidad. La fractura que introduce la categoría de hecho. La incógnita del acaso. Lo casual y la libertad humana.

II°.- La afeción destinal de una temporalidad finita.

En su articulación se destacan tres concreciones: una, el comienzo, cuya expresión más usual “a partir de...” corresponde al hecho del nacimiento como diseño histórico. Una segunda, el “momento”, aquel que el tiempo señala con los instantes o bien con la gramática del presente. La partícula “en” indica justamente su pertenencia al “dentro” del tiempo. La tercera abre a dos formas lingüísticas de señalar el final: el familiar “hasta que...” o bien transmutar el “hasta” en un nuevo “a partir de...” y por lo tanto desde el lenguaje, al menos, un nuevo comienzo. Por otra parte hay dos modalidades que afectan al final: el cómo del terminar la vida individual y el cómo del terminar el mundo como totalidad.

III°.- La precariedad semántica de ciertos términos: “límite”, “traspaso”, “postrimerías”, cuestiones que están alrededor de un final, no sólo ¿cuáles son? sino ¿cómo se presentan al hombre? ¿cómo se resuelven si tal término de “resolución” cabe para ellas?

Líneas de pensamiento que ofrece Ricoeur para tales cuestiones: la muerte; la condición naciente que de ella surge rodeada de inocencia, de ahí que se hable de “estado de pureza” o más precisamente “purificación”. La súplica ontológica por conservar tiempo, es decir re-surrección. El tiempo de traspaso. Finalmente una fenomenología de la vida eterna, en tanto que allí toda diversidad temporal estaría contenida en un instante pleno.

SÉPTIMA PONENCIA

IDEAS FENOMENOLÓGICAS EN TORNO A UNA HISTORIOGRAFÍA URBANA: UN RETORNO AL LUGAR

*Ramón Ramírez Ibarra
México*

Una de las claves más importantes para entender la relación entre una filosofía fenomenológica con la historiografía y la teoría de la arquitectura y el urbanismo, viene del reconocimiento de la idea de lugar como un constructo clave para el entendimiento de la organización espacial y su respectiva territorialidad. Si bien todo proceso de diseño, planeación u ordenamiento territorial dirigido a la arquitectura y el urbanismo atraviesa por una faceta reflexiva que por lo general se gesta dentro del momento de abstracción compositiva, hay cada vez menos apoyo para la visión reflexiva, en gran parte debido a la influencia crucial del llamado Movimiento Moderno, que en la arquitectura y el urbanismo agrupa un conjunto de tendencias que abarcan tanto una estilística como un análisis de sitio procedente de paradigmas empíricos o funcionalistas de la sociología.

La interrogación del espacio en este movimiento ha tendido por lo general a privilegiar el sentido racional de la planificación urbana y arquitectónica entendida como un sistema con una estructura de relaciones autónomas, sin hacer evidente el concepto de hábitat, en su esencia originaria implícita en todo proyecto de esta naturaleza. Por esta razón, fenómenos como el internacionalismo arquitectónico, la concentración de núcleos urbanos o el predominio del componente de circulación en referencia al elemento característico del proyecto, se vuelven promotores de una idea antitética del espacio: el no lugar.

Estos intentos se desarrollaron al margen precisamente de la reflexividad sobre el lugar, revelando a través de su praxis una insuficiencia para tratar un espacio como algo desarrollado en la corriente de sucesos y acontecimientos de habitantes y residentes. Habermas aborda esta insuficiencia especificando que los problemas de planificación urbana derivados de estas formas de entender la espacialidad no son tales por que exista un problema en el diseño, sino por que imperativos culturales externos a una comunidad afectan sus mundos de vida por medio de decisiones funcionales ajenas a su ámbito de pertenencia e identidad.

La importancia de una visión fenomenológica del hábitat viene del rescate y la reflexión sobre el espacio en su sentido de lugar, pero también de avanzar hacia una política activa en lo urbano y lo arquitectónico que integre ámbitos como el patrimonio, la cultura y la territorialidad, como agentes constructivos de la habitabilidad.