

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

**Phenomenology and Reflection on Time,
History, Generativity, and Intersubjectivity**

ROBERTO J. WALTON

Universidad de Buenos Aires
Argentina

Husserl analiza la historia según tres perspectivas fundamentales: 1) una protohistoria que se despliega sobre la tierra a través de una protogeneratividad; 2) un examen de la historia efectiva como movimiento de institución y reactivación de sentidos que tiene lugar en las diversas comunidades humanas o mundos de la vida por medio de una generatividad espiritual con sus relaciones de motivación y eficacia; y 3) un avance hacia la culminación de la historia en una historia racional vinculada a una generatividad universal. El trabajo procura mostrar la modificación de temas como la subjetividad, la temporalidad y la intersubjetividad en una progresiva puesta-en-juego de momentos. Además, examina un nuevo nivel de indagación fenomenológica que se introduce en la fenomenología posthusserlina con los análisis sobre la naturaleza como matriz de la historia (Merleau-Ponty), la diacronía de la historia (Levinas), y la autotransformación de la vida como metahistórica (Henry).

Husserl analyzes history according to three main perspectives: 1) a primal history deployed on earth by means of a primal generativity; 2) an examination of actual history as a movement of institution and reactivation of meanings taking place in diverse human communities or lifeworlds by means of a spiritual generativity with its relations of motivation and efficacy; and 3) an advance towards the fulfillment of history in a rational history related to a universal generativity. This presentation attempts to show the modification of themes such as subjectivity, temporality and intersubjectivity in a progressive display of moments. Furthermore, it examines a new level of phenomenological enquiry introduced in posthusserlian phenomenology with the analyses on nature as history's matrix (Merleau-Ponty), history's diachrony (Levinas), and life's self-transformation as metahistory (Henry).

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 inmanente 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 pre-dado. 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 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.

¹ Hua XIV, p. 41. La sigla *Hua*, con indicación de tomo y página, corresponde a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke—Husserliana*, vols. I-XL, Dordrecht et al.: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2009. Además, *cfr.* Hua XIV, pp. 34-42 y Hua XI, pp. 336-345.

² Hua XVII, p. 252.

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 experienciado 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 memoración 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 les 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 se 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: 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 sólo 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 entrelazadas⁴.

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.

³ Cfr. Fink, Eugen, VI. *Cartesianische Meditation. Teil II. Ergänzungsband, Husserliana-Dokumente*, vol. II, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 253. En adelante, citado como *Hua Dok II/2*.

⁴ Husserl, Edmund, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C Manuskripte, Husserliana-Materialien*, vol. VIII, Dordrecht: Springer, 2006, p. 394. En adelante, citado como *Hua Mat VIII*.

⁵ *Ibid.*, p. 347.

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 aun 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 solo 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 nosotros⁶.

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

⁶ Hua XXXIV, p. 314.

⁷ Hua XIV, p. 403.

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

⁸ Hua XXXIX, p. 329. Cfr. Hua Dok II/2, pp. 273 ss.

⁹ Hua XV, p. 433. Cfr. Hua XV, pp. 413, 432.

¹⁰ *Ibid.*, p. 391.

¹¹ Hua XXXIX, pp. 155, 316 ss.

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 sentido estricto, porque esta 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

¹² *Hua XV*, p. 145.

¹³ *Hua VI*, p. 420.

¹⁴ *Cfr. Hua XV*, p. 411.

¹⁵ *Ibid.*, p. 597.

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.

¹⁶ Husserl, Edmund, Ms. K III 3, p. 50a.

¹⁷ *Hua XV*, p. 178; p. 138, nota al pie.

¹⁸ *Ibid.*, p. 206.

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

²⁰ *Hua DoK II/2*, p. 273.

§ 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 como "generatividad de orden superior" o "cadena de generaciones de orden superior"²². Su rasgo distintivo es la institución de metas que se sobreponen 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.

²¹ Hua IX, p. 410.

²² Husserl, Edmund, Ms. K III 4, p. 32b.

²³ Hua VI, p. 326. Cfr. Hua XIII, pp. 107 ss.; Hua XV, p. 57.

²⁴ Hua XV, p. 431.

²⁵ Hua XXXIX, p. 340.

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 apriori 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 del uno-con-otro y el uno-en-otro (*Miteinander und Ineinander*) de la originaria formación de sentido y sedimentación de sentido"²⁷.

§ 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

²⁶ *Hua VI*, p. 380.

²⁷ *Loc. cit.*

comunitaria y a través de la sucesión de las generaciones, de los tiempos históricos²⁸. 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.

²⁸ *Hua* XXIX, p. 364.

²⁹ *Hua* VI, p. 319.

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 pasado, esto solo es posible si traigo a una síntesis mi continuidad de rememoraciones con la de mis otros y *recuerdo en los otros*³⁰.

§ 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 omnicomprendiva 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.

³⁰ Hua XXXIX, p. 501.

³¹ *Ibid.*, p. 347.

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. En 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 tradicionalidad 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

³² Hua XXIX, pp. 40 ss.

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 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 existencia³⁵.

§ 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 imperecederas, 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 experiencia lo producido por él como idéntico con lo que producen los otros con

³³ *Hua VI*, p. 325.

³⁴ *Hua XXVII*, p. 46.

³⁵ Husserl, Edmund, "Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit", en: *Husserl Studies*, vol. 13, n° 3 (1997), p. 233 (Ms. F I 24, p. 89a).

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. En 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 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 a 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

³⁶ Hua XV, p. 215.

³⁷ *Ibid.*, p. 438.

³⁸ Hua XXXIX, p. 690.

³⁹ *Ibid.*, p. 731.

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

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

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

⁴² Henry, Michel, *La barbarie*, Paris: Grasset, 1987, pp. 176 ss.

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

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

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

⁴⁶ *Ibid.*, p. 96.

Naturaleza, trascendiendo el distingo pasado presente, realizando el pasaje por el adentro del uno en el otro. Eternidad existencial. Lo indestructible, el Principio bárbaro⁴⁷. 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 co-presentes 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

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

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

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

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

⁵¹ Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 157.

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

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

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

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

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.

§ 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, Hinhören*) 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

⁵⁵ *Ibid.*, p. 160.

⁵⁶ Cfr. Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, pp. 199-206.

⁵⁷ Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 190.

⁵⁸ Cfr. Husserl, Edmund, Ms. E III 2, p. 39b.

⁵⁹ Hua XV, pp. 462, 476. Cfr. Waldenfels, Bernhard, *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

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 nexos *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 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

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*, pp. 231, 347.

⁶¹ *Hua XIV*, p. 219.

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

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 yo es 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.

⁶³ Husserl, Edmund, "Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit", en: *Husserl Studies*, p. 209.

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

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

⁶⁶ Henry, Michel, *Marx. I. Une philosophie de la réalité*, Paris: Gallimard, 1976, pp. 195 ss.

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.

§ 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:

⁶⁷ Henry, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, p. 248.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 253, 264.

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

⁷⁰ Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 192.

⁷¹ *Ibid.*, p. 193.

⁷² *Ibid.*, p. 189.

⁷³ *Ibid.*, p. 187.

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 esta 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.

⁷⁴ Levinas, Emmanuel, *Les imprévus de l'histoire*, Cognac: Fata Morgana, 1994, pp. 153 ss.

⁷⁵ *Hua XV*, p. 381.

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

⁷⁷ Cfr. *Hua VIII*, p. 258; *Hua XV*, p. 669.

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

⁷⁹ *Loc. cit.*

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.

§ 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

⁸⁰ *Hua XV*, p. 610.

⁸¹ *Hua Mat VIII*, p. 87.

⁸² *Hua XV*, p. 138; *Hua VI*, p. 136.

⁸³ *Hua VIII*, p. 123. *Cfr.* *Hua VI*, p. 248.

⁸⁴ *Hua VIII*, p. 175.

⁸⁵ *Hua XXXIX*, p. 361.

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 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

⁸⁶ Hua XV, p. 408.

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

⁸⁸ Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *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, p. 3a <publicado en Hua Mat VIII, p. 2>) (...) y puesto que incluso encuentra necesario hablar del mundo como un no-ego trascendental (Ms. C 7 6b <publicado en Hua Mat VIII, p. 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" ("Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal", en: Toadvine, Ted y Lester Embree [eds.], *Merleau-Ponty's Reading of Husserl. Contributions to Phenomenology*, vol. 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 indivisibilidad entre la conciencia y el cuerpo propio, esto es, la naturaleza. Cfr. Ströker, Elisabeth, *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1977, pp. 168-171. Es el problema para la constitución trascendental de un "resto no soluble analíticamente" (Ströker, Elisabeth, *Phänomenologische Studien*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1987, p. 73).

⁸⁹ Merleau-Ponty, Maurice, *La nature*, p. 265, cfr. p. 277.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 267.

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 experimentada como una ligazón interior absoluta (*innere absolute Bindung*)" (Hua VI, p. 335); y en sus referencias, en los Manuscritos del Grupo C (Hua Mat VIII), a la "autoafección" (pp. 185, 193, 365), a un "pre-sentir" o "protosentir" o "sentimiento vital" universal horizontal (pp. 273, 335, 362), a "una totalidad indiferenciada de la hyle" (pp. 225 ss.) y a una proto-temporalización en la que aún no entran en escena intenciones temporales en sentido propio: "¿Qué clase de

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 *apparaître*, horizonte desconocido, olvidado o desplazado en la ostensión del objeto (...)"⁹⁴.

'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 intención" (p. 122).

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

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 230 ss.