

Generatividad y tiempo histórico

Generativity and Historical Time

MARÍA DOLORES ILLESCAS NÁJERA

Universidad Iberoamericana

México

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)

Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú

2012 - pp. 349-370

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 pueda asimismo 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 que 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).

§ 1. La especificidad del tiempo histórico. Consideraciones preliminares

En un interesante artículo¹, 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 comprender². 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 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 sea efectuado. De manera que cuando ganamos el establecimiento de una relación entre los contenidos históricos encuadrados en un conjunto, la determinación de los lugares

¹ Cfr. Simmel, Georg, "El problema del tiempo histórico", en: *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, traducción de Salvador Mas, Barcelona: Península, 1998, segunda edición, pp. 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, ninguna posición que admita identificarse en el sentido de algo dado "en persona" y pueda 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 estas 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 Husserl, Edmund, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, redacción y edición de Ludwig Landgrebe, traducción de Jas Reuter, México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1980).

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 que 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 comprender⁴. Es claro que semejante temporalización solo puede significar aquí la fijación a un lugar temporal determinado (mientras que el comprender como tal solo 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 irrepitibilidad 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, solo 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 aquel 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.

³ Cfr. Simmel, Georg, *op. cit.*, p. 81.

⁴ Cfr. *ibid.*, p. 82.

⁵ *Ibid.*, pp. 82-83.

§ 1.1. 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, 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 él⁶. Y esto vale tanto para los acontecimientos de la vida interpersonal como para

⁶ Cfr. Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, volumen III: *El tiempo narrado*, traducción de Agustín Neira, México: Siglo Veintiuno, 1996, pp. 788-789.

los de la propia vida, todos los cuales reciben una situación respecto de los acontecimientos datados, 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 que 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 entre-juego de tradición e innovación⁷. 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 estos, intersecándose su tiempo con el de ellos, así sea solo 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. La 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 sucesores⁸.

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

⁷ Cfr. *ibid.*, p. 792.

⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 796 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.

tiempo de la historia. Ciertamente, las reflexiones anteriores quedan enmarcadas por las bien conocidas tesis ricoeurianas acerca de la significación antropológica que el tiempo cobra en la medida precisa en que puede ser articulado en una narración, lo cual es ante todo una práctica, pues la reflexión pura sobre el tiempo, según él, queda lastrada por su carácter inevitablemente aporético, etc. Sin seguirlo en todo ello⁹, 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.

§ 2. 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 el periodo 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 1930, 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 abordar mejor la discusión sobre estas cuestiones tal

⁹ En particular, me parece muy discutible el carácter aporético atribuido, un tanto apresuradamente, a la fenomenología del tiempo husserliana. 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.

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, según 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, el fenomenólogo señala 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 mundo¹¹. A lo cual ha de añadirse en seguida que yo solo 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 nosotros¹².

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

¹⁰ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Ziriñón O., México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1997, § 44, sub-inciso "c", p. 224 y § 52, p. 251. En adelante, citado como *Ideas II*.

¹¹ Husserl, Edmund, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte, Husserliana Materialien*, vol. VIII, edición de Dieter Lohmar, Dordrecht: Springer, 2006, texto n° 90, pp. 390-391. En adelante, citado como *Hua Mat VIII*.

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 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*, § 56, sub-inciso "h", pp. 289-290; las cursivas son mías).*

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 multiforidad de su vida intencional (con toda la variedad de objetos de distinta índole mentados en ella), se concreta y singulariza. Véase, al respecto, Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, México: FCE, 1996, segunda edición, § 33, p. 122; en adelante, citado como MC.

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 percartarme 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 se hace transparente 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 este 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 cósmico¹⁵, 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 asimismo 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 presentación (*Appräsentation*)¹⁶ de la vida de conciencia del otro, que me es y

¹⁴ Cfr. *Hua Mat VIII*, texto n° 93, pp. 415-416.

¹⁵ Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935, Gesammelte Werke-Husserliana*, vol. XV, edición de 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 entretejida con una presentación originaria (la percepción de "su" cuerpo físico en cuanto fragmento de la naturaleza). Cfr. Husserl, Edmund, "Quinta meditación cartesiana", en: *MC*, § 52, p. 177.

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-presente¹⁷. 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 mundo¹⁸.

Soy siempre en referencia a los otros, de manera que mi "haber", constituido bajo el título de mundo¹⁹, 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 concienal 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 mundo²⁰, 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.

¹⁷ Cfr. *Hua Mat VIII*, texto n° 13, p. 56.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, p. 57.

¹⁹ En el párrafo 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 dividido 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 mi 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" (MC, 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 este 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 párrafo 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

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 intermonádico²¹. 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 presente para el co-presente de todos nosotros (que se da de acuerdo a la empatía). Así, el tiempo del mundo solo 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 mundo²³.

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 Mat* VIII, texto n° 7, p. 22. También el texto n° 83, p. 369.

²² *Ibid.*, texto n° 83, p. 369.

²³ *Cfr. ibid.*, texto n° 13, p. 58.

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 deja 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 no-comenzada (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 circundante, y en ello llega a ser consciente de otras mónadas y se experimenta en relación con ellas²⁴.

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 subjetivo-trascendental. De ahí que el tiempo trascendental con el ser trascendental coincida y haya de coincidir necesariamente con el tiempo del mundo²⁵. 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 el tiempo del mundo y el tiempo humano intersubjetivo, fundamentado a su vez por el originario proceso de temporalización de nuestras respectivas vidas singulares²⁶.

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

²⁴ Cfr. *ibid.*, texto n° 46, p. 173.

²⁵ Cfr. *loc. cit.*

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 concurriendo "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 de tales originariedades –y, a la vez, aunque en segunda línea, una síntesis que constituye la universalidad de la naturaleza (y mundo) para todos. Cfr. *Hua XV*, texto 38, p. 668.

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 circundante 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, solo es posible en virtud de un mundo constituido que es el mismo para todas²⁷.

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 presente²⁸. 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 los 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 (y solo en él lo es), la unificación de tal ser "a la vez" unos con otros²⁹. 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

²⁷ Cfr. *Hua Mat 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 el yo natural y el fenómeno del mundo*.

²⁹ Cfr. *Hua Mat 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*, el filósofo afirmó que la intersubjetividad puramente anímica, tan pronto como se somete a la *epojé* 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 (*El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, traducción y edición de Antonio Zirión Q., México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1990, p. 75). También en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl se refiere a la cuestión, enfoca-

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.

§ 3. 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 por esto (lo cual queda bien señalado por el Dr. Walton cuando habla de la "protogeneratividad"), se interesa por los "compañeros" que participen del mismo hogar o ámbito familiar, siempre en relación con los distintos mundos

da 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*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991, § 53, pp. 188 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: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Husserliana, vol. XXIX, edición de Reinhold N. Smid, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993. Véanse en particular las pp. 80, 81 y 83. En adelante, citado como *Hua* XXIX.

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 recomprender, reinstauración y apropiación, o bien de su modificación y reorientación. Pues apropiarse de una tradición conlleva necesariamente una relación explícita con 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 extraño es co-original, en el sentido de que ambos se fundan mutuamente en un solo movimiento³². 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 circundante histórico (al "mundo de la vida" –*Lebenswelt*–, que es ya un mundo histórico³⁴) 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) es un modo en el 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,

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

³³ Cfr. *ibid.*, pp. 180-181.

³⁴ Cfr. *Hua XXIX*, p. 426.

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.

§ 3.1. 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 inter-generacionalidad) 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 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 nazco para mí mismo a cada instante, no dejo también de morir continuamente a mí mismo con una dinámica constante de desasimiento de sí³⁵.

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. Cfr. Depraz, Natalie, "Comunidad y generatividad en Husserl: el ejemplo del niño viejo", en: Pintos Peñaranda, María Luz y José Luis González López (eds.), *Fenomenología y ciencias humanas*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 15-28.

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, re-nazco a mí mismo. "El tiempo del renacer a sí mismo es, pues, un tiempo retroactivo 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 del volumen XV de la *Husserliana*, 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 yo³⁷. 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 por las expresiones, gestos y actitudes con sus parientes próximos, su padre, sus abuelos o hermanos, etc., 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 entretejimiento,

³⁶ *Ibid.*, p. 17.

³⁷ *Cfr. ibid.*, p. 21.

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 su respectiva individualidad, sino que más bien la supone³⁸.

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 envejecer³⁹. 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.

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 immanente 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 la dimensión intergeneracional y por consiguiente histórica que enmarca el nacer a nivel humano, por lo que su análisis queda en este punto irremediadamente 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 instaura el tiempo; un tiempo que se despliega en la

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 Cfr. Depraz, Natalie, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁰ Henry desarrolla el tema particularmente en su obra *Yo soy la verdad*, Salamanca: Sígueme, 2001.

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 rasgos⁴¹. 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

§ 4. ¿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 trascendencia 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 aquellos 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, apenas examinamos los fecundos textos de la década de 1930, podemos percatarnos de que, en efecto, en ellos hay una cierta mundanización

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 como 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, Levinas, Emmanuel, *Los imprevistos de la historia*, Salamanca: Sígueme, 2006, en particular las pp. 115-116, 146 ss.

⁴² Cfr. Depraz, Natalie, *op. cit.*, pp. 23-24.

(*Verweltlichung*) incluso de "lo trascendental" mismo⁴³. E incluso las propias actividades fenomenologizantes se resitúan en el mundo⁴⁴, lo 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 este mismo aparece y es descrito. La actividad fenomenologizante es asumida entonces, a plena conciencia, desde "dentro" de la generatividad misma⁴⁵.

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 recatemente. Solo 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 aquélla 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; o de la Vida

⁴³ Cfr. *Hua* XXIX, pp. 80-81.

⁴⁴ Cfr. Steinbock, Anthony, *op. cit.*, p. 190.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 189-190.

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 tiene, 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.