

Horizontes de descentramiento y excedencia. Tiempo, intersubjetividad, generatividad

**Horizons of Descentering and Exceedency.
Time, Intersubjectivity, Generativity**

ROSEMARY RIZO-PATRÓN
Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

No proponemos propiamente una réplica, en tanto punto de vista alternativo o complementario, de la presentación magistral y arquitectónica que sobre estos temas fundamentales de la fenomenología ha expuesto Roberto Walton. Más modestamente, aquí destacaremos lo que a nuestros ojos subtiende una de las intenciones de su análisis de la aproximación husserliana a las nociones de *tiempo*, *intersubjetividad*, *generatividad* e *historia*, y su contraste con el planteamiento de esos temas en tres insignes representantes de la fenomenología francesa. Ella consiste, a nuestro parecer, en matizar e incluso cuestionar la recepción crítica de Husserl en la filosofía continental del siglo XX, y señalar el carácter –quizás no tan paradójico– de su filiación en la ruptura, o de su pertenencia sobre el fondo del distanciamiento. La historia de este distanciamiento es tan antigua como la misma relación equívoca de Husserl y Heidegger en la década de los veinte¹, que se hizo pública en 1929 con la obra *Lebensphilosophie und Phänomenologie* de Georg Misch². La lectura heideggeriana de la obra de su maestro se perpetuó en importantes pensadores de la tradición "continental" durante el siglo XX, porque, como sostiene Taminiaux, "por razones fenomenológicas, juzgaron necesario explicarse con Heidegger"³. De ese modo, éste inspiró la recepción crítica de Husserl a lo largo del siglo veinte, recepción que se radicalizó con los intérpretes llamados

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

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

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

posmodernos⁴. Cuando se reconocieron elementos genéticos y generativos en la obra madura y tardía de Husserl, se les interpretó como fragmentados y nunca realmente integrados en el contexto de la presentación metodológica y programática de la fenomenología trascendental de *Ideas I*. O bien, en el mejor de los casos, como también señaló Taminiaux a propósito de la lectura de Merleau-Ponty, interpretar la

evolución del pensamiento de Husserl significa subrayar el contraste entre el claro programa de la fenomenología trascendental y la oscura e infinita paciencia de los manuscritos, y reconocer en ellos por lo menos una ruptura tácita con el logicismo de la filosofía de las esencias y el percatarse creciente de que los fenómenos resisten todo retorno al esfuerzo clásico de adecuación intelectual⁵.

Por cierto, múltiples investigaciones de las últimas tres décadas y media, basadas en la publicación masiva de los manuscritos de trabajo y cursos inéditos de Husserl, han permitido reconsiderar algunas de las versiones más arraigadas de dichas interpretaciones⁶. En esta ocasión, la presentación del Dr. Walton sobre las nociones de tiempo, intersubjetividad y generatividad me permitirá destacar los horizontes de *descentramiento* y *excedencia* en la fenomenología trascendental de Husserl, y su inclusión no contradictoria (podríamos decir incluso "dialéctica") en el contexto de una filosofía cuyo "comienzo" se proclama metodológicamente egológico. Para ello, seguiré un orden inverso, partiendo de lo que el Dr. Walton reúne bajo el acápite de *Metahistoria*, para regresar a los horizontes de descentramiento y excedencia en la compleja y multiestratificada⁷ fenomenología trascendental de Husserl.

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

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

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

⁷ Con el desarrollo de la cibernética, la teoría de sistemas y la teoría de la información, ha devenido popular el llamado "pensamiento complejo" con la obra del francés Edgar Morin (*Introducción al pensamiento complejo*, 1990,

§ 1. El "más" como "excedencia" y "descentramiento"

a. *Tiempo inmemorial, alteridad radical y fenomenalidad histórica*

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

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

Una segunda dimensión del "más" se da en el reconocimiento de una *alteridad* absoluta u olvido de sí originario que invierte la propia identidad. En Henry ella se manifiesta bajo la forma de una suerte de procesión generativa desde la autogeneración de la Vida Absoluta y la cogeneración desde ella tanto del Primer Viviente o Cristo como la de todos los vivientes individuales, quienes encuentran en el Primer Viviente su ipseidad. Esta alteridad, como ser-con primordial, antecede así en su generación a la intersubjetividad que se establece entre los vivientes individuales mismos. Asimismo, en un movimiento contrario a la *cultura del saber* o de la inmanencia (que reduce

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

lo otro a lo mismo) y a la *cultura del arte* o la *poesía* (que manifiesta lo mismo en lo otro), la *cultura de la absoluta trascendencia* o *alteridad* en Levinas introduce la *responsabilidad* que invierte la identidad y la perseverancia en el ser dando lugar a un "exilio" o "extradición de sí" por la demanda irrecusable del rostro del otro. Y aunque también en Husserl se contempla el "comportamiento responsivo" en tanto "ver responsivo y escuchar orientado", algunos, como Waldenfels –apoyándose en las propias críticas que Levinas dirige a Husserl⁸–, ven todavía en ese planteamiento la reducción del otro a un mero correlato intencional o proyección de sentido, desde una perspectiva, por decir, todavía autárquica. Ahora bien, basándose en un análisis de la interpelación husserliana como modalidad intersubjetiva de la "motivación", así como reflexionando sobre los distintos sentidos que puede tener el "olvido de sí mismo" (en tanto experiencia involucrada o no en una *praxis*), argumenta Walton, sobre la base de textos de Husserl (uno de los cuales, dicho sea de paso, aparece en traducción original en el vol. 3 del *Acta fenomenológica latinoamericana* que se presenta en este coloquio)⁹, que en el análisis fenomenológico husserliano se describen *diversos modos* de influencia mutua de unos y otros *egos* así como *diversas formas del olvido de sí*, que "exceden" o escapan a la reducción del otro en lo mismo. Podríamos citar, en apoyo de dicha argumentación, y vinculando dicha "excedencia" a la "responsabilidad", el siguiente pasaje inédito de Husserl:

Pero la reflexión ética universal no sólo me concierne a mí (...). Mi auto-responsabilidad incluye una responsabilidad por el ser de los otros en la razón práctica. (...) El ser-con-otro del ser humano es un comunicar, un vivir en común. (...) Todos son responsables de todos. No existe una mera ética privada, sino que la ética individual y la social, la ética universal humana, todas son *una* ética¹⁰.

Por último, el "plus" o la "excedencia" del *tiempo* inmemorial y de la radical *alteridad* que sostiene toda intersubjetividad, se manifiestan o "fenomenalizan" en una *historia* que adquiere una "significación ética". En Henry, la "auto-transformación de la vida", o el autodesarrollo en tanto "acrecentamiento" de sus potencialidades subjetivas en la auto-afección, es condición de posibilidad de la *vida subjetiva* activa e individual, cuyo "yo puedo" creador es la base de la *historia*. Sin embargo, tanto *historia* como *soledad* son conceptos vacíos, pues el "yo puedo" individual a su base, en tanto *libre*,

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

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

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

está habitado de una "impotencia radical" que "olvida" el origen de su poder en el poder de la Vida Absoluta que lo *excede* absolutamente. Piensa, sin embargo, que el egoísmo y la dependencia del mundo se pueden superar, posibilitando un segundo nacimiento de la Vida Absoluta y una comprensión de nuestro destino desde la fuente primigenia. En cuanto a Levinas, según el Libro Sagrado, el "plus" de lo Infinito se manifiesta (o atestigua) en la finitud del uno-para-el-otro de la *responsabilidad*, como "otra *historia*" –más allá de la *historia universal*. Y la "excedencia" que plantea la *historia* respecto de la conciencia constituyente y sus objetividades constituidas, así como su "acrecentamiento hacia el infinito", también es reconocida por Husserl bajo la forma de una convergencia entre, por un lado, la orientación y motivación de la comunidad trascendental hacia un polo de perfección, teórico y práctico, que yace en el infinito¹¹; y, por el otro, como la "voluntad universal" que en tanto "subjetividad absoluta en sentido supramundano" "habla en nosotros" y rinde testimonio de sí en el "todo de las mónadas".

6. Paradojas de la inmanencia y la trascendencia

Tiempo, alteridad e historia son dimensiones de "excedencia" y "descentramiento" que también apreciamos en obras de otros fenomenólogos o hermeneutas que acusan huellas de la reflexión de Heidegger. Éste, a su vez, se reapropia de modo *sui generis*, en su concepto de "diferencia ontológica", de la mediación introducida por el método dialéctico como eterno auto-trascenderse y auto-diferirse de la Idea Absoluta¹². Aquí queremos destacar su reformulación del concepto de *fundamento*. Éste no ha de pensarse en dirección del principio de razón moderno, el cual alcanza solo a los entes, habiendo sido derivado analíticamente por Leibniz de la verdad del juicio, sino justamente en dirección de la *trascendencia* que constituye la base de la intencionalidad y la estructura de la subjetividad o ipseidad¹³. En efecto, constitutivo esencial del *Dasein* son las cosas entre las que él es, los otros con quienes él es, y el sí mismo con quien él está permanentemente en relación. Pero él puede establecer una relación consigo mismo (entendida unilateralmente como conciencia de sí por los modernos) solo si *trasciende* hacia el mundo en un movimiento de salida de sí y de vuelta a sí. Pero el horizonte que constituye la trascendencia no es un asunto solamente –ni primariamente–

¹¹ Esta idea está claramente planteada incluso en el "Epílogo" de 1931 a sus *Ideas I*, cuando señala que la filosofía, según su "más primitiva idea", significa "la ciencia universal y 'rigurosa' en el sentido radical. Como tal, es ciencia que parte de la fundamentación última o, lo que es igual, de la responsabilidad última por sí mismo (...)". Y enfatiza: "Es (...) una IDEA que (...) sólo es realizable en el estilo de vigencias relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito –pero que, así, es de hecho realizable" (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, vol. V, edición de Marly Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1977, p. 139. De aquí en adelante referido como *Hua V*). Cito, aquí y en adelante, de la traducción inédita al español de esta obra realizada por A. Ziri6n.

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

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

de la percepción o de la razón representativa o contemplativa. El *Dasein* trasciende hacia el mundo y es en ese ámbito que él encuentra a los entes intramundanos de modo ante-predicativo, en una situación experimentada según la tonalidad afectiva. Pero el *mundo* mismo, como ámbito que integra la constitución esencial del *Dasein*, es una posibilidad interna a él, una tesis ontológica que le concierne: se trata de un concepto *transcendental*. Toda manifestación de los entes se da para Heidegger en el ámbito del *mundo*. Entender la trascendencia como fundamento requiere para Heidegger renovar nuestros conceptos de la subjetividad del sujeto, oponiéndose tanto al subjetivismo cuanto al objetivismo¹⁴. En el fondo, la *verdad* (cuya esencia es la libertad, el dejar al ente manifestarse en su ser en oposición a la actitud calculante de la modernidad), el *fundamento*, la *trascendencia* y la *libertad*, constituyen un todo único, base de toda relación solidaria del hombre con los otros hombres, con los entes y consigo mismo que, no constituyendo ningún apoyo ni soporte sólido de validación, es descrito como *Ab-Grund* o "abismo"¹⁵. Esta libertad, que es el fundamento y la trascendencia, no es una libertad incondicional ni infinita, sino finita, pues sus posibilidades de erigir e instituir órdenes mundanos no descansa en la eternidad sino en la dimensión del *tiempo*.

La "excedencia" de la *trascendencia* en las nociones de tiempo, alteridad e historia también subyacen a la relación de distanciamiento sobre un fondo de pertenencia (o de ruptura en la filiación) del pensamiento de Ricoeur respecto de la obra de Husserl¹⁶. Justamente aquél acota que con *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*¹⁷ —obra por la cual Levinas introduce los estudios husserlianos en Francia— la fenomenología en este país se ha caracterizado tanto por una preferencia por la obra pre-trascendental de Husserl como por el despliegue del campo fenomenológico "entre Husserl y Heidegger"¹⁸. De allí que, aunque reconoce "una historia" en "la idea en sentido kantiano", a saber, en la noción de tareas infinitas que implican un progreso temporal, indefinido, de la humanidad¹⁹, esgrime varias razones que hacen incompatibles la "fenomenología trascendental" en tanto "filosofía de la conciencia" y una filosofía de la historia: pues la "atemporalidad del sentido objetivo", la "reducción trascendental" (con su contraparte, la "constitución"), el tiempo trascendental constitutivo, y el "ego puro" son todos, en buena cuenta, estructuras o procesos inmanentes,

¹⁴ Cfr. *ibid.*, Parte II.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, Parte III, p. 53.

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

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

¹⁸ Ricoeur, Paul, *op. cit.*, p. 353.

¹⁹ Cfr. Hua III/1, § 74, pp. 83, 143; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana*, vol. VI, edición de Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, § 73, p. 274 (de aquí en adelante referido como Hua VI).

a-históricos²⁰. A pesar de lo dicho, la conciencia de la crisis de la cultura en su tiempo lleva a Husserl –como ocurre con otros típicos filósofos a-históricos– a una reflexión sobre la historia. La fenomenología trascendental pretende constituirse en una auténtica “filosofía de la historia”, que descubre un “sentido” o “teleología” inmanente a la historia de Europa, la “unidad de una forma espiritual”, a diferencia de otros tipos sociológicos empíricos. Y dicho sentido, que es una Idea, es la filosofía misma en tanto “tarea”. La filosofía es así la entelequia innata de Europa, el “protofenómeno” de su cultura; no es un sistema, sino una “Idea en sentido kantiano del término”. La “idea de la filosofía” es esta teleología inmanente que la filosofía de la historia lee en la historia, siendo sus dos rasgos la “totalidad” y la “infinitud”. Se trata, pues, de una “forma normativa situada en el infinito”, que alude a un proceso infinito y abierto. Pero existen problemas metodológicos en esta concepción que el propio Husserl detecta. Los filósofos de la historia, a diferencia de los simples historiadores, dirigen su mirada a un proceso *interior*, a su auto-comprensión como “seres en devenir según el espíritu histórico”, tomando así conciencia de su proyecto futuro, de la meta de su voluntad, a partir de su “origen” (*Ursprung*), o institución primordial (*Urstiftung*)²¹.

Asimismo, la razón la entiende ahora Husserl dinámicamente como un “hacerse racional”, como “el movimiento de la razón hacia sí misma”, o hacia su “aclararse a sí misma”. Tiene también el “acento ético que se expresa en el término frecuente de *responsabilidad*”; se trata, sin embargo, de una razón como idea infinita cuya dimensión ética puede ser traicionada o sepultada (como ha ocurrido en la historia moderna con el objetivismo, tecnicismo y naturalismo), por lo que revela su fragilidad; y, finalmente, plantea un nuevo concepto de hombre, irreductible a una mera realidad mundana, como correlato de “tareas infinitas”²².

Por consiguiente –sostiene Ricoeur– no es inexacto decir que las consideraciones históricas sólo son una proyección, sobre el plano del desarrollo colectivo, de una filosofía

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

²¹ Cfr. *ibid.*, p. 333.

²² *Ibid.*, pp. 334-335.

reflexiva ya cumplida sobre el plano de la interioridad: comprendiendo el movimiento de la historia como movimiento del espíritu, la conciencia accede a su propio sentido; así como la reflexión ofrece la "guía intencional" para leer la historia, podríamos afirmar que la historia ofrece la "guía temporal" para reconocer en la conciencia la razón infinita que combate por humanizar al hombre²³.

Así, la filosofía de Husserl, admite Ricoeur, tiene el mérito de "conducirnos a las inmediateces de la paradoja", como se ve en la tensión entre su optimismo ante la "fuerza de las ideas", por un lado, y, ante la tragedia de la ambigüedad de la "responsabilidad del filósofo", por el otro, que podrá hacerlas avanzar (gracias a un "heroísmo de la razón") o perder. En cuanto a la aparente antinomia entre una "filosofía de la historia" y el "retorno al *ego*", Ricoeur reconoce una clave de solución en la *Quinta meditación cartesiana*:

Este texto es uno de los más difíciles de Husserl, pero también uno de los más extraordinarios en fuerza y lucidez. Podemos afirmar que todo el enigma de una historia que *engloba* su propio *englobante* —a saber: yo, que comprendo, que quiero, que constituyo el sentido de esa historia— ya está condensado en la teoría de la *Einfühlung* (o experiencia del otro)²⁴.

Este problema es el enigma de la constitución fenomenológica —trátase de cosas, personas, o la historia total— que "nos enfrenta a esta paradoja de una inmanencia que es un dirigirse hacia una trascendencia", y cuyo secreto consiste en que no se trata de una "inclusión real" del otro en el yo, sino de una inclusión meramente "intencional"²⁵. Ricoeur correctamente señala que los párrafos 56 a 59 de las *Meditaciones cartesianas* donde Husserl extiende el alcance de su teoría de la intersubjetividad a la vida cultural y social conducen a los principales análisis de la *Crisis*, aunque no está del todo convencido de si la constitución es "la solución verdadera al problema de las diversas trascendencias, o si solamente es el nombre dado a una dificultad cuyo enigma permanece completo y su paradoja abierta"²⁶. Sin embargo, Ricoeur concluye que "hay que dar crédito a Husserl, al menos, por su extrema lucidez en el discernimiento de las paradojas que emergen de la búsqueda de una 'fundamentación última', que 'confina a veces en el desasosiego'"²⁷.

²³ *Ibid.*, p. 337.

²⁴ *Ibid.*, p. 348.

²⁵ *Ibid.*, p. 349.

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ Ricoeur, Paul, *op. cit.*, p. 360.

§ 2. Horizontes de "descentramiento" y "excedencia" en la fenomenología trascendental de Husserl

El punto de partida de Walton en la *fenomenología egológica* se caracteriza por contrastar las dos aproximaciones metodológicas –estática y genética– a la experiencia trascendental. Si la primera toma como hilo conductor las objetividades o configuraciones constituidas para interrogar retrospectivamente las experiencias constitutivas centralizadas en torno al yo como *polo de irradiación* activo y *centro de afección* pasivo, la segunda toma como hilo conductor las experiencias trascendentales mismas en su situación temporal para examinar retrospectivamente cómo estas se constituyen, en un proceso individualizado e "histórico", gracias a la sedimentación y conservación de los actos pasados como "habitualidades" o "capacidades adquiridas". Esta aproximación, la genética, implica, pues, un "sistema de remisiones" que continuamente se auto-trasciende. A este nivel egológico, sin embargo, incluso en la fenomenología estática, estamos lejos de un supuesto "reino de la autonomía" y exclusión de toda "heteronomía", pues los análisis dan cuenta de la irrupción del *tiempo*, que instala la "excedencia" y el continuo "descentramiento" en el seno de la mismidad²⁸. A eso se refiere Walton con una "*primera ampliación* de nuestro sistema de acceso al mundo"²⁹. La fenomenología genética descubre nuevas y más ricas dimensiones de esta temporalidad. Las protenciones, por ejemplo, no solo pre-delinean la experiencia por venir, sino que son de segundo grado porque *reflejan* las retenciones (intenciones de primer grado), dependiendo de y siendo motivadas por ellas. Mas nuevas dimensiones de excedencia y descentramiento en la *fenomenología egológica*, estática y genética, se revelan con la *empatía* y la *apercepción analogizante*, respectivamente. Walton apunta aquí una *segunda ampliación* de nuestro sistema de acceso al mundo, pues hace irrupción "el otro" con nuestra experiencia de *sus* experiencias del mundo y de mí mismo, los presentes en un horizonte simultáneo y los ausentes en horizontes de pasado o futuro. Se revelan las *tradiciones*, como estilos, habitualidades y capacidades adquiridas en experiencias sociales pasadas. Este análisis a su vez remite a "habitualidades originarias o instintivas" en una intersubjetividad primigenia.

Cabe acotar que esta "otredad" descubierta en el seno de la "mismidad", con el análisis del *tiempo* y de la *intersubjetividad*, coincide con la decisión tomada por Husserl entre 1910 y 1911 de optar por un *ego* centralizado, cuando analiza las posibilidades

²⁸ En *Ideas I*, Husserl sostiene: "Tampoco una vivencia es nunca completamente percibida; en la plenitud de su unidad no es adecuadamente apresable. Es por su esencia un río al que, dirigiendo la mirada de la reflexión a él, podemos seguir a nado desde el punto del ahora, mientras se pierden para la percepción los trechos que quedan a la zaga. Sólo en la forma de la retención tenemos conciencia de lo inmediatamente concluido, o en la forma de la rememoración retrospectiva. Y, finalmente, es la corriente entera de mis vivencias una unidad de vivencia a la que por principio es imposible captar en una percepción que 'nade a su lado'" (*Hua III/1*, pp. 93-94).

²⁹ Cfr. Walton, Roberto, "Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad", § 1.2, *supra*.

abiertas por el estudio de dos "presentificaciones" (*Vergegenwärtigungen*) que acusan modalidades de "descentramiento": la *memoria* que nos abre a un yo ausente (*pasado*), pero que pertenece a nuestra misma corriente de conciencia, y la *empatía*, que nos abre a un yo *presente*, pero "excedente", por cuanto él no pertenece a nuestra misma corriente de conciencia³⁰. La conciencia se ve acechada así por una doble división interna o "ausencia" que amenaza su identidad: la *distancia* entre el *ego* pasado y presente, y la *diferencia* entre mi conciencia y la del otro. El *ego* idéntico parece ser la respuesta a la necesidad de una unidad de la corriente temporal (individual) de experiencias presentes y pasadas³¹. Asimismo, el *ego* parece ser la respuesta a la necesidad de delimitar la conciencia (individual) propia en relación a la conciencia del otro (a través de la mediación del cuerpo viviente)³². El reconocimiento de dos tipos de *alteridad* (en la conciencia individual y entre varias conciencias), y la determinación de nuestra *experiencia* de estas alteridades mediante dos tipos de *presentificaciones* (rememoraciones y empatías), parecen *preceder* la emergencia del *ego* puro, centralizado e idéntico. Así, en 1910-1911 mi yo puro (*mein reines Ich*) no se concibe primeramente como *fuerza* originaria. Y lejos de cualquier síntoma de la "metafísica de la presencia", una *diferencia originaria* parece preceder su auto-identidad.

La fenomenología egológica termina en el texto de Walton con la apertura a la *objetividad* y la *mundanidad*. En la fenomenología *estática*, el *mundo* aparece primero como el horizonte universal externo de horizontes. Los objetos que aparecen en él sirven de "hilo conductor" hacia los actos que constituyen su sentido. En la fenomenología *genética*, las determinaciones que pertenecen al *horizonte interno* de los objetos se sedimentan, dando lugar a un horizonte familiar de conocimientos adquiridos, por lo que siempre una percepción ulterior difiere de la anterior, y los horizontes internos de los objetos se reestructuran permanentemente. La *mundaneidad* como típica de todas las típicas implica así nuevas "excedencias" y "descentramientos", por cuanto el conocimiento de un objeto *nunca es individual* sino que se extiende a otros objetos semejantes en un *tipo empírico*, y los "sistemas de intenciones" en *habitualidades* "configuran en su conjunto el mundo que existe para el sujeto"³³. Las habitualidades primigenias instintivas puestas al descubierto por la fenomenología genética conducen a la *generatividad*.

La inclusión de la *generatividad*, recuerda Walton, es la auto-superación de la egología. Ella introduce sentidos más radicales de *excedencia* y *descentramiento*, por cuanto ella revela la adopción –en la propia subjetividad– de sentidos que ella no ha constituido, transmitidos *sincrónicamente* por los otros corporalmente presentes o ausentes, o transmitidos *diacrónicamente* por aquellos cuya vida coincide parcialmente con la mía

³⁰ Cfr. Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Husserliana*, vol. XIII, edición de Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, p. 219 (de aquí en adelante referido como Hua XIII).

³¹ Cfr. *ibid.*, p. 296 ss.

³² Cfr. *ibid.*, pp. 36 ss. y 183 ss.

³³ Cfr. Walton, Roberto, *op. cit.*, § 1.4.

(mis mayores y predecesores, y mis menores o sucesores). Esta constatación conduce a afirmar al otro *yo* (mundano) como un *yo trascendental*. El hilo conductor para desvelar la comunidad de *yoes* trascendentales comienza con el *yo* como "fenómeno de mundo" y termina con la "intersubjetividad trascendental" en sus tres niveles de *protohistoria*, de *historicidad primaria* (donde se da la institución y reactivación de sentido), e *historicidad secundaria* (donde se desarrolla la comunidad racional). Pero la *generatividad* está precedida por una *protogeneratividad* que concierne a la sucesión periódica de generaciones y su alternancia por el nacimiento y la muerte, cuyo horizonte rodea a cada *yo*.

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

La *historicidad primaria* o simple *historia efectiva* tiene como principio trascendental la "generatividad". Se despliega como un acontecer *intersubjetivo activo*, y mediato, que coloca *metas* que sobreviven la caducidad de las generaciones (y dan lugar a habitualidades sociales y a la tradición), y reciben *informes* del pasado. Esto da lugar a la conciencia histórica y a la co-validación activa de sentidos a través de las generaciones. Su *apriori* concreto es el proceso de "institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentido"³⁴.

Asimismo, se caracteriza por una intencionalidad y tiempo intersubjetivos de orden superior que constituyen el *tiempo histórico*. Éste se caracteriza por ser un tiempo comunitario dado de modo distinto a cada sujeto como unidad de duración perdurable según la coexistencia y la sucesión. *Respecto del futuro*, la *praxis* efectiva puede adoptar una tradición, co-instituyendo y co-efectuando sus sentidos y valideces, o dejar de reactivarlas haciendo fracasar las metas. *Respecto del pasado*, una "conciencia de horizonte" en tanto pasado intersubjetivo sedimentado acompaña la experiencia del presente histórico. Esto permite la indagación histórica. Por último, se caracteriza por la formación de *mundos de la cultura*, con conductas y objetos culturales (corpóreo-espirituales). De un lado, comprende la *voluntad comunitaria* de subjetividades de orden superior (que asume los fines de la voluntad de los sujetos y obra a través de ellas); y, por el otro, los *objetos o formaciones culturales objetivas* se independizan mediatamente de las voluntades.

La *historicidad secundaria* o *historia racional* es aquella que instituye una *nueva configuración cultural*, según la *idea de infinitud*, es decir, las configuraciones "ideales" de "orden superior", el concepto de objetividad o "verdad en sí" —como polo que yace en el

³⁴ Hua VI, p. 380.

infinito— que constituyen la “ciencia” y la “filosofía”. La meta de esta historicidad es la *racionalidad plena*, cuya dimensión práctica es la de la absoluta autorresponsabilidad.

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

§ 3. La dialéctica del *inter-esse*

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

Pero dichos análisis intencionales no solo revelan un *pacto inmemorial* de la naturaleza con la otredad o la “excedencia” de la generatividad trascendental, así como los “horizontes olvidados” de las dimensiones de sentido siempre nuevas que quedan como adquisiciones permanentes, esto es, en dimensiones irrecuperables como “anteriores a toda anterioridad”. Revelan —a todo nivel, desde los estratos más primitivos de la experiencia hasta los más desarrollados de la socialidad y la historia racional— que la experiencia trascendental es irreductible a una pura “presencia a sí”, como identidad de una inmanencia autárquica, y que más bien se halla en el continuo vaivén de centralización y descentramiento, de apropiación y pérdida, de reconocimiento y olvido, de identidad y diferencia, de lo mismo y lo otro. Aun en el terreno de la vida activa del *cogito* y de la intencionalidad objetivante se despliega la experiencia bajo el modo temporal fluyente de daciones no solo *actuales* (explícitas) sino *potenciales* (implícitas) en el sentido de un permanente “mentar más allá de sí mismo” (*Über-sich-hinaus-Meinen*) o un “plus de la mención” (*Mehrmeinung*), esto es, rodeada de horizontes temporales *noéticos* y horizontes mundanos *noemáticos*, que tienen el rasgo de la “abierta infinitud”, y del juego sintético de la presencia y la ausencia. Y no solo la experiencia trascendental tiene esta particularidad, sino también los análisis intencionales mismos que efectúa el fenomenólogo.

Por ello señala Husserl, respecto de la filosofía fenomenológica, que:

Esta senda es, a la manera de la ciencia genuina, una senda infinita. Por ello la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis*³⁵.

³⁵ Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen, Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987, § 20, p. 49.