

Más allá del solipsismo y la identidad: horizontes de descentramiento y excedencia en la fenomenología de Husserl

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

En esta ocasión en la que conmemoramos el sesquicentenario del nacimiento de Husserl, quisiera reflexionar sobre algunos aspectos de la recepción crítica de su obra 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 un fondo de distanciamiento. La historia de este distanciamiento es tan antigua como la misma relación equívoca de Husserl y Heidegger en la década del veinte¹, que se hizo pública en 1929 con la obra *Lebensphilosophie und Phänomenologie* de Georg Misch². La lectura heideggeriana de la obra de su maestro se perpetuó en importantes pensadores de la tradición “continental” durante el siglo veinte, porque como sostiene Taminioux “por razones fenomenológicas, juzgaron necesario explicarse con Heidegger”³. De ese modo, éste inspiró la recepción crítica de Husserl a lo largo del siglo veinte, recepción que se radicalizó con los intérpretes llamados posmodernos⁴. Estos diversos críticos convergieron sorprendentemente en caracterizar a 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 *epoché* y la reducción, consagra la auto-transparencia del *ego* vs. la opacidad del inconsciente o la falsa conciencia, conduciendo al fracaso de su teoría de la intersubjetividad; una filosofía cientificista logocéntrica, intelectualista y fundacionalista que no logra superar los prejuicios de la filosofía moderna; una metafísica de la presencia que conduce al fracaso sus análisis de la temporalidad; una filosofía centrípeta de la inmanencia autárquica, autosuficiente y auto-contenida, que excluye y reduce toda dependencia respecto de una trascendencia, centrifuga, 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. Cuando algunos de estos críticos 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 Taminioux a propósito de la lectura de Merleau-Ponty, interpretar la “evolución del pensamiento de Husserl significa subrayar el contraste entre el claro programa de la fenomenología trascendental y la oscura e infinita paciencia de los manuscritos, y

reconocer en ellos por lo menos una ruptura tácita con el logicismo de la filosofía de las esencias y el percatarse creciente que los fenómenos resisten todo retorno al esfuerzo clásico de adecuación intelectual.”⁵

Por cierto, múltiples investigaciones de las últimas tres décadas y media, basadas en la publicación masiva de los manuscritos de trabajo y cursos inéditos de Husserl, han permitido reconsiderar algunas de las versiones más arraigadas de dichas interpretaciones⁶. En esta ocasión, destacaré los horizontes de *descentramiento* y *excedencia*, tan destacados por fenomenólogos franceses post-heideggerianos, 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. Lo haré siguiendo algo libremente un trabajo del conocido intérprete argentino de Edmund Husserl, Roberto Walton, titulado “Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad”⁷, donde la vida del sujeto en la fenomenología trascendental de Husserl se revela en toda su rica y multiestratificada complejidad⁸.

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

a. Tiempo inmemorial, alteridad radical, y fenomenalidad histórica

Los horizontes de la “excedencia” y “descentramiento” han sido sobre todo destacados en la fenomenología francesa post-heideggeriana. Merleau-Ponty reflexiona sobre la “primordialidad de la *naturaleza*”⁹, Emmanuel Levinas sobre la “excedencia de la *responsabilidad*”¹⁰, y Michel Henry sobre la “fenomenalidad del *acrecentamiento*”¹¹, como dimensiones de un “más” (*plus, Überschuf*), que, *cual sui generis* “condiciones de posibilidad”, *exceden* y *sobre pasan* toda “condición de posibilidad” concebible u objetivable como mundaneidad o subjetividad. En esto, señala Walton, los “anticipa Husserl.”¹² Así, dicha “excedencia” se manifiesta en las dimensiones del *tiempo*, la *alteridad*, y la *historia*.

Es Levinas quien se refiere a “Un *tiempo* antes del tiempo” subjetivo, en tanto una “*anterioridad anterior a toda anterioridad representable*”¹³. En efecto, para él, la relación ética entendida como una “obligación infinita” introduce un *tiempo diacrónico* que nos enfrenta a un *pasado* y un *futuro* incommensurables con el presente, e *irrepresentables* absolutamente, sea por medio de la rememoración o la anticipación¹⁴. Merleau-Ponty, por su lado, se refiere a la “naturaleza” como “principio bárbaro” “bruto y salvaje” y “asiento de la espacialidad y temporalidad pre-objetivas”, que cumple así el papel de “lo *inmemorial* en el presente”, esto es, de un *pasado* anterior a

todos los pasados, que subtiende y excede toda construcción del tiempo y de la historia¹⁵. Y finalmente para Henry, la excedencia del tiempo aparece como lo “*Inmemorial*” –en tanto *pasado* cerrado y absolutamente olvidado, irrecuperable por ninguna rememoración posible, esto es, como la antecedencia insuperable de la Vida Absoluta respecto de cada viviente individual en el cual ella se auto-afecta¹⁶.

Una segunda dimensión del “más” se da en los fenomenólogos franceses en el reconocimiento de una *alteridad* absoluta u olvido de sí *originario* que invierte la propia identidad en una responsabilidad radical. 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 primordial* de la Vida Absoluta, antecede así en su generación a la intersubjetividad que se establece entre los vivientes individuales mismos¹⁷. Asimismo, en un movimiento contrario a la *cultura del saber* o de la inmanencia (que reduce lo otro a lo mismo) y a la *cultura del arte* o la *poesía* (que manifiesta lo mismo en lo otro), la *cultura de la absoluta trascendencia* o *alteridad* en Levinas introduce la *responsabilidad* que invierte la identidad y la perseverancia en el ser dando lugar a un “exilio” o “extradición de sí” por la demanda irrecusable del rostro del otro¹⁸.

Algunos intérpretes de la fenomenología francesa, como Waldenfels¹⁹ – apoyándose en las expresiones del propio Levinas²⁰– sostienen que en el planteamiento de Husserl prima la reducción del otro a un mero correlato intencional o proyección de sentido, desde una perspectiva por decir todavía autárquica. Esto, a pesar de que múltiples escritos de éste abordan la interpelación del otro y el “comportamiento responsivo” en tanto “ver responsivo y escuchar orientado”²¹, como modalidad intersubjetiva de la “motivación”²²; asimismo, Husserl reflexiona sobre los distintos sentidos que puede tener el “olvido de sí mismo” (en tanto experiencia involucrada o no en una *praxis*)²³. Walton así argumenta en base a textos hasta ahora inéditos²⁴, 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. Dicha “excedencia” se vincula a la “responsabilidad”, pues como señala Husserl: “(...) la reflexión ética universal no solo me concierne a mí (...). Mi auto-responsabilidad incluye una responsabilidad por el ser de los otros en la razón práctica. (...) El ser-con otro del ser humano es un comunicar, un vivir en común. (...) Todos son responsables de todos. No existe una mera ética privada, sino que la ética individual y la social, la ética universal humana, todas son *una* ética”²⁵.

Por último, para los franceses, el “plus” o la “excedencia” del *tiempo* inmemorial y de la radical *alteridad* que sostiene toda intersubjetividad, se reflejan en una dimensión que, estando más allá de la *historia*, se manifiesta o “fenomenaliza” de modo creciente en ella, otorgándole a ésta una “significación ética” absoluta. En Henry, la “auto-transformación de la vida” absoluta, 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*²⁶. Sin embargo, tanto *historia* como *sociedad* son conceptos vacíos, pues el “yo puedo” individual que está a la base de ellos, en tanto *libre*, está habitado de una “impotencia radical” que “olvida” el origen de su poder en el poder de la Vida Absoluta que lo *excede* absolutamente²⁷. 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 primigenia²⁸. 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*²⁹.

b. Paradojas de la inmanencia y la trascendencia

Tiempo, *alteridad* e *historia* son dimensiones de “excedencia” y “descentramiento” que también apreciamos en obras de otros fenomenólogos o hermeneutas que acusan huellas de la reflexión de Heidegger. Éste, a su vez, se reapropia de modo *sui generis*, en su concepto de “diferencia ontológica”, de la mediación introducida por el método dialéctico como eterno auto-trascenderse y auto-diferirse de la Idea Absoluta³⁰. Pero aquí queremos solo destacar las dimensiones del *descentramiento* y *excedencia* en su reformulación temprana del concepto de *fundamento*. No lo interpreta a éste 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 está a la base de la intencionalidad y de la estructura de la subjetividad o ipseidad³¹. En efecto, constitutivo esencial del *Dasein* son horizontes que lo *trascienden* o *exceden*: 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 incluso la relación consigo mismo (entendida unilateralmente como “conciencia de sí” por los modernos) solo es posible si el *Dasein* *trasciende* hacia el mundo en un movimiento de salida de sí y de vuelta a sí. Así, el horizonte que constituye la trascendencia no puede ser solo –ni primariamente– un asunto 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. Y el *mundo* mismo, como ámbito que integra su constitución esencial, es una posibilidad interna a él, una tesis ontológica que le concierne: es pues un concepto *trascendental*. Toda manifestación de los entes se da para Heidegger en el ámbito del *mundo*. Entender la *trascendencia* como *fundamento* requiere pues renovar nuestros conceptos de la subjetividad del sujeto, oponiéndose tanto al subjetivismo cuanto al objetivismo³². En el fondo, la *trascendencia*, el *fundamento*, y la *verdad* (cuya esencia es la *libertad*, el dejar al ente manifestarse en su ser en oposición a la actitud calculante de la modernidad), 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”³³. La *libertad*, entendida como *fundamento* o *trascendencia*, no es así ni 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 es reflexionada por Ricoeur, cuya relación con la obra de Husserl reviste la forma hermenéutica del distanciamiento sobre un fondo de pertenencia³⁴. Justamente aquél acota que con *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*,³⁵ 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”³⁶. 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 humanidad³⁷, esgrime varias razones que hacen supuestamente 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” serían todos, en buena cuenta, estructuras o procesos inmanentes, a-históricos³⁸. A pesar de lo dicho, Ricoeur admite que 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 así constituirse en una auténtica “filosofía de la historia”, que descubre un “sentido” o “teleología” inmanente a la historia de Europa, en tanto 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 pues esta

teleología immanente 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 indefinidamente abierto. Pero existen problemas metodológicos en esta concepción que el propio Husserl habría detectado. 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*)³⁹. 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”, con un “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. Finalmente plantea un nuevo concepto de hombre, irreductible a una mera realidad mundana, como correlato de “tareas infinitas”⁴⁰. “Por consiguiente –sostiene Ricoeur– no es inexacto decir que las consideraciones históricas solo son una proyección, sobre el plano del desarrollo colectivo, de una filosofía reflexiva ya cumplida sobre el plano de la interioridad: Comprendiendo el movimiento de la historia como movimiento del espíritu, la conciencia accede a su propio sentido; así como la reflexión ofrece la ‘guía intencional’ para leer la historia, podríamos afirmar que la historia ofrece la ‘guía temporal’ para reconocer en la conciencia la razón infinita que combate por humanizar al hombre”⁴¹. En consecuencia, la filosofía de Husserl, admite Ricoeur, tiene el mérito de “conducirnos a las inmediaciones de la paradoja”, como se ve en la tensión entre su optimismo ante la “fuerza de las ideas”, por un lado, y, la trágica ambigüedad de la “responsabilidad del filósofo”, por el otro, que podrá hacerlas avanzar (gracias a un “heroísmo de la razón”) o fracasar. 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)”⁴². Este problema es el enigma de la constitución fenomenológica –trátese de cosas, personas, o la historia total– que “nos enfrenta a esta paradoja de una inmanencia que es un dirigirse hacia una trascendencia”, y cuyo secreto consiste en que no se trata de una ‘inclusión real’ del otro en el yo, sino de una inclusión meramente ‘intencional’”⁴³. Sin embargo, Ricoeur no está del todo convencido 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”⁴⁴. Sin embargo él 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”⁴⁵.

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

Es conocido que la fenomenología trascendental de Husserl, especialmente en *Ideas I*, toma su punto de partida metodológico en una *egología*. Lo que no se conoce tanto es que Husserl ensayó sucesivamente dos estrategias distintas para aproximarse a la experiencia trascendental: primero una *estática*, y luego una *genética*. Si la primera toma como hilo conductor las objetividades o sentidos constituidos para interrogar retrospectivamente las experiencias constitutivas centralizadas en torno al yo como *polo de irradiación* activo y *centro de afectación* pasivo, la segunda toma como hilo conductor las experiencias trascendentales mismas (esto es, constitutivas de sentido) en su situación temporal para examinar retrospectivamente cómo estas se constituyen. Se observa, así, que las experiencias trascendentales se constituyen en un proceso individualizado e “histórico,” por el que los actos pasados se sedimentan y conservan en la vida del sujeto como “habitualidades” o “capacidades adquiridas”. Esta aproximación, la genética, implica pues un “sistema de remisiones” hacia estratos profundos de la experiencia que continuamente se auto-trasciende. En este nivel *egológico*, sin embargo, incluso en la fenomenología estática, estamos lejos de un supuesto “reino de la autonomía” y exclusión de toda “heteronomía”, pues los análisis dan cuenta de la irrupción del *tiempo*, que instala la “excedencia” y el continuo “descentramiento” en el seno de la mismidad.⁴⁶ A eso se refiere Walton con una “*primera ampliación* de nuestro sistema de acceso al mundo”⁴⁷. La fenomenología genética descubre nuevas y más ricas dimensiones de esta temporalidad. La unidad mínima actual de experiencia en la vida del sujeto es un *continuum* de duración temporal constituida por la *impresión* originaria, la *protención* y la *retención* o recuerdo primario⁴⁸. Las protenciones, por ejemplo, no solo pre-delinean la experiencia por venir, sino que *reflejan* a la retenciones, dependiendo de y siendo motivadas por ellas. Mas nuevas dimensiones de excedencia y descentramiento en el seno de la *fenomenología egológica*, estática y genética, se dan al descubrir las experiencias empáticas y aperceptivas que manifiestan al “otro” y a la intersubjetividad. Se trata en efecto de una *segunda ampliación* de nuestro sistema de acceso al mundo⁴⁹, pues cuando experimentamos las experiencias que *el otro* tiene del mundo y de mí mismo, éste hace irrupción en lo más íntimo de nuestra mismidad. Dichos “otros” son además los sujetos presentes en nuestro horizonte simultáneo y los

ausentes en horizontes de pasado o futuro. Se revelan así 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 o instintiva⁵⁰.

Cabe acotar que esta “otredad” descubierta en el seno de la “mismidad”, con el análisis del *tiempo* y de la *intersubjetividad*, coincide con la decisión de Husserl entre 1910/1911 de optar por un *ego* centralizado, cuando analiza las posibilidades abiertas por el estudio de dos tipos de vivencia intuitivas no originarias (*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 conciencia⁵¹. 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 pasadas⁵², y 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).⁵³ El reconocimiento de dos tipos de *alteridad* (en la conciencia individual y entre varias conciencias), y nuestra *experiencia* de estas alteridades mediante las rememoraciones y empatías, parecen *preceder* la decisión de Husserl de afirmar un *ego* puro, centralizado e idéntico. Así, en 1910-1911, lejos de cualquier síntoma de la “metafísica de la presencia”, una *diferencia originaria* parece preceder la supuesto auto-identidad del yo puro (*mein reines Ich*).

La fenomenología *egológica* termina con la apertura a la *objetividad* y la *mundaneidad*,⁵⁴ que implica nuevas “excedencias” y “descentramientos”. En la fenomenología *estática* el *mundo* aparece primero como el horizonte universal externo de todos los horizontes, en cuyo contexto los objetos que aparecen sirven de “hilo conductor” hacia las vivencias que constituyen su sentido. En la fenomenología *genética* se describe cómo se sedimentan las cambiantes determinaciones que pertenecen al *horizonte interno* de los objetos, dando lugar a un *horizonte familiar* de conocimientos adquiridos, a la vez que causando que siempre una percepción ulterior difiera de la anterior. Así, el conocimiento de un objeto *nunca es individual* sino que se extiende a otros objetos semejantes en un *tipo empírico*. Y del lado del sujeto, los “sistemas de intenciones” se sedimentan en *habitualidades* que configuran temporalmente un mundo para un sujeto.⁵⁵ Con el tema de las habitualidades instintivas, la fenomenología genética conduce a la superación de la egología y al horizonte de la *generatividad*.

La llamada *generatividad* introduce sentidos más radicales de *excedencia* y *descentramiento*, por cuanto ella revela la adopción –en la propia subjetividad– de sentidos que ella no ha constituido, transmitidos *sincrónicamente* por los otros corporalmente presentes o ausentes, o transmitidos *diacrónicamente* por aquellos cuya vida coincide parcialmente con la mía (mis mayores y predecesores, y mis menores o sucesores). Esta constatación conduce a afirmar al otro *yo* (experimentado mundanamente) como un *yo trascendental* (constitutivo de sentidos)⁵⁶. 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*, *historicidad primaria*, e *historicidad secundaria* o racional.

La *protogeneratividad* o *protohistoria* concierne a la sucesión periódica de las generaciones y su alternancia con el nacimiento y la muerte, cuyo horizonte rodea a cada *yo*. Ella ilumina 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 donde todos aparecen en roles como padres, madres, hijos, hermanos, esposos, etc.⁵⁷ Estos análisis se complementan con otros más profundos que iluminan la vida pre-yoica del sujeto y el fluir originario y pasivo del pre-tiempo intersubjetivo que lo sustenta⁵⁸; así como los del “mundo familiar”, u “horizonte terrestre” (suelo) que abraza y sustenta toda corporalidad y actividad humanas, con su única “protohistoria” para todos los pueblos e historias relativas del planeta⁵⁹.

La *historicidad primaria* o simple *historia efectiva* tiene como principio trascendental la “generatividad”⁶⁰. Se despliega como un acontecer *intersubjetivo activo*, y mediato, que coloca *metas* que sobreviven la caducidad de las generaciones (dando lugar a habitualidades sociales y a la tradición), y que reciben *informes* del pasado. Esto da lugar a la conciencia histórica y a la co-validación activa de sentidos a través de las generaciones. Su *a priori* concreto es el proceso de “institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentido”⁶¹. Asimismo, se caracteriza por una intencionalidad y tiempo intersubjetivos de orden superior que constituye el *tiempo histórico*⁶². 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 histórico⁶³. Esto permite la indagación histórica. Por último, se caracteriza por la formación de *mundos de la cultura*, con *conductas* y

objetos culturales (corpóreo-espirituales), frutos de *voluntades comunitarias* de subjetividades de orden superior (sustentadas en las voluntades individuales que las componen, y obrando a través de ellas). Las *formaciones culturales objetivas* independizadas mediatamente de las voluntades, también sirven luego de sustento y motivación de nuevos actos voluntarios⁶⁴.

La *historicidad secundaria* o *historia racional* es aquella que instituye *nuevas configuraciones culturales*, según la *idea de infinitud*, es decir, las nociones “ideales” de “orden superior”, “objetividades” o “verdades en sí” – como polos que yacen en el infinito– y que son objeto de la “ciencia” y la “filosofía”. La meta de esta historicidad es la *racionalidad plena*, cuya dimensión práctica es la de la absoluta autorresponsabilidad⁶⁵.

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

III. *La dialéctica del inter-esse*

La “abierta infinitud” de los análisis intencionales descritos 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. Aún 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” (*Übersich-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 su fenomenología trascendental, 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*⁶⁶.

NOTAS

¹ A título de ejemplo, *cfr.* cursos de M. Heidegger, como la primera parte de *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausbe*, 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. *Cf.* Taminiaux, J., *Sillages phénoménologiques, Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Bruxelles/Paris: Éditions Ousia /Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, p. 7.

⁴ Diversos críticos de Husserl –desde los llamados “hijos de Heidegger” (expresión tomada de Richard Wolin, *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid: Ediciones Cátedra, 2003) como Hans-Georg Gadamer, pasando por los mismos M. Merleau-Ponty, Paul Ricoeur y E. Levinas, hasta los intérpretes deconstructivistas, analíticos y crítico-sociales de Husserl– convergen sorprendentemente en caracterizar la fenomenología trascendental como: un idealismo o esencialismo a-histórico; una forma epigonal de la metafísica de la subjetividad que, *qua* egología solipsista y a-mundana establecida por la *epojé* y la reducción, consagra la auto-transparencia del *ego vs.* la opacidad del inconsciente o la falsa conciencia, conduciendo al fracaso de su teoría de la intersubjetividad; una filosofía cientificista logocéntrica, intelectualista y fundacionalista que no logra superar los prejuicios de la filosofía moderna; una metafísica de la presencia que conduce al fracaso sus análisis de la temporalidad; una filosofía centrípeta de la 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 Walton, Roberto, “Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad”, en: *Cuaderno de trabajo del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*, Morelia: Coordinación en México del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, 2009, pp. 46-62.

⁸ Con el desarrollo de la cibernética, la teoría de sistemas y la teoría de la información, ha devenido popular el llamado “pensamiento complejo” con la obra del francés Edgar Morin (*Introducción al pensamiento complejo*, 1990, o *La inteligencia de la complejidad*, 1999); del mismo modo, con la obra del premio Nóbel 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 revelan no solamente a un filósofo sorprendentemente adelantado a su época, sino habiendo 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.

⁹ “Es naturaleza lo primordial, es decir, lo no construido, lo no-instituido. (...) es nuestro suelo, no lo que está delante sino lo que nos porta.” Merleau-Ponty, Maurice, *La nature*, Paris: Éditions du Seuil, 1995, p. 20; *cfr.* también p. 58 *passim*. Citado por Walton, *op.cit.*, p. 56.

¹⁰ Levinas, Emmanuel, *Du Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1982, p. 120. Citado por Walton, *loc.cit.*

¹¹ Henry, Michel, *La barbarie*, Paris: Grasset, 1987, pp. 176 s. Citado por Walton, *loc.cit.*

¹² Walton, Roberto, *loc.cit.*

¹³ Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974 (*Phaenomenologia* 54), p. 157. Citado por Walton, *loc.cit.*

- ¹⁴ Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être*, p. 157, y *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset, 1991, p. 191. Citado por Walton, p. 57.
- ¹⁵ Cfr. Merleau-Ponty, M., *Résumés de cours 1952-1960*, Paris: Gallimard, 1968, pp. 115-121, p. 96, *passim*; *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 321; y *Notes de cours 1959-1961*, Paris: Gallimard, 1996, pp. 83, 209. Citado por Walton, *loc.cit.*
- ¹⁶ Henry, Michel, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris: Éditions du Seuil, 1996, p. 190. Citado por Walton, *loc.cit.*
- ¹⁷ Henry, Michel, *C'est moi la vérité*, p. 160 *passim*. Citado por Walton, *loc.cit.*
- ¹⁸ Cfr. Levinas, E., *Entre nous*, pp. 199-206; y *Autrement qu'être*, p. 190, *passim*. Citado por Walton, p. 58.
- ¹⁹ Waldenfels, Bernhard, *Antwortregister*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994, p. 330. Citado por Walton, *loc.cit.*
- ²⁰ Cfr. Rizo-Patrón, R., "Levinas, ¿lector de Husserl?", en: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. I, Pereira/Co.: Universidad Tecnológica de Pereira, 2007 (pp.121-130); y en *Paradoxa, Revista de Filosofía*, Año 6, N°11-12, diciembre 2006 (pp. 66-74).
- ²¹ *Hua XV*, pp. 462, 476, *passim*. Citado por Walton, *loc.cit.*
- ²² *Hua IV*, pp. 231, 347 *passim*. Citado por Walton, *loc.cit.*
- ²³ Cfr. en general el Ms. A V 24. Citado por Walton, *loc.cit.*
- ²⁴ Edmund Husserl, "Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad <Febrero de 1923> (Traducido por Julia V. Iribarne), en: Rizo-Patrón, R. y A. Zirión (editores responsables), *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol. 3, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo 2009, pp. 789-821.
- ²⁵ Ms. A V 22, pp. 12a-13a [tr., 21-23].
- ²⁶ Henry, Michel, *Phénoménologie de la vie*. IV. *Sur l'éthique et la religion*, Paris: Presses Universitaires de France, 2004, p. 19 ss. Citado por Walton, p. 58.
- ²⁷ Henry, M., *Marx. I. Une philosophie de la réalité*, Paris: Gallimard, 1976, p. 195 ss. Citado por Walton, *loc.cit.*
- ²⁸ Henry, M., *Phénoménologie de la vie*. IV, p. 94. Citado por Walton, *op.cit.*, p. 59.
- ²⁹ Levinas, E., *Autrement qu'être*, pp. 187-193 *passim*. Citado por Walton, *op.cit.*, p. 60. Este último sostiene que en cierta medida esto también está anticipado por Husserl, puesto que la "excedencia" que plantea la *historia* respecto de la conciencia constituyente y sus objetividades constituidas, así como su "acrecentamiento hacia el infinito," se dan según éste 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 infinito; 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". Cfr. *Hua XV*, p. 381; Ms. K III 2, Tr. 106, citado por Alwin Diemer, *Edmund Husserl*, Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1956, p. 375 ss. Walton, R., *op.cit.*, p. 60.
- ³⁰ Cfr. Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, vol. II, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1975, pp.483-506, esp. 491 ss.
- ³¹ Cfr., Heidegger, Martín, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt-am-Main: Klostermann, 1973, sexta edición, Parte II.
- ³² *Ibid.*, Parte II.
- ³³ *Ibid.*, Parte III, p. 53.
- ³⁴ Cfr. notablemente Paul Ricoeur, "Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl", en: *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. II, presentación y traducción de Héctor Salinas, Lima/Bogotá: PUCP / San Pablo, 2005, p. 352; y "Husserl y el sentido de la historia", en: *Acta fenomenológica latinoamericana II*, presentación y traducción de Héctor Salinas, Lima/Bogotá: PUCP / San Pablo, 2005, pp. 319-349.
- ³⁵ Lévinas, Emmanuel, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Vrin, 1970 (1930).
- ³⁶ Paul Ricoeur, "Lo originario", p. 353.
- ³⁷ *Hua III/1*, §§74, 83, 143; *Hua VI*, §73, p. 274; *passim*.
- ³⁸ 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).

³⁹ *Ibid.*, p. 333.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 334-335.

⁴¹ *Ibid.*, p. 337.

⁴² *Ibid.*, p. 348.

⁴³ *Ibid.*, p. 349.

⁴⁴ *Loc.cit.*

⁴⁵ Paul Ricoeur, “Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl, p. 360.

⁴⁶ 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. Solo bajo la forma de la retención tenemos conciencia de lo que acaba de fluir, o bajo la forma de la rememoración retrospectiva. Y, finalmente, es la corriente entera de mis vivencias una unidad de vivencia a la que por principio es imposible aprehender en una percepción que nade continuamente a su misma velocidad.” (*Hua III/1*, pp. 93-94) Cito de la refundición de la traducción de J. Gaos realizada por A. Ziri6n.

⁴⁷ Walton, Roberto, *op.cit.*, p. 47.

⁴⁸ Cfr. *Hua III/1*, §§81-82; *Hua X*, §§30, 31, 32 *passim*.

⁴⁹ Walton, R., *op.cit.*, p. 47.

⁵⁰ Cfr. *Hua I*, §§43-58 *passim*. Cfr. también nuestro texto, “Diferencia y otredad desde la fenomenología de Husserl”, en: *Estudios de filosofa*, Octubre 2008 (III Congreso Iberoamericano de Filosofa, Memorias, “Pluralismo”), Medellin: Universidad de Antioquia, 2008, pp. 527-544.

⁵¹ *Hua XIII*, p. 219.

⁵² *Ibid.*, p. 296 ss.

⁵³ *Ibid.*, §36 ff, pp. 183 ss.

⁵⁴ Walton, R., *op.cit.*, p. 48.

⁵⁵ *Loc.cit.*

⁵⁶ Fink, Eugen, VI. *Cartesianische Meditation. Teil II. Ergänzungsband, Husserliana Dokumente II*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 253 (*HuaDok II/2*), citado por Walton, R., *op.cit.*, p. 49.

⁵⁷ Cfr. *Hua XXXIX*, p. 329 y *HuaDok II/2*, pp. 273 y ss. Citado por Walton, R., *op.cit.*, p. 50.

⁵⁸ Cfr. Ms. K III 3, p. 50^a y *Hua XV*, pp. 178 y 138 n. Citado por Walton, R., *op.cit.*, p. 51.

⁵⁹ Cfr. *Hua XV*, p. 206. Citado por Walton, R., *loc.cit.*

⁶⁰ Cfr. Walton, R., *op.cit.*, pp. 51-54.

⁶¹ *Hua VI*, p. 380. Cfr. también Husserl, E., “El origen de la geometría”, en: *Estudios de filosofa 4*, Lima: PUCP/IRA, 2000, p. 48.

⁶² *Hua XXIX*, p. 364 *passim*. Cfr. Walton, R., p. 53.

⁶³ Cfr. Walton, R., pp. 53-54.

⁶⁴ Cfr. *Hua XXXIX*, p. 347. Citado por Walton, R., *op.cit.*, p. 54.

⁶⁵ Cfr. Walton R., *op.cit.*, pp. 54-56; y *Hua VI*, p. 325; XV, p. 438 *passim*.

⁶⁶ Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen, Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987, §20, p. 49.