



TIEMPO, HISTORIA Y CULTURA EN HUSSERL: DIÁLOGO CON ROBERTO J. WALTON

Cintia C. Robles Luján

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

robleslujan_83@hotmail.com

Rubén Sánchez Muñoz

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

rubensm_83@hotmail.com

RESUMEN

El objetivo de esta entrevista con el Profesor Roberto J. Walton es aclarar algunos tópicos de la fenomenología trascendental. Entre ellos destacan los problemas sobre el tiempo, la historia y la cultura. Estos temas se abordan desde el planteamiento de preguntas específicas que conducen al tratamiento de la intencionalidad como *apriori* de correlación, las formas de temporización del yo, el tiempo como forma universal de toda génesis egológica, el *apriori* de la historia y sus relaciones con el sujeto trascendental como sujeto de habitualidades. Todo esto conduce necesariamente al tratamiento de la cultura y al lugar que ocupa la cultura dentro de las reflexiones de Husserl. El análisis de los fenómenos del mundo familiar (*Heimwelt*) y el mundo extraño (*Fremdwelt*) nos llevan a los problemas

ABSTRACT

The purpose of this interview with Professor Robert J. Walton is to clarify some topics of transcendental phenomenology. These include problems over time, history and culture. These issues are addressed from the approach of specific questions that lead to the treatment of intentionality as *apriori* of correlation, timing forms of I, the time as universal form of all egological genesis, the *apriori* of history and its relations with the transcendental subject as a subject of habitualities. All this leads necessarily to the treatment of culture and the place of culture within Husserl's reflections. The analysis of the phenomena of the familiar world (*Heimwelt*) and the strange world (*Fremdwelt*) lead to problems concerning ethics and intersubjectivity in the horizon of a philosophical critique of reason.

concernientes a la ética y a la intersubjetividad en el horizonte de una crítica filosófica de la razón.

Palabras clave: Tiempo | Historia | Cultura | Husserl

Key words: Time | History | Culture | Husserl

INTRODUCCIÓN

Roberto J. Walton es uno de los máximos exponentes de la fenomenología contemporánea en Iberoamérica. Nació en Rosario, Argentina, en 1942. Es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. En varias ocasiones ha dicho que su encuentro con la fenomenología se dio a través de *La estructura del comportamiento* de Maurice Merleau-Ponty, de la cual se había publicado una traducción en Argentina en 1957. En 1960 pudo escuchar un ciclo de conferencias que dictó Jacobo Kogan en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y en 1961 se encontró con la traducción francesa de *Ideas I* de Husserl que había realizado Paul Ricoeur, donde descubrió un fuerte estímulo en la fenomenología. Fue alumno de Eugenio Pucciarelli, quien se dedicaba por entonces a analizar los problemas del tiempo y la razón, y de la mano de Jacobo Kogan tuvo un acercamiento a la estética fenomenológica, a la antropología y a la historia. Realizó en su tesis de licenciatura un estudio sobre el lenguaje en Merleau-Ponty y en 1972 presentó su tesis doctoral acerca de la apofántica formal y material en Edmund Husserl. En el contexto de la fenomenología trascendental, Roberto Walton ha dedicado gran parte de su producción filosófica a explorar el tema del horizonte, por parecerle una cuestión central que “contribuye de manera decisiva a convertir el análisis fenomenológico en un análisis genético”. En su última obra *Intencionalidad y horizonticidad* (2015), misma que forma parte de un proyecto más amplio que se verá realizado en dos tomos más, quedan expuestas las líneas principales de los resultados más recientes de su trabajo. Entre sus obras destacan *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad* (1993), *El fenómeno y sus configuraciones* (1993), y una *Introducción al pensamiento fenomenológico* (en

colaboración con Ángela Ales Bello, 2013). Es Investigador superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) desde 1974 y coordinador en Argentina del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. La presente entrevista tuvo lugar durante el “VII Coloquio Internacional de Fenomenología y Hermenéutica. Imagen y sentido en perspectivas fenomenológicas y hermenéuticas” realizado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla los días 1 y 2 de octubre de 2015.

Rubén Sánchez Muñoz. Husserl escribió en varias de sus obras, pero viene a mientes el epílogo a *Ideas I*, que no se puede comprender la fenomenología si no se comprende el sentido de la reducción trascendental —cuestión que también exploró Fink en su momento. Sin embargo, Husserl mismo llega a plantear la necesidad de practicar una reducción dentro de la reducción. ¿Podría explicarnos a qué se debe esta necesidad y qué importancia tiene dentro del proyecto husserliano esta doble reducción?

Roberto Walton. Hay diversas modalidades de reducción dentro de la reducción trascendental. Por un lado, la reducción trascendental no debe detenerse en la puesta entre paréntesis del mundo a fin de reencontrarlo como fenómeno en su correlación con las operaciones de la conciencia, sino que debe extenderse a la misma vida trascendental a fin de ver en ella el resultado de una constitución: “El yo trascendental obtenido ingenuamente debe él mismo de nuevo ser sometido a una reducción trascendental.”¹ Esta nueva reducción conduce al desvelamiento de un *proto-yo* (*Ur-Ich*) trascendental cuya *protovida* (*Urleben*) trascendental transcurre en el presente viviente en el cual el yo trascendental es constituido temporalmente. Más allá del yo alcanzado ingenuamente en un primer momento —es decir, del yo en tanto polo de irradiación de los actos y punto de incidencia de las afecciones—, la radicalización del análisis tiene que conducir a la vida fluyente en que se temporizan tales actos y afecciones, es decir, se constituyen de un modo temporal. En suma: Husserl reduce el mundo a las operaciones del yo trascendental que permite su manifestación, y luego reduce estas operaciones al proto-yo que, en el presente viviente, sustenta la vida del yo.

Otra reducción dentro de la reducción trascendental es la reducción a la esfera de la propiedad. Se la encuentra, por ejemplo, en la “Quinta meditación cartesiana” como la operación por la cual se prescinde de todos los sentidos que remiten a una subjetividad extraña. De esta manera Husserl despeja el camino para un análisis de la

¹ Hua XXXIV, 300 n.

empatía descartando todo lo que pueda implicar una suposición previa en el acceso a lo extraño.

Husserl se refiere también a una doble reducción en relación con las presentificaciones. Es una operación que permite ampliar la dimensión trascendental, por un lado, más allá del presente en el propio curso de vivencias, y, por el otro, más allá del propio curso de vivencias. Las presentificaciones son actos que no dan el objeto en carne y hueso o en su presencia misma como la presentación o percepción. Entre ellas se encuentran, por un lado, las presentificaciones que dan el objeto en sí mismo como las rememoraciones, las esperas, las presentificaciones de presente, la fantasía y la empatía, y, por el otro, las presentificaciones que no dan el objeto en sí mismo sino a través de un elemento mediador como la conciencia de imagen y el signo. La doble reducción es posible en relación con el primer tipo de presentificaciones.

En lo que concierne al propio curso de vivencias, es necesario tener en cuenta el papel que desempeña mi yo mundano objetivado. Así, en la rememoración de una experiencia pasada, recuerdo en un primer momento un mundo circundante que he experimentado dentro de mi horizonte de pasado, y me capto dentro de ese mundo pasado como el yo-hombre que ha tenido las experiencias que rememoro. Por ejemplo, rememoro un paisaje que he percibido y estoy incluido en esta escena presentificada como parte de la objetividad rememorada. Y todo lo rememorado es referido en una primera reducción a mi yo rememorante actual por medio de una reflexión "sobre" la rememoración. En un segundo paso, mediante una reflexión "en" la rememoración que da lugar a una segunda reducción, puedo reconducir ese mundo pasado experimentado al yo trascendental disimulado en aquel yo-hombre que he puesto de manifiesto en un primer momento. Descubro el yo pasado en tanto yo trascendental, es decir, mi antes oculta condición de yo que ha percibido el paisaje y lo ha constituido mediante este acto. De ahí que Husserl pueda hablar de un desdoblamiento del yo de modo que una segunda vida yoica se presentifica en la rememoración presente. Nos encontramos con una doble reducción trascendental que concierne por un lado a la presentificación como vivencia presente y por el otro a lo que está implícito en ella como fragmento de mi vida trascendental.

La ampliación de la dimensión trascendental tiene también un lado intersubjetivo que concierne a la empatía respecto de la cual se puede efectuar también una doble reducción. Ante todo, como sucede con cualquier objeto, lo aprehendido en la empatía puede ser reducido a las operaciones del sujeto que tiene esta experiencia del otro. Pero hay algo más implicado en este objeto peculiar. En este caso, el acto presentificado no es una vivencia del propio curso sino una vivencia inherente a otro curso. Llevar a cabo la segunda reducción es retrotraer la vida psíquica empatizada,

mediante una reflexión “en” la empatía, a un yo que no es el mío pero que es trascendental del mismo modo que lo es mi yo pasado cuando es puesto al descubierto en la rememoración. Así como en un primer momento mi yo pasado aparece como un yo psicofísico en el mundo —antes de que por medio de la reflexión “en” descubro mi condición trascendental pasada—, del mismo modo en un primer momento el otro presente aparece como un otro yo psicofísico en el mundo —antes de que por una paralela reflexión “en” descubro su condición trascendental. En suma: además de ser referidos a la propia conciencia empatizante en la que se legitiman como objetos, los actos de la psique ajena pueden ser reducidos al yo trascendental extraño en una operación reiterable para una pluralidad ilimitada de yoes.

Con la ampliación de la dimensión trascendental mediante la doble reducción es posible analizar como un problema trascendental el origen de las transmisiones de sentido y validez extrañas que pertenecen a un ego. Ella permite retroceder detrás de estas formaciones de sentido y validez a los otros yoes trascendentales co-constituyentes, esto es, a la intersubjetividad constituyente como comunidad trascendental. En tanto lugar de la irrupción en la subjetividad trascendental, la subjetividad egológica es aquello de lo que se dispone en un primer momento para una explicitación. Pero no se debe identificar la subjetividad trascendental con el ego trascendental porque la explicitación de los horizontes de su propia experiencia nos lleva más allá de él.

Cintia C. Robles. En los análisis de Husserl sobre la conciencia del tiempo, aparece el concepto de proto-impresión. ¿Qué importancia tiene este concepto para la constitución del mundo y la relación que mantiene con la horizonticidad?

RW. Al efectuar un corte en el proceso fluyente de nuestros actos, encontramos del lado de los objetos intencionales una fase de presente momentáneo o ahora con su horizonte temporal de lo que recién ha sido y de lo que ha de ser, y, correlativamente, del lado subjetivo una fase de presentación pura o protoimpresión con su respectivo horizonte de retenciones y protenciones. Toda protoimpresión instituye un nuevo punto temporal en el modo del ahora. Se trata de un concepto límite que, por un lado, caracteriza dentro de la presentación el máximo acercamiento a lo percibido, y, por el otro, no puede separarse de sus horizontes. Un fluir hacia el presente y fluir desde él se cruzan en un momento de mayor cercanía con el objeto que representa el momento de plenificación o intuitividad más intensa y tiene límites vagos porque no se trata de un punto matemático. El ahora impresional es la fuente originaria a partir de la cual la conciencia genera desde sí toda una serie de transformaciones. Así, lo percibido no desaparece sin dejar rastros sino que permanece consciente por medio de retenciones o intenciones vacías que experimentan nuevas y sucesivas modifica-

ciones convirtiéndose permanentemente en retenciones de retenciones hasta desaparecer finalmente en un vacío indiferenciado. Cada retención es una conciencia de pasado que corresponde a un punto ahora anterior con su determinada distancia temporal respecto del ahora actual, y confluye con nuevas impresiones. Paralelamente a este horizonte de pasado, se configura un horizonte de futuro a través de las protenciones en tanto intenciones vacías orientadas a fases de la experiencia que han de venir.

RSM. En el párrafo 37 de *Meditaciones cartesianas* Husserl declara expresamente que es el tiempo la forma universal de toda génesis egológica. Distingue también, en otros lugares, entre tres estratos del tiempo. ¿Puede hablarnos de estos tres estratos y de la importancia que ello tiene dentro de la fenomenología trascendental?

RW. En las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, Husserl no distingue solamente dos niveles en el análisis del tiempo: el de los objetos temporales —con sus determinaciones de ahora, pasado y futuro— y el de la conciencia de los objetos temporales —con sus modalidades de la impresión, la retención y la protensión. Un examen más preciso aplicado tanto a los objetos temporales como a la conciencia de ellos permite deslindar tres estratos en el análisis del tiempo. Del lado de los objetos temporales, Husserl diferencia el objeto temporal trascendente o externo con su tiempo objetivo y el objeto temporal inmanente o vivencia con su tiempo interno. Asimismo, del lado de la conciencia de los objetos temporales, establece una separación entre la vivencia —con sus determinaciones de ahora, pasado y futuro que coinciden punto por punto con las determinaciones temporales de los objetos trascendentes— y la conciencia de la temporalidad inmanente a la que corresponden la impresión, la retención y la protensión. Esto significa que toda vivencia implica una conciencia marginal de su transcurso temporal. Se escinden dos dimensiones de la conciencia que por lo demás son inseparables, es decir, la conciencia absoluta del tiempo como instancia que tiene una experiencia de las vivencias y las vivencias de las que se tiene esa experiencia temporal. El contraste se funda en la circunstancia de que, cuando se percibe un objeto, se tiene también una cierta experiencia del acto de percepción en lo que atañe a su transcurso temporal. Se trata de una experiencia marginal porque no implica todavía la reflexión como acto que se vuelve sobre la vivencia y la capta como un objeto. En suma: las vivencias tienen el carácter de unidades inmanentes que se diferencian de los objetos trascendentes a los que constituyen y a la vez son objetos temporales que se constituyen en una conciencia que es más profunda que la misma conciencia entendida como un plexo de vivencias. En el § 34 de las Lecciones, Husserl distingue claramente los tres niveles: “Hemos

encontrado: 1) las cosas de la experiencia en el tiempo objetivo (...); 2) las multiplicidades de fenómenos constituyentes de distinto nivel, las unidades inmanentes en el tiempo preempírico; 3) el flujo absoluto de la conciencia constituyente del tiempo.”²

Respecto del tiempo como forma universal hay que decir que, en el fluir temporal, se conserva un estilo de darse consistente en la articulación de impresiones, retenciones y protenciones que son a la vez elementos constituyentes del fluir y modos de darse del tiempo inmanente. Este estilo se mantiene como una forma rígida en el fluyente pasaje que se ha de caracterizar objetivamente como el sistema de formas del ahora, el pasado y el futuro. De suerte que las protoimpresiones, junto con las retenciones y protenciones, y los correlativos momentos temporales, instituyen “una forma perdurable para materia siempre nueva”.³ El tiempo inmanente es la forma no-fluyente del curso de vivencias, y esto significa que se distingue de lo que fluye plenificando la forma. En suma: cada una de las vivencias, ya sean datos de sensación o vivencias intencionales, tiene una forma temporal, que se integra en un único tiempo subjetivo. Sobre esta base se constituye la forma objetiva del tiempo como forma del mundo. Si rememoramos los objetos con sus horizontes temporales, y explicitamos estos horizontes reiterando una y otra vez la explicitación, se producen superposiciones y coincidencias de campos temporales, y, por medio de ellas, se llega a la constitución de la forma objetiva del tiempo.

CCR. ¿A qué se refiere Husserl cuando habla de las experiencias marginales y su relación con la pasividad de la vida del sujeto?

RW. La horizonticidad ha sido un tema central en mis estudios. Husserl distingue el mundo circundante patente y el mundo circundante latente. Por patencia entiende el ámbito de lo que se manifiesta en la experiencia, y por latencia el ámbito al que apuntan remisiones intencionales vacías. La patencia puede ser temática o no-temática según sea o no el correlato de una intención en el modo de la atención. Pero el horizonte externo no solo comprende lo que es dado en el trasfondo en la experiencia, y, por tanto, es patente aunque no-temático, sino que se extiende también al horizonte no-experiencial. Este horizonte compone el dominio de la latencia e intenciona de un modo vacío el pasado, el futuro y lo coexistente ausente. Una ulterior distinción puede ser efectuada dentro de la latencia en razón de que no solo tenemos una experiencia del mundo sino también una posesión del mundo. Es la distinción entre un horizonte de cognoscibilidad y un horizonte de incognoscibilidad. La cognoscibilidad ha tenido su génesis en la experiencia pasada. Equivale a un

² Hua X, 73.

³ Hua III/1, 183.

complejo de intenciones orientadas objetivamente en virtud de la sedimentación de anteriores actos. Estas intenciones primariamente vacías, pueden ser plenificadas y entonces se convierten en recuerdos, esperas o representaciones intuitivas del presente que introducen un sentido secundario de patencia.

Además de grados de claridad que dependen de su plenificación, la latencia admite, respecto de las intenciones vacías, grados de distinción o de cognoscibilidad que conducen, en el límite inferior del desdibujamiento, a un ámbito de incognoscibilidad, esto es, a un horizonte vacío en que nada es conocido. Por tanto, la latencia se escinde en intenciones vacías y un horizonte vacío indiferenciado. El horizonte es la región más remota, no solo vacía sino indiferenciada, que opera como potencialidad para una multiplicidad de experiencias intencionales diferenciadas. No es el correlato de un modo determinado y autosuficiente de conciencia sino que es un modo de conciencia que se anexa a las intenciones. Como un conflicto solo es posible entre intenciones, el horizonte marginal vacío y abierto hace posible la experiencia de un único mundo, es decir, garantiza la coherencia última de la experiencia del mundo.

El mundo como horizonte universal no solo exhibe un carácter marginal sino que tiene la condición de un suelo absoluto que permite la alternancia del ser y el no-ser de un objeto al mantener libre el lugar que ocupaba para un nuevo objeto que llena ese espacio vacío. Tanto en esta condición como en la de margen último, el mundo nos hace frente como lo otro del objeto y como un horizonte que, si bien está remitido al sujeto, no está referido genéticamente a su historia pasada porque escapa a la cognoscibilidad. Por el camino del desvanecimiento de las intenciones en la conciencia marginal y de una conciencia sustentante que conserva abierto el sitio para la cancelación y sustitución de objetos, Husserl llega a una situación en que el mundo se nos impone en su pura mundaneidad.

RSM. De acuerdo con Husserl la conciencia absoluta o proto-yo a la que conduce la reducción trascendental, no está en el tiempo —y habría que decir que ni en el mundo. Habla en este sentido de una temporización primigenia. ¿Cómo debemos entender este proto-yo y esta temporización primigenia?

RW. El curso absoluto no puede tener las propiedades de los objetos constituidos en él. Esto significa que no es en sí mismo temporal y que tan solo se le puede atribuir un ordenamiento cuasi-temporal a partir de lo que en él se constituye. Los momentos del curso constituyente del tiempo no se ubican en la secuencia de los objetos inmanentes o vivencias de tal modo que la conciencia del ahora no está en el ahora. Las protoimpresiones constituyen la simultaneidad de un color y un sonido que se presentan en el ahora actual, pero no se puede considerar que las protoimpresiones mismas sean simultáneas. Se da un “a la vez” (*Zugleich*) o “estar juntos” (*Zu-*

sammen) de las protoimpresiones actuales que es un elemento fundamental en la constitución de la simultaneidad, pero que no puede denominarse simultaneidad porque este concepto se aplica a los objetos immanentes y a los objetos trascendentes, pero no al curso absoluto de la conciencia que constituye el tiempo. Análogamente, se da un “a la vez” o “uno-tras-otro” de la protoimpresión actual con los modos en que aparecen las protoimpresiones “anteriores” y “posteriores” que tampoco puede llamarse sucesión temporal por la misma razón.

La conciencia del tiempo está, pues, fuera del tiempo y esto excluye hablar de una simultaneidad de las protoimpresiones que se encuentran a la vez, o de una sucesión temporal de protenciones, retenciones e impresiones. Estas protovivencias se encuentran a la vez, y van una tras otra, pero no se puede hablar de simultaneidad y de sucesión porque estos conceptos corresponden al tiempo constituido y ellas son momentos constituyentes. Son fases del curso absoluto de la conciencia immanente del tiempo y se establece más allá del tiempo de los objetos trascendentes y el tiempo de los objetos immanentes: “Y no es posible hablar de un tiempo de la conciencia constituyente última.”⁴

En los Manuscritos tardíos de Husserl sobre el tiempo, es decir, los manuscritos del grupo C (1929-1935), Husserl se refiere también a un “sentido ambiguo, triple, del fluir”⁵ en términos del curso viviente pretemporal, el curso de las vivencias immanentes ya sea vivencias hyléticas o actos, y el tiempo del mundo. El distingo entre presente estante (*nunc stans*) o viviente y presente pasajero o constituido es paralelo a aquel que se establece entre la conciencia absoluta que está fuera del tiempo y las vivencias que transcurren en el tiempo. Así, el presente viviente primigenio puede considerarse como el núcleo más actual de la conciencia absoluta.

CCR. En una nota al parágrafo 48 de la *Crisis* Husserl confiesa lo importante que resultó para él el descubrimiento del *apriori* de la correlación o intencionalidad de la conciencia. Y usted ha dedicado gran parte de su producción filosófica al estudio de esta problemática. ¿Qué importancia juega este problema para la configuración de una filosofía trascendental?, y, si es posible, ¿nos podría exponer las diferencias entre intencionalidad transversal e intencionalidad longitudinal?

RW. Husserl describe la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo, esto es, entre los diversos tipos de objetos que pueden manifestarse y los variados actos que nos proporcionan un acceso a ellos. El análisis parte de lo que se nos aparece, es decir, de los fenómenos tomados como hilos conductores a fin de investigar,

⁴ Hua X, 78.

⁵ Hua XXXIV, 180 n.

por medio de sus modos de aparición, los diversos actos u operaciones del yo que los aprehende. Husserl considera que mediante la *epojé* descubro que el mundo es para mí y que yo precedo al ser-para-mí del mundo considerado como fenómeno. Advierto que es el noema, es decir, el correlato de mis actos, y que la efectividad de su existencia, y paralelamente mi certeza de ella, es el reflejo de la convergencia armónica de mis experiencias. Al poner entre paréntesis los sobreentendidos inherentes a la creencia natural en el mundo, la *epojé* se convierte en la condición del ulterior procedimiento de reducción que hace volver o conduce retrospectivamente desde los fenómenos hasta la fuente última de todo sentido y validez que es el yo trascendental. El mundo se reduce a las operaciones efectivas y posibles de la subjetividad, y esta constituye el mundo por medio de tales operaciones. Las nociones de reducción del mundo al sujeto, y de constitución del mundo por el sujeto, designan el anverso y el reverso de una misma correlación entre el mundo y el sujeto. De este modo queda superada la ingenua actitud natural que considera el mundo como algo presupuesto y comprensible de suyo sin advertir lo absurdo de concebir un universo del ser ajeno a la posible relación con la conciencia. Las cosas aparecen en una nueva perspectiva cuando se las analiza en su condición de fenómenos constituidos como trascendencias por medio de actos explícitos e implícitos. En virtud de la *epojé*, y el consiguiente pasaje de la actitud natural a la actitud trascendental, el mundo se convierte en el mundo subjetivamente válido con tal o cual sentido para el sujeto mediante una toma de conciencia de todos los modos concebibles en que puede darse para mí, es decir, los modos en que puedo llegar a tener conciencia de él. Mientras que la *epojé* es la exclusión de todas las modalidades de creencia, la reducción es la toma de conciencia trascendental por medio de la cual lo que es excluido por la *epojé* se presenta como una formación de validez fundada en el modo que transcurre la experiencia del mundo.

En la constitución temporal de las vivencias, Husserl distingue una intencionalidad transversal por la que la conciencia absoluta se dirige a lo intencional, la vivencia como objeto temporal inmanente, y una intencionalidad longitudinal que se orienta hacia el curso mismo al que constituye en un continuo de modificaciones. La intencionalidad transversal es la conciencia intencionante que el curso tiene de las vivencias en sus diversos modos transcurivos que son el ahora, el pasado y el futuro. Y la intencionalidad longitudinal es la autoconciencia que el curso tiene en la medida en que la protoimpresión está acompañada de la retención de la fase transcurrida que a su vez retiene una fase anterior y así sucesivamente. Hay una retención y protensión de las fases del objeto temporal porque hay una retención y protensión de las fases del curso que intencionan esas fases del objeto. O sea, la intencionalidad transversal

dirigida al objeto inmanente se sustenta en la intencionalidad longitudinal orientada a las fases del curso. Tener conciencia del curso absoluto es tener a la vez conciencia de las vivencias que en él aparecen. No es posible captar las fases transcurridas del objeto temporal sin la conciencia actual de que hemos tenido una captación anterior de ese objeto, es decir, sin una captación del flujo mismo. Por eso la intencionalidad transversal y la intencionalidad longitudinal “se exigen una a otra como los lados de una y la misma cosa”.⁶

RSM. Al distinguir Husserl entre tres formas de temporización del yo, habla del yo desde el punto de vista de las habitualidades, donde el yo mismo se constituye en su individualidad y forma su carácter a través de una fuerza que aumenta y se intensifica. ¿Qué lugar ocupa aquí la historia desde la fenomenología generativa y, en especial, qué impacto tiene esto en la cultura?

RW. El yo como polo de irradiación de actos puede ser considerado tanto desde la perspectiva de su perduración como desde la perspectiva de su momentaneidad. El yo temporizado es a la vez perdurable y momentáneo porque el proto-yo pretemporal que lo constituye se autotemporiza como un yo perdurable en la perduración del polo egológico y concomitantemente se temporiza como el yo momentáneo de cada acto o noesis. El doble aspecto del yo tematizado remite al doble aspecto del proto-yo que es a la vez permanente y fluyente. La momentaneidad es una consecuencia del fluir del presente originario, y la perdurabilidad es una consecuencia del permanecer del presente originario. O sea, la unidad de perduración y momentaneidad se funda en la protounidad de permanencia y fluencia.

Además de la temporización de la permanencia en la perduración y de la fluencia en la momentaneidad, hay una tercera temporización que concierne a la institución de habitualidades como formas persistentes de la intencionalidad. El yo no solo es un polo de irradiación de actos sino también un sustrato de habitualidades. Adquiere un estilo que lo individualiza en virtud de la sedimentación de los actos pasados y su conservación en la forma de habitualidades que intencionan un mundo predado. Husserl pone al descubierto que el sujeto trascendental tiene una historia configurada por capacidades que quedan referidas en un análisis genético al acto de su institución primordial. Esto significa que las habitualidades no solo son unidades frente a las vivencias singulares, sino que, además, en su conjunto pueden conferir al yo un carácter global individual. Esto determina todos sus actos como una unidad en un nuevo sentido que no concierne al polo idéntico de irradiación de actos cuales-

⁶ Hua X, 83.

quiera sino a su condición de portador de un estilo propio en la ejecución de actos definidos.

Los sujetos individuales se integran en personalidades de orden superior como una asociación, un Estado, una Iglesia, etc. Los actos compartidos por estas subjetividades de segundo orden sedimentan y dan lugar a habitualidades sociales o tradiciones. Además de estas habitualidades adquiridas de carácter social, la fenomenología genética tiene en cuenta las habitualidades originarias o instintivas. Entre ellas se encuentran impulsos de carácter intersubjetivo que vinculan a los sujetos en una protogeneratividad. Esta intersubjetividad generativa es la condición para considerar las tradiciones históricas como una generatividad de orden superior. De modo que la protogeneratividad es un componente del apriori de la historia. Sobre la protencionalidad instintiva, según Husserl, se edifican formaciones superiores que implican fines en sentido estricto. Se trata de la base para cada historicidad superior, de modo que esta adopta la forma de la protencionalidad, pero dotada de configuraciones superiores de sentido.

Husserl analiza la historia según tres niveles fundamentales: 1) un retroceso hacia sus condiciones de posibilidad, esto es, una protohistoria que se despliega sobre la tierra a través de una protogeneratividad; 2) un examen de la historia misma como movimiento de institución y reactivación de sentidos que tiene lugar en las diversas comunidades humanas o mundos de la vida por medio de una generatividad espiritual con sus relaciones de motivación y eficacia, y 3) un avance hacia la culminación de la historia en una historia racional vinculada a una generatividad universal.

CCR. En “El origen de la geometría” Husserl expone lo que allí denomina el apriori de la historia. ¿Podría hablarnos de este apriori y de su lugar dentro de la intersubjetividad y la comunidad de las mónadas?

RW. El movimiento de institución, sedimentación, reactivación y transformación del sentido constituye el apriori estructural de la historia. Una institución originaria (*Urstiftung*) de sentido da lugar a una sedimentación de sentido. Esta puede ser reactivada ulteriormente a través de una reinstitución, es decir, una institución subsiguiente o segunda (*Nachstiftung*) que no solo implica una reactivación sino también la posibilidad de un acrecentamiento y una transformación de sentido. Cuando la re-institución tiene el carácter de una innovación, se trata de una nueva institución (*Neustiftung*). Además, la institución originaria encierra el proyecto de una institución final (*Endstiftung*) en la que se revela plenamente lo que estaba implícito en ella a través de una toma de conciencia de sí misma de la subjetividad involucrada. Esta autocaptación presupone la institución inicial, y a la vez implica una toma de conciencia retrospectiva de lo que se encontraba latente en ella. En el caso de la

filosofía y la ciencia, este término es un polo ideal inalcanzable, es decir, una institución final aparente que no hace más que reiterar una y otra vez un proceso infinito. La tarea debe ser reemprendida constantemente de modo que la institución final no es más que una nueva institución.

A través de ese movimiento se desenvuelve una tradición de tal modo que las adquisiciones conservan su vigencia y se convierten en una motivación para nuevas adquisiciones. Una recompreensión permite adoptar los productos de operaciones espirituales anteriores. Este movimiento caracteriza, según Husserl, a todas las manifestaciones de la cultura. Nuestra existencia humana se mueve en un sinnúmero de tradiciones. En cada caso, ya sea la ciencia, el Estado, la religión, el arte, etc., en lugar de permanecer en los hechos históricos, de los cuales se ocupan las consideraciones habituales de los historiadores, Husserl procura poner al descubierto la historia interior por vía de las remisiones retrospectivas y prospectivas que enlazan las formaciones de sentido. La tarea consiste en dilucidar una estructura interior por contraste con la consideración meramente casual o exterior que reduce el desarrollo histórico a un uno-tras-otro de momentos. Por eso caracteriza la historia como "el movimiento viviente del uno-con-otro y el uno-en-otro (*Miteinander und Ineinander*) de la originaria formación de sentido y sedimentación de sentido".⁷

RSM. En las reflexiones sobre los fenómenos del mundo familiar (*Heimwelt*) y el mundo extraño (*Fremdwelt*), ¿cómo pueden estas descripciones participar dentro de una fenomenología de la cultura?

RW. Husserl distingue entre mundo familiar (*Heimwelt*) y mundo extraño (*Fremdwelt*). El mundo familiar es el mundo circundante más cercano que ha sido adquirido por la propia experiencia. Por consiguiente, en tanto comprende todo aquello que nos es accesible, se presenta como el componente fundamental en la estructura de nuestro mundo. Con él se tiene el trato más íntimo, si bien esta familiaridad no tiene que extenderse a todas las realidades individuales que lo componen. Implica no solo la conservación de tipos empíricos permanentes de objetos percibidos, objetos prácticos y personas, sino también el mantenimiento de objetos individuales. Experimenta variaciones por la inclusión de nuevos objetos, la desaparición de otros, alteraciones en los que permanecen, y cambios dentro de los mismos tipos. Está centrado en el propio hogar con sus intereses cotidianos, e incluye en primer lugar a quienes comparten este ámbito con su conjunción, y a la vez contraste, de fines e intereses, de adquisiciones y bienes.

⁷ Hua VI, 380.

Cada hombre se encuentra en la cadena de las generaciones y se caracteriza por una “pertenencia a su hogar” (*Zugehörigkeit zu seinem Heim*)⁸. Como lugar donde transcurre originariamente de un modo simbiótico la vida comunitaria generativa, el hogar es compartido por compañeros familiares, es decir, allegados, antepasados y descendientes. Hay una estructura en que los integrantes tienen diferentes funciones: la función de padre, de madre, etc. Y hay determinaciones culturales que han surgido de la actividad de los antepasados y se perpetúan como tradiciones dentro de las cuales todos viven en el encadenamiento de una unidad generativa. El mundo familiar posee una generatividad propia, es decir, un nexo de generaciones que le pertenece exclusivamente porque los antepasados no son intercambiables. Por tanto, tenemos que considerar no solo la sedimentación asociada con nuestras propias retenciones, sino también la sedimentación de una tradición familiar, de modo que la transferencia de sentido se convierte en una herencia de sentidos que provienen del mundo circundante familiar y pueden ser recibidos y adoptados. Esta pertenencia implica que la génesis del ego también debe ser considerada a la luz de la constitución de habitualidades intersubjetivas porque se produce un crecimiento dentro de la tradición.

Husserl compara el mundo familiar con un horizonte interno frente al cual se encuentra un horizonte externo. Tiene una apertura que hace posible su desarrollo o ampliación más allá de las realidades conocidas que lo definen. Así se produce un acceso al mundo circundante extraño en tanto diferente del propio mundo familiar. La génesis de este conocimiento puede ser mediada cuando se produce por medio de la escuela, los relatos de los viajeros, etc., o bien directa si tiene lugar por el hecho de ingresar dentro del mundo extraño. En ambos casos implica comprender el otro como sujeto de un mundo familiar que no es experienciable como lo ya conocido, pero que tampoco es totalmente extraño, porque sin un núcleo de familiaridad no podría ser siquiera aprehendido como extraño. Se reitera entre los mundos una situación que ya se presenta entre los sujetos individuales: la típica particular del mundo familiar es siempre el fundamento del conocimiento por analogía del mundo extraño. La incomprensibilidad se debe a que nos falta la comprensión de la herencia histórica que se traduce en las obras actuales. Así, no comprendemos el propósito artístico de un pintor chino. Sin embargo, a partir de los signos, figuras pintadas y lo que hemos comprendido de los artistas de nuestro propio mundo circundante, podemos suponer en una generalidad vacía que se trata de una obra de arte. Y lo mismo sucede con la música y los símbolos o acciones religiosos. Algún tipo de recompre-

⁸ Hua XXXIX, 150.

sión es alcanzado, pues, apelando a una analogía con nuestra tipicidad que desempeña el papel de una tipicidad de acceso que nos guía en la búsqueda de alguna semejanza en los objetos y comportamientos no-típicos. Un mínimo núcleo de cognoscibilidad nos permite, aun cuando tratamos con un mundo muy extraño, intentar una comprensión. En razón del nivel de generalidad en el que se desenvuelve, la analogía predelinea caminos para un conocimiento más preciso a través de determinaciones y correcciones. El mundo extraño contiene cosas que, si bien no pueden ser experimentadas según su tipo porque escapan al estilo del mundo familiar, pueden ser comprendidas según los tipos más universales de la experiencia, esto es, como objetos inanimados, plantas, animales, etc. Por extraña que sea, la naturaleza tendrá algo común: cielo y tierra, astros en el cielo, valles y montañas, etc. Así es posible llegar a una síntesis del mundo familiar extraño con el mundo familiar propio de modo que se modifica el estilo de este a la vez que se configura un mundo familiar de orden superior sobre la base de aquellos de orden inferior.

CCR. Hay dos expresiones que parecen contrarias. En la primera, Husserl muestra la primacía de lo familiar y a partir de allí habla de un "preservación de sí mismo". Por otro lado⁹ encontramos la afirmación de que "el primer hombre es el otro". Julia V. Iribarne habló en este sentido de "la paradoja del centramiento descentrado". ¿Cómo se concilian estas dos perspectivas?

RW. La publicación reciente de textos de la ética tardía de Husserl permite esclarecer la paradoja y conciliar estas dos perspectivas. La conciencia ética concierne en primer lugar a la adopción de metas referidas al horizonte vital total del individuo. Presupone una deliberación acerca de lo mejor posible para el yo de acuerdo con su pasado y el futuro que está predelineado de alguna manera. La coincidencia de la vida de la voluntad en torno de un estilo proporciona una satisfacción de carácter duradero. Al percatarse de este horizonte vital, la persona tiene conciencia no solo de la coincidencia consigo misma, sino también de las modalizaciones en la coincidencia, y de las cancelaciones o discordancias que se producen dentro de él. Estas cancelaciones significan la falta de fidelidad a sí mismo. Por el contrario, la verdadera autopreservación consiste en la unidad consigo mismo o identidad permanente en las decisiones que responden a la elección de una manera de ser: "*Soy fiel a mí mismo cuando me configuro a mí mismo de manera consecuente como lo absolutamente debido y con ello a mi mundo circundante en la medida en que tengo que hacerme responsable de él*"¹⁰. Esta responsabilidad por el mundo circundante implica una

⁹ Hua XIV

¹⁰ Hua XLII, 488

comunidad de amor en que se da un movimiento recíproco por el que la aspiración de uno ingresa en la del otro de tal modo que “en mi verdadera autopreservación sea acogida y se convierta en propia la misma autopreservación extraña”.¹¹

Se debe recordar que, en el manuscrito A V 24, Husserl distingue tres tipos de auto-olvido en el comportamiento práctico respecto del otro. En el primero no aparece el interés propio, es decir, me decido a favor del otro cuando está, por ejemplo, en peligro de muerte porque es maltratado por un tercero sin pensar en absoluto en mi propia autopreservación. En un segundo nivel, se tiene conciencia del propio interés pero se lo deja a un lado de modo que no entre en juego para la decisión. Por último, el propio interés puede entrar en consideración para la decisión de modo que hay un conflicto e inclinarse por el interés ajeno significa negar el interés personal. Hay aquí incluida la idea del sacrificio del propio punto de vista y la subordinación a los horizontes vitales del otro. De quien se sacrifica escribe Husserl: “Si sacrifica su vida a la comunidad, o por un auténtico amor al prójimo, entonces pierde su vida terrestre, pero gana su verdadera vida, porque en la decisión por el sacrificio se ha efectuado un acto de vida, al cual debe amar y querer absolutamente. Y a una afirma él la vida de la humanidad como una vida absolutamente exigida, hermosa y buena al infinito”.¹²

RSM. Para finalizar, el proyecto fenomenológico de Edmund Husserl se ha instaurado, desde muy temprano, como el esfuerzo más radical por llevar a cabo una crítica de la razón en todos sus sentidos: como razón teórica, práctica y estimativa. ¿Podría hablarnos del impacto y la importancia de esta crítica de la razón?

RW. El proyecto fenomenológico de Husserl implica una crítica filosófica de la razón que se basa en la evidencia, y, por consiguiente, en el esclarecimiento de la relación entre la intención vacía orientada hacia el objeto y su plenificación en la intuición de ese objeto. Este cumplimiento equivale a una verificación. Además, la razón no se basa en una experiencia o acción individual aislada sino en una síntesis concordante en la plenificación de las intenciones vacías inherentes a la conciencia de horizonte que acompaña a toda conciencia de algo. Evidencia y verdad, o, lo que es lo mismo, razón y efectividad verificada del objeto, son pares de conceptos correlativos dentro del paralelismo noético-noemático. Destaco cuatro aspectos fundamentales de la razón que muestran cómo Husserl rechaza el contraste entre la vida humana como un hecho irracional y la razón como una fuerza objetivadora que es hostil a la vida.

¹¹ Hua XLII, 467

¹² Hua XLII, 439

Ante todo, Husserl sostiene que la razón activa ya está contenida en una motivación pasiva que es su “suelo materno”. La razón tiene una base instintiva que opera como razón oculta a partir de la cual se inicia un despliegue teleológico. En este ámbito primigenio se encuentran dos elementos que tienen una importancia fundamental en el desarrollo de la razón. Por un lado, la relación entre intención vacía y cumplimiento o plenificación se presenta en términos de intenciones instintivas y su satisfacción. Por otro lado, la conjunción entre material hylético, sentimiento y kinestesis en el nivel instintivo anticipa la conjunción de los lados teórico, estimativo y volitivo de la razón desarrollada.

Un segundo aspecto importante concierne al desarrollo que se produce a partir de la base instintiva. Husserl observa que, en la praxis en la vida cotidiana, anticipaciones que emergen, por una transferencia analógica, a partir de la vida pasada tienen sus modos particulares de confirmación y refutación. Hay un interés no-teórico en la verificación, y, por consiguiente, una razón es inherente a la praxis. Husserl se ocupa, en este nivel, de “la prueba, honrada razón del natural y sano entendimiento humano”.¹³

En tercer lugar, ya en terreno de la fenomenología trascendental, Husserl reitera las instituciones originarias de la razón filosófica como la protoinstitución griega del saber universal con sus metas infinitas y la protoinstitución cartesiana de la exigencia de apodicticidad. La fenomenología está llamada a desarrollar “la teoría total de la razón”, que, a través de la absoluta responsabilidad y la plena autojustificación, debe “elevarnos sobre la situación de la razón ingenua”.¹⁴ Esta posición más elevada ilumina los estadios previos de carácter instintivo, práctico y teórico, y realiza una autoexplicitación que está profundamente arraigada en la vida porque fundamenta la legitimación de la razón en modos previos de verificación.

Por último, el despliegue de la razón implica una segunda historicidad que es propia de la generatividad racional. De ella participan por derecho todos los seres humanos en tanto seres racionales, y en ella la razón fenomenológica se despliega unitariamente en la totalidad de sus manifestaciones. Se trata de “una única razón con lados esenciales”.¹⁵ Junto a las metas del conocimiento —una ciencia universal que se ocupa de la totalidad del mundo—, se encuentran las de la acción —la realización de la comunidad ética. Las metas de la razón no son solo teóricas sino que conciernen también a la institución por medio del amor ético de la comunidad ética como la más

¹³ Hua XXIX, 386.

¹⁴ Hua XXXV, 42.

¹⁵ Hua XXVIII, 228.

elevada personalidad de orden superior: *"Solo puedo ser completamente feliz si la humanidad como un todo puede serlo, (...)".*¹⁶ Este lado axiológico y práctico de la razón subraya el carácter vital de la razón al poner de manifiesto fines últimos asociados, junto con la comunidad de la verdad, con una comunidad del amor en el marco de una teleología que guía la vida humana. Una analogía entre la verdad y el amor se basa en una aspiración paralela en el horizonte intersubjetivo hacia una concordancia entre la pluralidad de sujetos. En el caso de la verdad, esta aspiración se apoya en un equilibrio y ajuste recíproco entre sujetos. En el caso del amor, hay una pérdida de equilibrio en favor del otro. De acuerdo con lo considerado en la pregunta anterior, esto se debe a que la autopreservación incluye como componente esencial la preservación del otro.

CCR. Muchas gracias Profesor Roberto Walton por concedernos este espacio para dialogar.

¹⁶ Hua XLII, 332.