



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
Año 1. No. 1. Febrero de 2016
ISSN: En trámite
Doi: En trámite
Número de Reserva de Derechos: 04 - 2017 - 031409373900 - 102

ROBERTO J. WALTON, *Intencionalidad y horizonticidad*

Editorial Aula de Humanidades / Universidad de
San Buenaventura Cali, Bogotá, 2015, 492 pp.
ISBN 978-958-58685-7-1 (versión rústica),
978-958-58913-7-1 (versión digital).

Luis Román Rabanaque
CONICET/ UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
rabanaque@yahoo.de

211

La obra que analizamos tiene como tema central la noción husserliana de *horizonte*. El profesor Walton comienza evocando la afirmación de Ludwig Landgrebe según la cual se trata de uno de los mayores descubrimientos de Husserl, y recuerda la observación de Emmanuel Levinas según la cual toda la fenomenología desde su iniciador consiste en la promoción de esta noción. En las precisas y densas páginas de este libro, que es el primero de una trilogía, Roberto Walton fundamenta estas indicaciones mostrando que la horizonticidad recorre todos los momentos de la correlación intencional. No sólo está implicada en la constitución de objetos y sus relaciones, sino que tiene dimensiones temporales que posibilitan el análisis genético y el de la relación intersubjetiva, gracias a los cuales se incorporan nuevos niveles de objetividad y de intersubjetividad. Este progresivo encadenamiento se aclara con el examen de la estructura esencial del horizonte, desplegada en una serie de oposiciones que permiten asimismo pasar del plano de la donación al plano de la legitimación racional.

El trabajo se articula en trece capítulos. El primero, "Etapas en la fenomenología husserliana", tiene carácter introductorio y reseña la aparición de la cuestión de la horizonticidad en la fenomenología de Husserl. Está compuesto de cinco secciones. Una primera sección muestra una presencia implícita del horizonte ya en las obras

anteriores a las *Investigaciones lógicas* y de la mano de la noción de trasfondo. Importante en este camino es el artículo de 1894 “Estudios psicológicos sobre la lógica elemental”, que alude al horizonte externo en conexión con la noción de *fringes* de William James, y al interno cuando distingue la percepción de la representación funcional. En las *Investigaciones lógicas*, aparecen, si bien sólo del lado noético, descripciones pertinentes de la horizonticidad en referencia a las expresiones ocasionales, a la relación entre intención significativa y cumplimiento (especialmente en el fenómeno de la decepción), y a la diferencia entre partes independientes y no independientes en la III *Investigación*.¹ El siguiente hito es la irrupción del punto de vista trascendental, que se sitúa en 1907 y que culmina literariamente en el primer tomo de *Ideas* en 1913. Walton examina la progresiva tematización del correlato intencional y el correspondiente giro de una psicología descriptiva a una fenomenología trascendental en conexión con el método de la reducción fenomenológica. El rastreo conduce al curso de 1906/07 sobre *Introducción a la Lógica y la Teoría del Conocimiento*, donde la suspensión del conocimiento natural abre camino a la consideración de un fenómeno puro en una conciencia pura;² ella luego se presenta en las lecciones sobre *La idea de la fenomenología*, que deslinda dos nociones de trascendencia, aquella que se extiende más allá de lo dado en la inmanencia y aquella que es el correlato de los actos y es por ende una trascendencia en la inmanencia. A continuación se analiza el curso *Problemas Fundamentales de la Fenomenología* de 1911, donde Husserl incluye el primer sentido de trascendencia mencionado en el contexto de la distinción, válida para la rememoración, entre una reflexión “sobre” ella, que muestra una correlación entre el yo que rememora y lo rememorado, y una reflexión “en” ella que considera al yo pasado de la rememoración y lo rememorado por él. En el mismo curso Husserl aplica esta “doble reducción” para ampliar la reducción fenomenológica a la intersubjetividad. Walton señala que el término “horizonte” se consolida en 1912 en uno de los textos preparatorios de *Ideas* I.³ Una tercera sección se ocupa de la subjetividad trascendental tal como es planteada precisamente en el primer tomo de *Ideas* de 1913, en donde se analiza la intencionalidad como correlación universal entre conciencia y objeto y se deslindan las nociones de noesis y dato hylético como componentes real-inmanentes de aquella, y de noema

¹ IH, p. 20. En lo que sigue abreviaremos la obra objeto de este comentario como “IH”, seguida de número de página. Las obras de Husserl se citan de acuerdo con las siglas usuales: “Hua” para Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana*, Dordrecht, Springer, 1950-2015 y “Hua Mat” para Edmund Husserl, *Husserliana-Materialien*, Dordrecht, Springer, 2001-2015, seguidos de número de tomo y página.

² IH, p. 27.

³ IH, p. 33.

como componente ideal-idéntico. Se destaca por un lado la intuición como la forma básica de la intención que da su objeto en carne y hueso, y se muestra por el otro cómo el horizonte se anuncia a partir de la multiplicidad del darse en escorzos del objeto y sus determinaciones, de la potencialidad del trasfondo de lo dado en actualidad, y en conexión con el papel de la epojé y la reducción en el desvelamiento de la experiencia trascendental. Una cuarta sección examina las vías hacia la fenomenología trascendental: la cartesiana, que es la seguida en *Ideas I*, la de la psicología y la que parte del mundo de la vida. La primera busca una evidencia apodíctica que encuentra en la subjetividad trascendental con exclusión del mundo. La segunda se centra en lo psíquico en abstracción de lo físico y analiza los actos en su carácter esencial y no empírico, cuyas implicaciones abren el camino a la intersubjetividad. La tercera vía elabora una ontología del mundo de la vida e invierte así la secuencia cartesiana *ego-cogito-cogitatum*, posibilitando una determinación de la subjetividad que parte de la plenitud de su contenido correlativo y permite orientar el análisis en la dirección de profundidad. Este último camino hacia la reducción supera a las otras dos vías porque no se presenta una pérdida de mundo ni hay una limitación a la conciencia. Una quinta y última sección anticipa los rasgos de la fenomenología genética que estudiarán más detalladamente los siguientes capítulos. Frente al análisis estático centrado en los objetos, su ordenamiento y las operaciones correlativas en las que se constituyen, el análisis genético examina la autoconstitución de la vida trascendental. A las implicaciones estructurales del análisis estático se suman las implicaciones temporales de la génesis, gracias a lo cual se abandona la consideración de los horizontes como puras indeterminaciones y pueden así pasar a primer plano, pues el yo no es más un polo vacío sino un sustrato de habitualidades y capacidades y, correlativamente, el objeto aparece como un tipo sedimentado que se relaciona con un mundo circundante. A su vez la noesis se enriquece con la noción de transferencia de sentido y el dato hylético se manifiesta como una configuración temporal y asociativa vinculada al cuerpo propio a través de las cinestesias.

Los dos capítulos siguientes forman una unidad porque se dirigen a los aspectos centrales del horizonte en la fenomenología genética. Walton recuerda que la génesis intencional se refiere a dos dimensiones complementarias pero diferenciables, pues la pregunta retrospectiva sobre las implicaciones de horizonte puede remitir a un nivel primigenio anterior a la intencionalidad de acto en una "arqueología fenomenológica", o a la primigeneidad del flujo indiferenciado del presente viviente. En el primer caso (capítulo II, "La génesis de la intencionalidad") se advierte que la constitución puede analizarse en diversos niveles que parten de un fluir primigenio del preyo donde no hay todavía una diferenciación entre los lados de la correlación, hasta el yo maduro que se dirige activamente a los objetos del mundo sobre el trasfondo

de una historia subjetiva. El análisis de la horizonticidad exige aquí una pregunta retrospectiva por los diversos estratos en los que se organiza la conciencia de horizonte.⁴ Un primer nivel concierne al comienzo indiferenciado de la protointencionalidad pasiva donde hallamos del lado del yo las protocinestesis y protosentimientos, y del lado de lo extraño al yo, la protohyle. Aquí el horizonte y la hyle están fusionados en forma indiferenciada y tiene lugar una intencionalidad protoinstintiva. En un segundo nivel se inicia la formación de unidades afectantes, con la intencionalidad instintiva como el sistema de impulsos de un preyo que está dotado de habitualidades instintivas anteriores a las que resultan de las precipitaciones de los actos, es decir, de habitualidades innatas. Esta dotación originaria de instintos está presupuesta luego en toda constitución ulterior y permite advertir además una referencialidad instintiva de cada yo a los otros, es decir, una protogeneratividad o intersubjetividad generativa.⁵ Walton destaca aquí las referencias de Husserl al impulso sexual, a una "masa hereditaria" como sedimentación de las experiencias previas de la generación anterior, al origen de la empatía y al instinto de objetivación. Un tercer estrato se refiere al protoobjeto, que resulta de la progresiva diferenciación de unidades hyléticas que afectan al yo en virtud de la asociación, provocando su atracción o su rechazo. En contraste con la perspectiva estática, la hyle no es ya un contenido inmanente sino un protoobjeto trascendente destacado de un trasfondo.⁶ Para la cuestión del horizonte este estrato es importante porque en él se inicia la diferenciación entre el primer plano y el trasfondo. Un tercer nivel alude a los actos constituyentes y a la emergencia de la intencionalidad en sentido estricto y, con ella, a la separación entre sujeto y objeto. Del lado subjetivo se encuentra el ego como centro junto con la vida fluyente y sus afecciones y acciones. Su estrato inferior se refiere a la naturaleza primordial en la esfera de la propiedad del yo como un mundo en la forma invariante de la espaciotemporalidad y la causalidad, donde la protohyle del nivel anterior comienza a funcionar como "hyle natural" y los objetos son experimentados como objetos dentro de un horizonte de mundo abierto. Un cuarto nivel incorpora las apercepciones ya adquiridas, es decir, las que se originan en afecciones relativas a la pasividad secundaria, cuyo correlato es el mundo como suelo adquirido. En el último apartado Husserl se ocupa de la reconstrucción. Destaca primero que es preciso tener en cuenta el doble paso fundamental de la constitución como progresiva y regresiva, en donde tiene lugar, respectivamente, un "progresivo poner-en-juego" que tiene su

⁴ IH, p. 50.

⁵ IH, p. 59. Una dimensión similar será estudiada en la última sección del capítulo XII con el nombre de protoempatía.

⁶ IH, p. 67.

contracara en una “desestratificación regresiva”.⁷ La vida trascendental no sólo avanza en dirección al futuro sino que también se orienta al pasado, ya sea mediante la rememoración o bien mediante la reconstrucción cuando atravesamos el límite de lo que no ha sido experiencia efectiva. Se trata de ir desde la patencia del presente a la latencia del pasado bajo la forma de una modificación intencional de la patencia que recurre a la analogía. Dicha analogía puede establecerse a partir de una semejanza tanto con la sedimentación en la experiencia propia como con la de los otros, y tiene restricciones porque lo reconstruido no puede traerse al presente ni ha sido en el pasado una experiencia en sentido estricto. La construcción tiene su reverso en la desconstrucción a la que Husserl caracteriza como una excavación similar a la que realiza la arqueología.

El capítulo tercero, titulado “El presente viviente”, se ocupa de la otra primigenidad, la que concierne al protoyo en el presente viviente. La pregunta retrospectiva retrocede hasta un origen absoluto e indiferenciado bajo la forma de un proto-ego trascendental con su protovida protofluyente, que es el protofenómeno en la medida que es aquello que posibilita toda génesis temporal y asociativa. En su base se halla el fluir del tiempo como protoimpresión, retención y protención que, en contraste con los momentos de presente, pasado y futuro de los actos, tiene el doble carácter del *nunc stans*, del “ahora que permanece”, un presente que es único, ni singular ni plural.⁸ Se analizan a continuación los niveles del fluir, deslindando, del lado de los objetos temporales, el tiempo objetivo del objeto temporal trascendente, el tiempo interno de la vivencia y el tiempo de la conciencia absoluta y, del lado de la conciencia del tiempo, la vivencia con el ahora, el pasado y el futuro, y la conciencia del tiempo inmanente, con la protoimpresión, la retención y la protención. En esta última lo constituyente y lo constituido coinciden, de modo que se evita la paradoja de que la temporalización se temporalice a sí misma. Por eso también este nivel no es todavía el del tiempo de las vivencias sino el de un prototiempo entrelazado con aquel. En este sentido la conciencia del tiempo está fuera del tiempo y la ordenación de sus momentos es cuasi-temporal.⁹ Walton se refiere a continuación al tratamiento de estas cuestiones en los manuscritos del grupo C, donde Husserl diferencia la preconstitución pasiva y la constitución en la reflexión que tematiza dicha formación pasiva. El

⁷ Hua Mat VIII, p. 187; IH, p. 73.

⁸ IH, p. 88. Walton emplea la forma “protensión”, con “s”, en contraste con el uso generalizado, “protención”, con “c”. Cabe recordar que ambas formas son correctas, pues el término alemán *Protention* deriva del participio pasado del verbo latino *protendo*, que admite las dos formas *protentus* y *protensus*. En el presente comentario empleamos la forma tradicional con “c”. Cf. Antonio Ziriñ, *Glosario – Guía para traducir a Husserl*, entrada “*Protention*”. URL: <http://www.ggthusserl.org/dbglosario/results.php>

⁹ IH, p. 96.

siguiente apartado se ocupa del protoyo, el cual se pone de relieve al tomar en cuenta que la reflexión capta al yo únicamente con posterioridad, lo que implica una escisión entre el protoyo como yo viviente operante y el yo reflexionante que lo tematiza. En un nivel más profundo se trata del yo que es previo a todo acto y que por ende se encuentra “en el origen de todos los presentes pasajeros”.¹⁰ El siguiente apartado se centra en la forma temporal. El tiempo objetivo se constituye como la forma común a todos los objetos, una forma de la intuición por la cual todo objeto tiene su lugar temporal y su duración, se da en una orientación temporal y posee relaciones de coexistencia y sucesión. El tiempo de las cosas se aprehende como unidad por medio de y frente a la multiplicidad de intenciones del tiempo inmanente. Esto supone un proceso y Walton distingue una serie de operaciones constitutivas que intervienen en él. El pasaje del fluir temporal de los datos sensible a una forma no fluyente objetiva depende, primero, del mantenimiento de un estilo en el paso de tiempo, segundo, de la conservación del lugar en la incesante modificación temporal y, tercero, de la posibilidad de la rememoración del tiempo. El estilo concierne a una articulación rígida de maneras de darse temporales en la conciencia absoluta, es decir, protoimpresión, retención y protención, que correlativamente se reflejan en el “sistema de formas” noemático del ahora, el pasado y el futuro. La conservación del lugar es posible porque lo que se modifica en el fluir temporal no es el lugar temporal sino la distancia respecto del ahora. Ello posibilita a su vez la constitución de la duración. La rememoración por su parte permite reconocer a un objeto como el mismo en una identificación sintética que lo vuelve posesión perdurable. Walton recuerda que toda rememoración tiene un horizonte, es decir, un contexto temporal que puede ser explicitable, y su explicitación abre otros contextos. En la superposición, encajamiento e identificación de estos campos temporales se constituye un tiempo único. A esta forma única se ajustan la duración, la coexistencia y la sucesión de los objetos percibidos. Un último tema en este capítulo se refiere al papel de los horizontes en la asociación, que es la síntesis pasiva que, edificada sobre la forma temporal, da unidad de contenido y diferencia a los objetos. La asociación como “principio universal de la génesis pasiva”¹¹ admite grados que comienzan por la protoasociación y continúan en la evocación orientada retrospectivamente hacia las retenciones oscurecidas. La primera concierne a la estructuración de la hyle y con ella del presente viviente, bajo las formas de la asociación por semejanza que configura al dato hylético y la asociación por contraste que lo destaca del trasfondo en grados diversos de intensidad que pueden suscitar la atracción del yo. Tales síntesis en la

¹⁰ IH, p. 100.

¹¹ Hua XI, 118; IH, p. 110.

simultaneidad se propagan a otras retenciones y protenciones homogéneas con ellas y producen una unidad en la sucesión. Como resultado de estos análisis puede advertirse que la hyle no puede considerarse ya como un material muerto sino como el producto de síntesis constitutivas y, en esa medida, como situada del lado noemático de la conciencia. Esta situación se refleja asimismo en la caracterización de una "protointencionalidad pasiva" en la que se distinguen un campo del predarse pasivo, la afección sobre el yo y el volverse-hacia del yo que capta al objeto. Por su parte, las intenciones de la retención se desplazan incesantemente hacia el trasfondo de la conciencia hasta llegar a un punto cero de indiferenciación, razón por la cual es necesario que desde el presente partan evocaciones pasivas que destaquen las retenciones del trasfondo indiferenciado. En ellas lo actual aparece como elemento motivante y lo evocado como elemento motivado.

El cuarto capítulo, "La estructura de la intencionalidad", se aleja del análisis del papel que cumplen los horizontes en las diversas dimensiones de la intencionalidad y se detiene en los rasgos esenciales del horizonte en cuanto tal. Como complemento de la oposición básica entre primer plano y trasfondo que da lugar a la noción de horizonte, Husserl recurre a una serie de oposiciones o contrastes que el profesor Walton deslinda minuciosamente. Por un lado, a dos pares que se vinculan entre sí porque conciernen al origen de la horizonticidad: unidad-multiplicidad y actualidad-inactualidad. La multiplicidad de aspectos o escorzos de un objeto y la multiplicidad de actos en los que aquellos se exhiben dan lugar a la oposición fundamental entre la intencionalidad del acto y la intencionalidad del horizonte interno que le es inherente. Por otro lado, la unidad del objeto tiene como contrapolo la unidad del sujeto frente a las multiplicidades correspondientes. Estas estructuras se extienden a otros niveles constitutivos como la multiplicidad de sujetos y la multiplicidad de objetos que forman el horizonte externo de un objeto dado. Además, el contraste entre la actualidad y la potencialidad se halla también en el origen de la distinción entre acto y horizonte. En una primera aproximación, Walton lo estudia con referencia a la atención, cuyo trasfondo se vincula con el horizonte externo, para luego extenderlo a la aprehensión, cuyo trasfondo se socia al horizonte interno. Y ambos se distinguen a su vez del horizonte vacío que trasciende la esfera de la intuitividad. Estas disquisiciones sirven de marco para introducir la noción de sistema de remisión, con la que se añade la oposición vacío-plenitud. Lo dado en la experiencia es un núcleo de aparición que sostiene un "indicar", "apuntar a", "mentar-más-allá-de-sí-mismo" o "plus de mención",¹² que no funciona en forma aislada sino que conforma sistemas de remisión cuyo cumplimiento puede confirmar, disconfirmar o corregir los sentidos

¹² Hua I, 84; IH, p. 124.

mentados de modo vacío. Estos sistemas configuran horizontes que Husserl llama aperceptivos pues trascienden lo dado y apuntan a experiencias ulteriores. Se puede diferenciar además el horizonte de representaciones vacías como caso nulo de intuición y el horizonte vacío como horizonte indiferenciado. Esta distinción es central porque, como indica Walton, "sólo el horizonte vacío asegura la concordancia última de la experiencia".¹³ La profundización del análisis muestra que la remisión no es arbitraria sino que es una implicación asociada con el par immediatez-mediación, es decir, con el entramado o uno-en-el-otro de las multiplicidades correspondientes. Se trata de nexos sintéticos que comprenden todo el curso de conciencia y cuyos contenidos son irreales. Con la implicación se asocia asimismo la modificación intencional como modo peculiar de referencia a una forma originaria. Este ámbito de implicación y modificación intencional posibilita superar el error fundamental del sensualismo, que concibe a la conciencia como conexión de *partes extra partes*. La implicación tiene su contraparte en la explicitación o desvelamiento de lo implicado. Esta es precisamente la tarea de la fenomenología trascendental, que se articula en dos modos básicos, la aclaración, ya sea extensiva o intensiva, y la elucidación o distinción, que consiste en una diferenciación. Por eso se vincula con el siguiente par de opuestos, la indeterminación y la determinación. Walton parte de la conocida caracterización que hace Husserl del "horizonte de indeterminación determinable".¹⁴ La implicación no es meramente indeterminada, sino que ajusta a una estructura de determinación predada que remite a una experiencia sedimentada y convierte al horizonte en un predelineamiento. Se muestran así dos dimensiones del horizonte, una remitente que refleja la multiplicidad y es indeterminada (indeterminación determinable), y otra anticipativa que ofrece una estructura de determinación (determinación indeterminada). Y a esta estructura se suma la idea de una totalidad en la síntesis de lo múltiple donde aparece la experiencia futura, en conexión con el par finitud-infinitud. Con ella el horizonte abierto deviene horizonte de aproximación a un polo ideal. Los dos últimos apartados retoman la cuestión de la indeterminación. En primero lo hace en relación con cinco sentidos del término "apercepción", que puede entenderse como donación de sentido, transferencia de sentido y validez, presentación en un sentido lato que incluye las remisiones prospectivas y retrospectivas, presentación en sentido restringido como remisión a lo simultáneo, y finalmente, experiencia en general. Walton concede especial atención al cuarto sentido, que permite poner de relieve, mediante el ejemplo de la huella de un animal en el suelo, el caso de una rememoración que no presentifica algo que hemos percibido, sino que

¹³ IH, p. 127.

¹⁴ Hua III/1, 92; IH, p. 134.

lo “ad-memora”.¹⁵ A continuación se ocupa de la génesis de las apercepciones, lo que posibilita hablar de un horizonte inductivo y de un horizonte de validez en conexión con las sedimentaciones que obra la retención. El segundo apartado recuerda que el yo no es sólo un punto de identidad sino un centro funcional que funge como punto de irradiación de los actos y como punto de incidencia de las afecciones. Es un sustrato de habitualidades y de capacidades y por eso sus actos tienen un carácter histórico. El yo no sólo es afectado en la pasividad primaria por los datos hyléticos sino también en la pasividad secundaria por sus adquisiciones previas. Dispone así de un horizonte de familiaridad cuyos correlatos son los objetos dados de manera típica.

Tras recordar la distinción entre los actos dóxicos, emocionales y volitivos, el capítulo V (“La experiencia”) se dirige a los primeros en una acepción restringida de “experiencia”. Sucesivamente se recorre la intencionalidad propia de estos actos, las nociones de verdad y evidencia, su conexión con la legitimación racional, los tipos de evidencia, la predicación y los principios lógicos. En relación al primer tema, Walton evoca la estructura general del noema y sus componentes básicos, el sentido noemático y el modo de validez o tesis. En el ámbito del sentido hay un plano de multiplicidad que corresponde a las determinaciones objetivas y un plano de unidad que concierne a la X vacía. Se advierte con ello que el sentido tiene sus horizontes.¹⁶ En lo que respecta a la tesis, hay un horizonte de validez que conjuga la implicación, en la síntesis de coincidencia entre las impleciones, con la modificación, en la medida que los modos de creencia remiten a un protoforma que es la certeza y que tiene su contrafigura en la decepción que cancela totalmente la certeza. Además de sentido y tesis, el noema completo incluye las maneras subjetivas de darse que introducen nuevas modalidades del horizonte, así como los grados de claridad, las modificaciones atencionales y la perspectiva. El segundo tema concierne a la verdad y su correlato, la evidencia. Walton distingue cuatro conceptos de verdad en Husserl. En primer lugar, la verdad es la unidad o identidad entre la mención vacía (el significado) y la intuición que la plenifica, mientras que la evidencia es la vivencia de la verdad, es decir, la constatación de la concordancia entre ambas. En segundo lugar, la verdad es la idea de la adecuación absoluta en cuanto tal. En tercer lugar, la verdad es la objetividad que se da en persona, la “verdad de ser”.¹⁷ Por último, la verdad es la justeza o corrección de la mención significativa. La primera es la forma originaria de las otras tres y en ella está contenida implícitamente la noción de horizonte. En cuanto

¹⁵ IH, p. 143.

¹⁶ IH, p. 158.

¹⁷ Hua XVII, 217; IH, p. 164.

a la legitimación racional, que implica el paso de la constitución objetiva a su fundamento de derecho, la horizonticidad cumple un papel central porque el objeto se justifica en la confirmación mutua del sistema de sentidos que se conectan mediante intenciones vacías. “La razón —escribe Walton— no se sustenta en una sola experiencia, sino en una síntesis concordante en la plenificación de la correspondiente conciencia de horizonte”.¹⁸ Y considera a continuación los tres niveles en las determinaciones del sentido noemático que intervienen en el proceso de legitimación racional: la X vacía, que se asocia con la verificación, la esencia, vinculada a la normativa de la razón, y la idea, que se relaciona con la teleología. En el siguiente apartado se analizan los distintos tipos de evidencia que Husserl deslinda en conexión con los horizontes: en cuanto a su validez, apodíctica y asertórica; en cuanto a la completitud del darse del objeto, adecuada e inadecuada; en cuanto a su originalidad, inmediata y mediata. El apartado que se ocupa del conocimiento predicativo comienza con la tesis husserliana según la cual la experiencia antepredicativa contiene los fundamentos de la teoría del juicio. Walton afirma aquí que estos fundamentos se vinculan estrechamente con la horizonticidad a través del contraste entre horizonte interno y horizonte externo y la oposición entre indeterminación y determinación.¹⁹ Respecto de lo primero, la percepción en cuanto fundamento genético de la predicción posee tres niveles, la simple aprehensión o captación, la explicitación de determinaciones que se hallan en el horizonte interno y la explicitación de determinaciones relativas en el horizonte externo. En relación con el juicio, es posible distinguir la forma y la materia sintáctica; esta última remite en su base a una formación nuclear compuesta de forma y materia nuclear. El simple objeto está en la base de la forma nuclear de la sustantividad, el horizonte interno incluye las determinaciones sobre las que se apoya la forma nuclear de la adjetividad atributiva y el horizonte externo posibilita las determinaciones externas en las que se sustenta la forma nuclear de la adjetividad relativa. Por su parte, la indeterminación se vincula con la modalización originaria en la esfera antepredicativa, así como la determinación del horizonte permite pasar del caso individual al caso genérico. Esto permite introducir los objetos categoriales como objetos de nivel superior fundados en los objetos percibidos. Finalmente, se retoma la cuestión de la evidencia para analizar los principios lógicos de identidad, no contradicción y tercero excluido. Walton parte de la doble pregunta de Husserl en torno a los objetos ideales, a saber, cómo existen en la conciencia y cómo adquieren el sentido ontológico de objetos en sí frente a la contingencia de los actos y los sujetos. Y sostiene que la evidencia de las idealidades es análoga a la

¹⁸ IH, p. 169.

¹⁹ IH, p. 179.

evidencia de las cosas reales porque en ambos casos lo evidenciado es la identidad de algo ideal. Pero aclara que la objetividad real tiene prioridad.²⁰ Por eso cada uno de los principios lógicos puede ser reformulado subjetivamente de acuerdo con la lógica trascendental y con la lógica de la verdad. El examen se complementa con una mención del sinsentido material.

El capítulo VI, centrado en la corporalidad, comienza observando que las cosas percibidas “encuentran una motivación en los movimientos del cuerpo propio” y que además “el cuerpo propio introduce un sistema de orientación”.²¹ El cuerpo propio es la condición de posibilidad de los otros objetos y esto tiene que ver con su doble carácter de cosa espacial y de cercanía al yo. La cercanía quiere decir que está siempre a mi disposición y que es el portador del movimiento libre de mi yo. No puedo más que reseñar en muy gruesos trazos la fina variedad de análisis que efectúa Walton cuando vincula el horizonte con la corporalidad propia. Por un lado, el movimiento corporal es una protopraxis de la que se tiene conciencia en virtud de las kinestesias.²² El cuerpo propio es el portador del yo y asimismo de las kinestesias, que tienen el carácter de “yo hago”, “yo muevo” o “yo obro”. Constituyen sistemas parciales que se reúnen en un sistema total al que puede describirse como un horizonte vacío de libertad práctico-kinestésica, en el cual están implicadas todas las posibles posiciones del cuerpo con sus órganos y asimismo todas sus capacidades. Se explicita a continuación la relación funcional que hay entre las kinestesias como motivantes y las sensaciones que escorzan las cosas como motivadas por ellas, y se advierten dos funciones de las kinestesias, una no-práctica, vinculada a la percepción, y otra práctica que se vincula con el operar en el mundo y que implica una tensión, un esfuerzo que debe superar resistencias. Particularmente interesante es la distinción que se introduce, de la mano de Ulrich Claesges, entre el horizonte temporal, cuyos momentos no pueden coexistir ni real ni idealmente, y el horizonte espacial, donde las diversas situaciones kinestésicas no pueden coexistir efectivamente pero sí de modo ideal, pues el sistema puede actualizar cualquiera de sus posibilidades.²³ Un nuevo tema aparece cuando se toman en cuenta las perspectivas espaciales en su relación con las kinestesias, pues ellas posibilitan, además de la mencionada correlación funcional con los datos hyléticos, la constitución de la figura y el sitio de los objetos, y en referencia a la alteración del sitio hacen posible la constitución del movimiento y el

²⁰ IH, p. 186.

²¹ IH, p. 189.

²² La grafía empleada por Walton para traducir “*Kinästhesie*” y sus derivados difiere de la usual “*cinestesia*”. Se puede conjeturar que “*kinestesia*” enfatiza más la remisión de la palabra al movimiento, “*kínesis*”. Adoptamos aquí el criterio del autor.

²³ IH, p. 197.

reposo. Walton recuerda los análisis de la cosa percibida en el segundo tomo de *Ideas* y de los tres estratos que la componen *qua* cosa física, o sea, la *res temporalis*, la *res extensa* y la *res materialis*. En el segundo estrato, la cosa tiene una extensión plenificada por cualidades sensibles que configura un esquema sensible al que Husserl denomina fantasma en contraposición con la cosa material, la cual incluye las relaciones causales con las otras cosas. El fantasma es una figura en un sitio, estructuras que se dan en una multiplicidad de escorzos en forma de lados, aspectos y apariencias. Husserl afirma que la conciencia de horizonte se apoya en el lado, que se manifiesta a través de un aspecto, se integra en una apariencia y se da en una relación de cercanía o lejanía respecto del cuerpo propio. El cuerpo propio establece un sistema de orientación del cual es el punto cero, a partir del cual se determinan el sitio de las cosas y la perspectiva. La alteración o no alteración del sitio prescribe a su vez la constitución del movimiento y el reposo. El profesor Walton repasa con minuciosidad la descripción que brinda Husserl de la forma del espacio. Cita un pasaje donde se indica que “el espacio mismo, la forma del mundo de cosas, no es más que el sistema de lugares a los cuales puedo trasladarme”.²⁴ Ligado al movimiento, el espacio se constituye en niveles que reflejan su complejidad. Hay así un horizonte unidimensional, uno bidimensional y uno tridimensional. El primero se constituye a partir del sistema oculomotor ordenado por los ejes derecha-izquierda y abajo-arriba. El segundo corresponde al sistema cefalomotor donde la orientación procede de dos líneas de coordenadas, horizontal izquierda-derecha y vertical arriba-abajo. El tercero tiene su inicio en las kinestesias de la acomodación y alcanza su plenitud con las kinestesias del andar, que proporcionan la dimensión de profundidad. Así las posibilidades que abre el andar conducen “a la constitución de un espacio objetivo, único, homogéneo e infinitamente abierto”.²⁵ Una última sección se concentra en las críticas de M. Merleau-Ponty y sus respuestas desde la perspectiva de la fenomenología husserliana, siguiendo como hilo conductor las réplicas por parte de A. Gurwitsch, L. Landgrebe y E. Harris.

En el capítulo VII se aborda la cuestión del sentimiento. Para Husserl la razón no se reduce al conocimiento sino que es un fenómeno unitario con lados esenciales, teóricos, prácticos, afectivos, axiológicos, que se compenetrán entre sí. Ello implica un cierto paralelismo estructural entre las esferas dóxica, afectiva y volitiva y éste es el primer tema que se considera aquí. Contra el empirismo ético, Husserl sostiene una concepción objetivista de la ética según la cual posee una vertiente teórica, la axiología o teoría de los valores, y una vertiente normativa que es la práctica o teoría

²⁴ Hua XIV, 507; IH, p. 201.

²⁵ IH, p. 205.

de la acción ética. La primera es paralela a la lógica formal y la segunda, a la lógica material. Esta correspondencia se funda en el paralelismo entre los tipos básicos de actos en cada esfera. La razón dóxica tiene un cierto privilegio porque, como se lee en un manuscrito, la razón valorante y la razón práctica son mudas y ciegas y por ende “la antorcha de la razón lógica debe ser enarbolada” a fin de iluminarlas.²⁶ Walton deslinda ciertos caracteres ligados al interés que se orientan subjetivamente en tres direcciones: sensible, emocional y asociativa, y que se vinculan de manera pasiva con la percepción, la emoción y la experiencia. Sobre ellos se edifican otros caracteres, de segundo orden, teleológicos o prácticos, que se vinculan con el tipo de actividad que confiere a los objetos significaciones ligadas a metas. El siguiente paso consiste en examinar los rasgos de la intencionalidad afectiva. Una primera forma del sentimiento acompaña al instinto antes de la donación de objetos y se exhibe como un interés afectivo o valorante previo a la intervención de los intereses en sentido propio. Esta constatación permite distinguir entre sentimientos sensibles pasivos y sentimientos intencionales. Los primeros incluyen el placer y el dolor, están localizados en el cuerpo propio y desempeñan un papel análogo a las sensaciones representativas en la constitución de los valores. Los actos emocionales se fundan en actos dóxicos y captan valores mediante los sentimientos sensibles, razón por la cual Husserl los llama valicepciones (*Wertnehmungen*). No sólo poseen un objeto sino también una tesis y sus correspondientes modalizaciones. La fenomenología genética por su parte muestra que la aprehensión de las cosas implica un entramado de cualidades dóxicas, axiológicas y volitivas en una fundamentación bilateral que ya se patentiza en el análisis de la constitución de la naturaleza a partir del triple protomaterial conformado por la hyle sensible, el sentimiento sensible y la kinestesia sensible. En el orden de los correlatos de la actividad, puede diferenciarse entre los valores reales y los valores ideales. Su captación procede en tres niveles: la percepción, la valicepción y la objetivación del acto emocional, a los que corresponden respectivamente la objetividad fundante para valores, los valores fundados en ella correlativos de sentimientos, y las objetividades-valores. Por otra parte, la sedimentación en la percepción tiene su contraparte en el trasfondo de resonancias de los sentimientos sensibles que compone el temple de ánimo (*Stimmung*). Un tercer tema abordado en este capítulo se refiere a la legitimación racional. Siguiendo el paralelo con los actos dóxicos, se destaca una serie de rasgos esenciales: la distinción de las intenciones, la impleción de intenciones vacías, la preferencia frente a las modalidades dotadas de mayor peso, la sedimentación y resonancia como estructuras de determinación para los horizontes, la regulación esencial del proceso de impleción y la orientación teleológica según

²⁶ Hua XXVIII, 68 s.; IH, p. 221.

ideas fundadas en la apertura de los horizontes. Walton menciona aquí la crítica de Husserl a la contraposición entre sentimiento y razón en la ética de Kant y subraya el hecho de que Husserl “defiende una razón afectiva *a priori*”.²⁷ El formalismo vacío kantiano es el resultado de no haber distinguido el carácter ideal de los valores y de haber asimilado los actos del sentimiento a los sentimientos sensibles pasivos. En el siguiente apartado se tratan las leyes axiológico-formales que comprende la axiología formal y que Walton organiza en relación con la intervención de los horizontes en ellas. Distingue así, primero, las leyes de la consecuencia donde se halla implícito un horizonte externo del valor. En segundo lugar, las leyes de gradación y suma de valores. En tercer lugar, las relativas al todo y las partes. En cuarto lugar, la ley de la absorción, según la cual lo mejor absorbe a lo bueno y lo óptimo a lo mejor. En quinto lugar alude al incremento de los valores. Un último apartado se ocupa de la axiología material y aborda la cuestión de la jerarquía de los valores, que pueden clasificarse en sensibles y espirituales y en cada caso, en inferiores y superiores. Hay así una graduación que comienza con los valores hedonistas como el placer, continúa con los valores sensibles como la salud, luego con los valores espirituales, que implican decisiones, como los valores estéticos y los del conocimiento, y finaliza con los valores personales, tanto en relación a bienes como a personas, y con los valores religiosos. De acuerdo con la afirmación evangélica: “Ama a tu prójimo como a tí mismo”, los valores de la persona se escinden en valores individuales centrados en el amor a sí mismo y valores sociales centrados en el amor al prójimo.²⁸ Estos valores personales del amor son los valores éticos, asociados a la exigencia incondicionada de un deber absoluto que nos interpela y nos impone llevarlos a la práctica. Se trata de un estrato superior frente al cual los valores sensibles adquieren el carácter de medios para alcanzarlo. Los actos de amor implican horizontes en la medida que los amantes viven “uno en otro, de modo actual y potencial”.²⁹ Walton distingue dos niveles en esta relación. El primero corresponde a la unidad vital que forman dos personas en la amistad, el matrimonio y el amor filial, y que se extiende al amor comunitario en fases sucesivas hasta alcanzar a la humanidad entera. El segundo nivel concierne a la relación personal con Dios en la que la persona no es interpelada desde afuera sino que “desde su interior anuncia el ser de Dios a partir del contenido de ese ser que está depositado en él mismo”.³⁰

²⁷ IH, p. 237.

²⁸ IH, p. 247.

²⁹ Hua XIV, 174; IH, p. 250.

³⁰ IH, p. 252.

El capítulo VIII, cuyo tema es la voluntad, procura explicitar la respuesta positiva de Husserl a la pregunta acerca de si ella se encuentra en la órbita de la razón. Comienza con un cotejo entre experiencia y praxis, analiza los rasgos de la intención volitiva y luego los de su justificación racional, considera el imperativo categórico desde el punto de vista formal y luego la totalidad de la vida y la teleología de las ideas infinitas desde el punto de vista material. A estos análisis antepone una consideración general sobre la relación entre la razón teórica y la razón práctica. Si la primera es la antorcha que ilumina a la segunda, al mismo tiempo la razón teórica se subordina a la práctica porque es una modalidad de la praxis. La actividad básica en todas las formas de vida, afirma Walton, es una praxis que plenifica los horizontes abiertos. Esto se cumple desde el nivel más elemental de los movimientos corporales hasta las más elevadas aspiraciones y metas tanto teóricas como prácticas. La relación entre praxis y experiencia es examinada desde tres perspectivas. Por un lado, la experiencia es un modo de la praxis en la que el material de la producción no se altera ni recibe un sentido espiritual. Por otro, la praxis exitosa presupone la constitución de un mundo de experiencia estable. Por último, la praxis tiene el carácter de apercepción en la que tienen lugar tanto la confirmación como la decepción de las intenciones, así como la trasposición analógica de sentidos prácticos a nuevos casos. En lo que respecta a la intencionalidad volitiva, Walton observa que el impulso se antepone al querer propiamente dicho bajo la forma de un protoimpulso instintivo en la esfera pasiva dotado de protenciones que se plenifican en la satisfacción y al que Husserl caracteriza como un pre-querer (*Vor-Willen*).³¹ La voluntad misma como conciencia activa debe por su parte afirmarse frente a los impulsos. Husserl distingue además entre la voluntad y el deseo, que también apunta a un objeto valioso pero es incapaz de llevarlo a la existencia. El acto voluntario mismo encierra tres tipos de tomas de posición: el propósito o decisión, el *fiat* y la voluntad de acción. La decisión supone una deliberación y una elección, y tiene el carácter de ser una intención no plenificada orientada al futuro, que requiere del *fiat* como impulso inicial que desencadena la acción como su cumplimiento. Por otra parte, todo actuar está referido al mundo como campo práctico y en él tiene su punto de partida y su punto terminal o meta; entre ambos se encuentra el camino que se dirige a este último. Husserl diferencia la praxis (la noesis del acto volitivo) y el pragma (su noema correlativo) y considera a la meta como un hecho que puede ser de dos tipos: hechos-obras cuyo resultado son obras, y hechos-procesos cuyo resultado es un acontecer. Los actos implican “en el modo del horizonte toda la actividad como su propio horizonte práctico”.³² Walton

³¹ Hua Mat VIII, p. 224; IH, p. 257.

³² IH, p. 259.

analiza a continuación la decisión y sus horizontes temporales y pasa luego a describir la motivación racional que se vincula con la voluntad. Hay aquí dos aspectos a considerar. Por un lado el valor es motivo del querer y la voluntad añade el momento de llevar lo valioso a la efectividad. Por el otro, hay un vínculo de motivación entre las metas y los medios para alcanzarlas. En la praxis las metas son el fundamento práctico de los medios. Para aclarar esto, Husserl traza una analogía con el silogismo de la lógica, por la cual el querer una meta es premisa de la voluntad para la decisión del medio como su conclusión o consecuencia. Se discuten luego las motivaciones asociativas y las que tienen que ver con la explicitación y clarificación de la experiencia. Nuevamente tiene lugar un paralelismo con la razón dóxica cuando se investiga la legitimación racional en la esfera volitiva. El paralelismo alcanza a la confirmación de intenciones vacías, a la motivación y también a las modalizaciones, con las que se asocia la noción de cuidado (*Sorge*). La vida, según Husserl, se caracteriza por un cuidado del cómo de la existencia y gracias a él por una orientación teleológica dirigida al acrecentamiento del valor y una esperanza en el cumplimiento de los intereses vitales. En el proceso de alcanzar la meta se dan una serie de pasos que involucran la evidencia de la distinción, la claridad en la anticipación y la plena claridad en la realización. Por otro lado, la meta de las voliciones implica un valor a realizar y esto quiere decir que las leyes de la práctica formal se fundan en las leyes de la axiología formal. Walton advierte además que la distinción de los *Prolegómenos a la lógica pura* entre la teoría pura con sus leyes ideales *a priori*, la normativa que genera reglas y las reglas técnicas, puede trasponerse aquí de modo que se distingan la ética pura como teoría *a priori* de la acción racional, la práctica *a priori*, y la tecnología del correcto valorar, querer y obrar. El siguiente apartado se ocupa del imperativo categórico. Nuestro autor subraya la valoración positiva que hace Husserl del imperativo kantiano en la medida en que su formulación inicial: querer lo mejor entre lo alcanzable, plantea una exigencia incondicionada que no se subordina a la forma condicional si...entonces. Pasa luego a examinar el imperativo husserliano desde tres puntos de vista: la articulación de las posibilidades prácticas a fin de determinar lo mejor, la distinción entre valores propios y derivados, y los medios como caminos para alcanzar la meta de la voluntad. La exigencia que plantea el imperativo categórico conduce a la idea de una deliberación crítica que desemboca en una normativa capaz de dar forma unitaria a la vida en una autoconfiguración progresiva y consecuente. Y con ello implica el ideal del "hombre auténtico" que procede de manera racional siempre. Walton describe una progresión de pasos hacia ese ideal que comienza por la decisión en favor de una profesión o vocación (atendiendo a la ambivalencia del término alemán *Beruf*) y se amplía con la configuración de una idea-meta con la que aparece la vida ética como vocación universal. En una

inspirada formulación, Husserl dice que el ser humano en este nivel “es el artífice de una obra que se realiza en el infinito”.³³ Niveles posteriores se presentan con la disposición (*Gesinnung*) ética por la que la conciencia ética se habitualiza y deviene estilo de vida, así como con el contento consigo mismo. El último nivel en esta progresión corresponde a la felicidad (*Glückseligkeit*), que en el horizonte ético del obrar mejor posible añade lo exitoso a lo bueno, con lo cual la extiende al horizonte intersubjetivo. Tal extensión implica, sin embargo, una dura exigencia que Walton transcribe: “sólo puedo ser completamente feliz si la humanidad como un todo puede serlo”.³⁴ En este punto Husserl reformula críticamente el imperativo categórico: “haz lo mejor tuyo según la mejor ciencia y conciencia”, que contempla ahora valores personales no susceptibles de cálculo según la ley de absorción y que obedece, como deber absoluto, a un llamado interior fundado en el amor al prójimo.³⁵ Por último, la orientación teleológica implica dos aspectos, hacer lo mejor posible en cada momento y llegar a ser siempre mejor, que apuntan a un polo ideal e inalcanzable. Walton señala que la ética de Husserl se encamina, en relación con la práctica material, a la “subordinación extrema” a los valores del amor y, en relación con la práctica formal, hacia un mayor énfasis en la máxima realización de lo alcanzado parcialmente como una idea inalcanzable en sentido kantiano.³⁶ Se trata de un progreso al infinito por el cual debo vivir como si fuera inmortal. Y desglosa una triple exigencia que asocia el ideal con el imperativo categórico: la exigencia de ser un hombre verdadero a partir de la razón práctica, la exigencia de llegar a ser así de modo que ese hombre verdadero sea un polo que guía, y la exigencia de hacer en cada momento lo mejor posible. Mientras que la segunda exigencia se vincula con el horizonte indeterminado que permite extrapolar ideas, la última lo hace con el horizonte determinado que se vincula con el “yo puedo”.

Con el capítulo sobre la voluntad se cierra un primer ciclo en el ritmo interno de la obra. El profesor Walton ha examinado los papeles que cumplen los horizontes en los actos que se orientan directamente al mundo. Es preciso ahora volverse sobre la herramienta que ha posibilitado estos análisis, o sea, la reflexión (capítulo IX). La reflexión es una modificación de la conciencia que presupone la horizontalidad y en particular su dimensión temporal. Ella lleva a cabo una explicitación de horizontes que puede considerarse como una “producción” porque ellos no están predados a la subjetividad trascendental. Estas cuestiones son repasadas de la mano de la obra que

³³ Hua XXVII, 37; IH, p. 279.

³⁴ Hua XLII, 332; IH, p. 283.

³⁵ *Idem*.

³⁶ IH, p. 285.

Eugen Fink escribió por encargo de Husserl, *La sexta meditación cartesiana*. Los temas considerados aquí corresponden a la teoría trascendental, al fundamento de la reflexión, al darse previo, a la prerreflexividad del cuerpo, al yo trascendental mundano y al espectador trascendental del mundo. Fink articula la fenomenología husserliana al modo de la *Crítica de la razón pura* de Kant, deslindando una teoría trascendental de los elementos y una teoría trascendental del método. Walton señala que el tema de la primera es la constitución que efectúa la subjetividad trascendental y el sujeto del análisis es el espectador trascendental o yo fenomenologizante que reflexiona. La teoría comprende, primero, una fenomenología regresiva que se divide en una estética trascendental, que parte de las estructuras noemáticas del mundo como hilo conductor para describir los modos de conciencia, y una analítica trascendental, que parte de los actos en dirección a los estratos de profundidad de la subjetividad trascendental. Y segundo, una fenomenología progresiva o constructiva que se ocupa de lo que trasciende lo dado intuitivamente, es decir, de los problemas marginales de la fenomenología regresiva. Por su parte, la teoría trascendental del método tiene como tema el espectador trascendental y su sujeto es el propio espectador trascendental que reflexiona sobre su reflexión. Es una fenomenología de la fenomenología que se pregunta por el *por qué* de la reducción y el *cómo* de la reflexión del espectador fenomenológico. La primera pregunta se refiere al comienzo de la fenomenología, es decir, al problema de si hay motivaciones mundanas para fundamentar la epojé dentro de la actitud natural. La respuesta que da Fink es negativa, y la fundamenta señalando que la motivación de la reducción es posible porque todo yo-hombre contiene ya un yo trascendental que se ha olvidado de sí mismo. La segunda pregunta alude a la epojé y la reducción, así como a la unidad de los tres yoes inherentes a su estructura, el yo-hombre de la actitud natural, el yo trascendental constituyente y el yo trascendental fenomenologizante. Walton advierte que la reflexión del espectador trascendental presupone el operar trascendental constituyente, pero no participa en la constitución del mundo: mientras que el yo trascendental se orienta hacia el mundo, el espectador trascendental invierte la dirección porque pregunta retrospectivamente desde los productos de la constitución hacia sus fuentes. Por su parte, el yo mundano y el yo trascendental tienen dos modos de relación, pues el yo mundano es un yo trascendental que se ignora a sí mismo y la actitud natural es “una particular actitud trascendental”.³⁷ En cuanto al fundamento de la reflexión, Walton observa que en un sentido amplio toda modificación de conciencia contiene una referencia al modo originario implícito en ella y, en esa medida, es

³⁷ Hua VI, 209; IH, p. 295.

reflexiva. Husserl habla de reflexividad o prerreflexividad de la vida de la conciencia en relación a las retenciones y protenciones. Pero en un sentido más estricto, la conciencia de conciencia puede ser repetición simple, como el recuerdo de una percepción, u oblicua, que es la reflexión en sentido propio. El acto de reflexión es fundado no sólo porque presupone una intencionalidad precedente a la que tematiza, sino también porque cuenta con la autopercatación implícita que se encuentra en el trasfondo. Por su parte, el fluir temporal posibilita la distancia y la coincidencia entre el yo reflexionante y el yo reflexionado. Una vez aclarado esto, el análisis del acto reflexivo muestra que contiene tres momentos, la intuición, el análisis y la descripción, y que exige ser reiterado para avanzar de modo sistemático en la explicitación de los horizontes implicados. Esto significa que el horizonte precede a la reflexión, pero desde otro punto de vista la situación se invierte, pues, como afirma Walton, la reflexión “produce” horizontes porque a la actitud natural le es inherente un doble velamiento, el de la infinitud del mundo predado y el de lo trascendental. De ahí que su des-velamiento tenga carácter productivo. Esta producción como esclarecimiento de los estratos constitutivos olvidados por la ingenuidad de la actitud natural se enfrenta ahora con el problema de que se caracteriza por un “no-darse-previo”, al que nuestro autor describe empleando una expresión de Husserl que parece paradójica: “La subjetividad trascendental no está *predada* en la mundaneidad humana, y sin embargo está ‘velada’ en ella...”.³⁸ Sin embargo, en opinión de Fink es posible constatar “un cierto darse previo” de la vida trascendental en la actitud natural, tanto respecto de la estructura de la experiencia como del tiempo inmanente, que mantiene su validez únicamente como correlato de las propias operaciones de la subjetividad trascendental y, en esa medida, proporciona el tema de un primer nivel de reflexión que se interroga por el cómo de ese darse-previo. El cuarto apartado de este intrincado capítulo discute la cuestión, planteada por Landgrebe y retomada por J. N. Mohanty, de una prerreflexividad inherente al cuerpo propio. Para Mohanty el cuerpo vivido (*Leib*) tiene una autoexperiencia en un darse prerreflexivo que es anterior a la objetivación mundana. Sobre este modo de darse se fundamenta la reflexión según tres ejes. Por un lado, la reflexión continúa esta autocaptación. Por otro, ambos tienen en común una cierta libertad respecto del mundo. Por último, hay una “fisura” en la subjetividad corporal por la que tiende a salir de sí y comenzar a captar objetivamente al mundo y reflexivamente a sí misma. Y si bien la subjetividad corporal tiene prioridad en el orden del darse, según Mohanty la reflexión la tiene en el orden de la constitución. Esto es así porque, si bien la subjetividad corporal es un estrato básico en la vida de la conciencia trascendental, se transforma bajo la mirada de la reflexión que la

³⁸ Hua XV, 389; IH, p. 305.

engloba como nivel previo de constitución. El quinto apartado examina la relación entre el yo trascendental y el yo mundano. El yo trascendental al constituir los objetos del mundo se auto-objetiva como un yo psicofísico compuesto de cuerpo y alma que forma parte del mundo constituido, es decir, que adquiere “una vestimenta mundana”.³⁹ Cabe advertir que se trata solamente de un primer nivel de autobjetivación que tiene lugar en la experiencia solipsista. Cuando se toma en cuenta la intersubjetividad, el yo psicofísico se convierte en yo-hombre. Esta aclaración permite retomar la cuestión planteada por Mohanty acerca de la prioridad en el darse y en la constitución reiterando, por un lado, que la reflexión recoge en sí los niveles previos de constitución del mundo, y destacando, por el otro, que se presentan ámbitos en la subjetividad corporal que incluyen un residuo opaco a la reflexión, notablemente el presente viviente, donde el yo reflexionante y el yo reflexionado no pueden coincidir, y la hyle. El último apartado aborda el tema del espectador trascendental mundano. Fink diferencia entre la mundanización primaria del yo trascendental que acabamos de referir y una mundanización impropia o aparente que hace aparecer en el mundo al yo fenomenologizante en la forma de un “pasivo ser llevado” por la objetivación general orientada al mundo.⁴⁰ Como consecuencia el camino de la fenomenología retorna a la actitud natural, y si dicho retorno es de algún modo necesario, no se puede afirmar sin más que el espectador trascendental sea el sujeto del fenomenologizar. Fink busca una solución en la noción de “sujeto plenilateral” portador de una “unidad dialéctica” como yo a la vez trascendental y mundano, y argumenta que no hay contradicción porque el hecho de que el sujeto del fenomenologizar sea el hombre es una verdad relativa a la aparición y el hecho de que lo sea el yo trascendental es una verdad trascendental que no se encuentra en el mismo nivel. Walton hace ahora un balance retrospectivo que muestra un “doble movimiento” en cuestiones trascendentales como la génesis con su retroceso al origen y su avance prospectivo, la prerreflexividad y la reflexión, o la relación entre yo mundano y yo fenomenologizante, y propone aplicarlo al problema del concepto plenilateral de la subjetividad trascendental planteado por Fink. La unidad dialéctica puede interpretarse “como un juego de patencia y latencia” en la que lo mundano y lo trascendental se encuentran en un entramado horizóntico tal que cuando uno se destaca como tema el otro se desliza al trasfondo.⁴¹

Tras esta compleja excursión por las dimensiones de la reflexión, el capítulo X, titulado “El horizonte universal”, retorna a la cuestión de la apercepción con su

³⁹ IH, p. 313.

⁴⁰ IH, p. 316.

⁴¹ IH, p. 321.

excedente respecto del dato aprehendido. La génesis de la apercepción tiene su inicio en la conciencia del tiempo, continúa en la espacialidad y culmina en la unidad de una apercepción universal que es la conciencia del mundo. La exposición recorre una serie de estadios que comprenden la explicitación sistemática, la representación del mundo, la totalidad y forma, las formas del mundo que son el tiempo, el espacio y la causalidad, y por último el caso particular de la oposición entre la tierra y el cielo. El punto de partida es una serie de interrogantes acerca del mundo que se formula Husserl en un manuscrito y que de acuerdo con Walton tienen su respuesta en la horizontalidad. Tras recordar que el horizonte externo contiene en sí al interno y es susceptible de un desvelamiento abierto e infinito, afirma que la experiencia de mundo es aperceptiva precisamente en razón de esa horizontalidad. Se trata de una compleja estructura que Husserl describe como un entramado y una remisión de horizontes tal que implica un estado-de-oculto y un proceso progresivo de explicitación o desocultación. Por un lado, el horizonte de mundo se distingue del trasfondo perceptivo, de lo presentificado y de lo mentado en forma vacía porque es un horizonte vacío que carece de claridad y distinción. Por otro lado, nuestra experiencia del mundo difiere de la experiencia de las cosas, pues mientras que éstas son unidades reunidas en multiplicidades, el ser del mundo muestra una unicidad peculiar “para la cual el plural carece de sentido”, como reza la famosa expresión de la *Crisis*.⁴² La unicidad también se destaca en el contraste con la diversidad de mundos (como, por ejemplo, los mundos relativos de la vida). Al mismo tiempo, la experiencia de la cosa y del mundo son inseparables, pero no hay experiencia del mundo directa sino mediada. Una tematización del mundo da lugar a una representación del mundo que tiene un carácter constructivo, está guiada por intereses prácticos y a la que Husserl describe como “proyecto”, verbigracia, el mundo circundante histórico de los antiguos griegos. Walton sostiene que el mundo sólo se conoce “a partir de estas construcciones y las consiguientes identificaciones”.⁴³ Nuevas precisiones aparecen con el siguiente par de opuestos, totalidad y forma. Por un lado, la experiencia del mundo es una conciencia total o apercepción universal y, correlativamente, el mundo aparece como una totalidad. Walton examina el sentido en el que el mundo es un todo. No se trata de un todo real como suma de las cosas, sino del todo de los objetos válidos de experiencia en correlación con el todo de sujetos experienciantes. Dos direcciones se abren aquí para la mirada fenomenológica, por un lado, el horizonte universal, que es un todo sin ser una suma de cosas y, por otro, una forma, que explica por qué las cosas se enlazan en el mundo. Ambos se enlazan porque la

⁴² Hua VI, 146; IH, p. 329.

⁴³ IH, p. 331.

totalidad de las cosas se ajusta a una forma universal invariante, que es la espacio-temporalidad. Su descripción se enmarca en una estética trascendental que incluye no sólo los rasgos esenciales de la naturaleza: espacio, tiempo y causalidad, sino también los que corresponden a los animales y a los humanos, así como al mundo cultural. Por último se examina la distinción entre la tierra y el cielo en referencia al par de opuestos cercanía-lejanía. Walton examina sucesivamente los caracteres esenciales de la tierra y del cielo y luego se ocupa del contraste con el mundo objetivo propuesto por la ciencia. Tenemos experiencia de la tierra como suelo o cuerpo-suelo que sostiene a los otros cuerpos y sustenta nuestra corporalidad a la vez que se constituye en centro de orientación para los cuerpos y para el movimiento. El cielo se muestra como el reino de lo inaccesible y se presenta como una superficie sobre la que aparecen y desaparecen entes que escapan a la oposición de cercanía y lejanía porque no se dan en escorzos. Entre el cielo y la tierra se encuentra el espacio aéreo, que: "está en todas partes y no es fragmentable, pero tiene sus extensiones, [...], en la forma de vientos o brisas".⁴⁴ En conexión con la inversión de la teoría copernicana en el famoso manuscrito "La tierra no se mueve", Walton analiza las razones por las que, con todo, consideramos al cielo como aparición de lejanía, y redscribe en forma vívida el experimento mental que efectúa Husserl en relación al vuelo del pájaro y el vuelo en una nave espacial.

232

El siguiente capítulo (XI) expone dos nociones a las que, como observa nuestro autor, Husserl ha conferido especial importancia. Se trata de la caracterización del mundo como suelo y como idea. Las oposiciones finitud-infinitud y determinación-indeterminación permiten dar cuenta de ella. La determinación, en cuanto estructura sedimentada del predelineamiento del horizonte, se conecta con un suelo, mientras que la infinitud como polo inalcanzable de la anticipación se vincula con una idea. Husserl aplica estas dos nociones al mundo. La imagen del suelo alude a una adquisición constante y viviente, que constituye "un espacio de juego para experiencias predelineadas y remite en retrospectiva a la experiencia pasada".⁴⁵ El mundo es así un suelo fundante para la experiencia, para la praxis y para el conocimiento, y Husserl lo define también como suelo de validez y sustrato absoluto. En cuanto suelo sedimentado de validez, es la base para todos los procesos de modalización y los precede, pues tiene el carácter de horizonte único de alternación entre el ser y la apariencia. Por su parte, el desvelamiento de los horizontes del mundo opera de una manera iterativa en la forma del "y así sucesivamente", cuyo sentido noemático se constituye

⁴⁴ IH, p. 347.

⁴⁵ IH, p. 352.

como una idea, “la idea de un mundo definitivo de experiencia”.⁴⁶ Tal idea del mundo implica la anticipación de una totalidad ideal de experiencias que se conectan armónicamente en un progreso que tiende a una meta. A fin de aclarar esta cuestión, Walton traza un paralelismo entre el objeto como polo ideal idéntico de sus múltiples apariciones y el mundo como “horizonte-polo” idéntico para los objetos. Y recuerda que, en conexión con Kant, Husserl habla de “ideas regulativas” que mantienen abiertos los horizontes y contribuyen así a extender y unificar la experiencia, a la vez que revierten sobre aquello que los funda y lo adaptan a la meta delineada, en un movimiento “de diástole y sístole”, en palabras de Helmut Kuhn. El tercer apartado de este capítulo es crucial porque ensambla sistemáticamente las seis caracterizaciones del mundo consideradas hasta aquí: horizonte universal, representación, totalidad, forma, suelo e idea. Walton las agrupa en tres pares: el primero se refiere a la unicidad del mundo y contrasta el mundo como horizonte universal y su tematización en una representación de mundo. El segundo subraya la esencial unidad del mundo y lo presenta como una totalidad vinculada por una forma. El tercero se centra en la estructura temporal de la horizonticidad y exhibe al mundo como suelo que es el resultado de las experiencias pasadas y el sostén de las modalizaciones presentes, y como idea que está abierta a la experiencia futura de mundo. Y destaca dos vías paralelas que permiten ver que los tres pares poseen un sentido unitario, sobre la base del contraste y la complementación recíproca entre el carácter de sustracción que presenta la latencia del mundo como horizonte universal y el carácter de tematización que ofrece la patencia del mundo como objetivación o representación proyectiva. Así, la primera vía: horizonte universal/totalidad/suelo, es recorrida por un excedente que no puede ser explicitado completamente: latencia/totalidad no reductible a la suma de sus partes/oscuridad horizonte de familiaridad. Por su parte, la segunda vía: representaciones de mundo/forma/idea, es recorrida por un sentido de tematización: objetivación/determinación ontológica/regla para el progreso de la experiencia. Husserl ha comparado la representación del mundo con el núcleo noemático del objeto, lo que permite trasponer la secuencia progresiva de X vacía, esencia e idea a la estructura de la legitimación del mundo. En el penúltimo apartado, Walton se ocupa de una crítica que ha efectuado Fink y a la que se puede responder de la mano de la noción de mundo como suelo e idea. Fink objeta que el mundo no se constituye mediante modificaciones intencionales de la conciencia de objetos sino que es anterior a la constitución de objetos. Se trata de un “continente” que no puede captarse a través de sus “contenidos”, que incluye todo y se nos sustrae, y del que no tenemos conciencia temática sino más bien un cierto sentir. Walton argumenta

⁴⁶ Hua IX, 63; IH, p. 360.

que la condición de suelo que tiene el mundo tiene los mismos rasgos del continente o contenedor, pues precede a toda experiencia y la comprende en sí, y posee además, en razón de su remisión a un horizonte inicial originario, un protosentimiento. El apartado final deslinda los diversos sentidos que tiene la patencia y la latencia como modos de diferenciar ámbitos en el mundo.

El capítulo XII se ocupa de la intervención de la horizonticidad en la empatía. La inclusión de la apercepción de la empatía es importante porque permite introducir las esferas de comunidad y de la historia, meramente presupuestas o anunciada hasta este punto. El capítulo describe una progresión que parte de la intersubjetividad meramente potencial que se abre con las implicaciones del horizonte interno de las cosas. A continuación analiza la intersubjetividad efectiva por medio de la apercepción empatizante, mediada por la parificación del cuerpo propio del otro, y a la que caracteriza como el protomodo de la experiencia del extraño. Un paso siguiente consiste en aclarar la manera como esta apercepción tiene su verificación bajo la forma de presentificaciones que la plenifican y que son susceptibles de configurar un sistema de apercepciones convergentes. Este análisis se expande cuando se toma en cuenta el horizonte de simultaneidad de los otros presentes y ausentes en grados de cercanía y lejanía, así como el horizonte de sucesión de contemporáneos y antecesores. En el ensamblaje de ambas dimensiones se constituyen la comunidad generativa familiar y las comunidades sociales, así como las formas de la cultura familiar y extraña que dan lugar a la historia. En este contexto el profesor Walton sale al cruce de las conocidas críticas a la noción husserliana de empatía como una simple duplicación o espejamiento del otro a partir de mí. Frente a estas interpretaciones señala que en realidad yo me constituyo como ser humano únicamente como consecuencia de captar otros yoes humanos o, en palabras del propio Husserl que nuestro autor hace suyas: "El otro es el primer hombre, no yo".⁴⁷ Más allá de la historicidad generativa y de la historia efectiva, un paso ulterior en la consideración de la empatía se refiere a la empatía en el modo del como-si imaginativo. Además de las apercepciones-como-si de hombres y animales, que tienen carácter empatizante, se presentan las apercepciones-como-si de los ámbitos del mundo inaccesibles a la experiencia, que son analogizantes porque no remiten a un cuerpo con el cual se pueda establecer una transferencia de sentido directa a partir de mi cuerpo propio. Sin embargo, la constatación de semejanzas permite establecer una analogía que va de lo conocido e intuitivamente constituido a lo desconocido, y que sigue una secuencia de pasos que se corresponde con la experiencia empatizante: indicación, inaccesibilidad, parifica-

⁴⁷ Hua XIV, 418; IH, p. 401.

ción, presentificación y modificación intencional.⁴⁸ De esa manera puedo obrar “como si tuviera alas temporales”⁴⁹ y constituir mundos anteriores a la conciencia que obran de base para los desarrollos de la paleontología, la geología y la astronomía. Por último, el capítulo aborda una cuestión central para esta investigación, a saber, el tránsito de la subjetividad egológica a la intersubjetividad desde el punto de vista de la trascendentalidad. Walton recurre al procedimiento de la doble reducción, que es una posibilidad esencial para las presentificaciones, para indicar el modo como la intersubjetividad puede ser incorporada al ámbito trascendental. Un apartado final se ocupa de la descripción de otros dos modos de la empatía, una protoempatía que subyace a la empatía objetivante, y una empatía social que la trasciende al adoptar las motivaciones del otro en un camino que conduce a la comunidad del amor.

El capítulo XIII retoma la cuestión de la fenomenología trascendental al hilo de algunas críticas que se han planteado en torno a ella y que se vinculan con la horizontalidad. En primer lugar, Walton discute algunas tesis de la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel que se refieren a la prioridad del lenguaje, a la argumentación como método de la fenomenología trascendental, al solipsismo, y a la sustitución del criterio de evidencia por el de consenso en la comunidad de comunicación. Las objeciones se enfrentan recurriendo al sentido prelingüístico que se asocia a la corporalidad y que fundamenta al significado del lenguaje, a la reflexión que desvela las implicaciones de los horizontes frente al argumento trascendental inspirado en Kant, a la intersubjetividad primigenia, y a la autorreferencialidad que se presenta en la experiencia antes que en la esfera conceptual. Luego se analizan algunas convergencias entre la fenomenología husserliana y heideggeriana de la mano del aparecer entendido como venir-a-la-presencia de lo presente y de la noción de una fenomenología de lo inaparente. Estas finas comparaciones arrojan luz adicional sobre las distinciones estructurales del horizonte efectuadas en los capítulos previos. Walton aborda también las críticas efectuadas por Heidegger tanto a la contraposición de sujeto y objeto, a la que éste interpreta como derivada de un estar-frente más originario, como al mundo como horizonte en favor de un ámbito previo a la horizontalidad. Lo mismo sucede con el carácter abismal del estado-de-oculto. De la mano ahora de Merleau-Ponty, el penúltimo apartado alude al paralelismo entre el presente viviente y el *Ereignis*, para ocuparse luego de la caracterización que hace el pensador francés del horizonte como un “nuevo tipo de ser”, que pone límite al análisis reflexivo en razón de una “reversibilidad” entre el cuerpo propio y el mundo. Esta reversibilidad desafía la concepción husserliana de la coexistencia armónica entre una

⁴⁸ IH, p. 410.

⁴⁹ Hua XV, 239 ss.; IH, p. 412.

multiplicidad de cosas al contraponerle una simultaneidad de lo imposible en un "mundo barroco" que exige el regreso a una percepción "bruta" o "salvaje". Nuestro autor responde a estas objeciones recurriendo al horizonte kinestésico en su dimensión de potencialidad práctica. La sección final comienza subrayando la relación circular entre la horizonticidad y la reflexión en referencia a las críticas tratadas a lo largo del capítulo. En una brillante síntesis, Walton afirma: "Los horizontes confieren a la reflexión fenomenológico-trascendental caracteres propios que no son tenidos en cuenta por otros tipos de filosofía trascendental. Y la reflexión pone de manifiesto la horizonticidad en términos que se descuidan en formas recientes de filosofía fenomenológica".⁵⁰ Una última consideración, que queda esbozada en unas pocas líneas y que requeriría una exposición más amplia, señala que la horizonticidad, en conjunción con las oposiciones estructurales que se analizaron a lo largo del libro, pone de relieve rasgos distintivos de la subjetividad trascendental. En referencia al par de opuestos unidad-multiplicidad, el sujeto se muestra como centro de manifestación. En relación con la potencialidad y la actualidad, es un centro de espontaneidad. La oposición vacío-plenitud permite caracterizarlo como centro de legitimación. El contraste entre inmediatez y mediatez lo exhibe como centro de explicitación. En conexión con la estructura de determinación, el sujeto es un centro de historización. Por último, la indeterminación lo convierte en un centro de teleología.

Robert Burton llamó a su monumental tratado *Anatomía de la melancolía*. Roberto Walton podría haber titulado la obra que aquí se reseña *Anatomía de la horizonticidad*. Hasta donde alcanza mi conocimiento, se trata en efecto de la obra más exhaustiva que se haya escrito sobre la cuestión, no sólo en lengua castellana sino en toda la tradición fenomenológica. Más allá de las menciones de Landgrebe o Levinas y del tratamiento esporádico o secundario de otros autores, cabe nombrar al reciente libro de S. Geniusas como el mayor antecedente específico en este tema.⁵¹ Aun tomando en cuenta que es el primer tomo de una trilogía, *Intencionalidad y horizonte* tiene una asombrosa completitud. Muestra con gran minuciosidad y claridad la multiplicidad de papeles que juegan los horizontes en las diversas instancias que

⁵⁰ IH, pp. 462-463.

⁵¹ Geniusas, Saulius, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Springer, Dordrecht, 2012. Cf. mi reseña en *Husserl Studies* 30 (2014), pp. 187-194.

componen la intencionalidad. Y lo hace en función de dos motivos centrales: su carácter transcendental y su sentido unitario, que se despliega a partir de una serie de oposiciones y del entramado que configuran. La horizonticidad se constata en la percepción y también en sus modificaciones, atraviesa la correlación estática entre acto y objeto y se sumerge en las profundidades genéticas del yo, del curso de conciencia y de los correlatos noemáticos, para emerger nuevamente en las estratificaciones de la intersubjetividad. Notables por su rigor y por las dificultades que ofrece el tema son los análisis en torno a los horizontes temporales en las dos dimensiones de la génesis egológica, así como la detallada explicitación de los horizontes inherentes a la corporalidad y a la empatía. En relación con esta última, Walton ilumina además algunos temas poco frecuentados por la exégesis, como la protoempatía o la constitución en el modo del como-si de los mundos anteriores a la conciencia, incluyendo los dinosaurios y los cuerpos astronómicos. Y los capítulos dedicados especialmente a examinar la estructura del horizonte (capítulo IV) y al horizonte universal de mundo (capítulos X y XI) integran una constelación de elementos, nociones y relaciones prácticamente desconocidos hasta el presente, con la excepción de algunos que analiza Geniusas y, desde luego, aquellos que el propio Walton ha expuesto ya en sus artículos y conferencias.

El libro posee en consecuencia un gran potencial de expansión y de profundización en múltiples direcciones. Hay, por otra parte, un rasgo central que quisiera destacar particularmente, y es el hecho de que la cuestión del horizonte, a diferencia de otras nociones husserlianas como el noema o el mundo de la vida, no se encuentra tratada en algún texto determinado, "canónico", por así decirlo, sino que se halla diseminada por todo el *corpus* husserliano. La presente obra es, por ende, el resultado de una vasta tarea reflexiva de lectura, de rastreo sistemático, de selección y elaboración, pero también de reconstrucción, incluso de construcción, de una trama de sentido densa y coherente. Una parte importante de los aspectos novedosos que presenta la investigación proviene de los manuscritos tardíos de Husserl, y todas las traducciones de fragmentos de estos textos han sido realizadas por el autor. Este dato es relevante porque el libro ha de contribuir también a incorporar y, previsiblemente, a fijar para el lenguaje técnico de la fenomenología en castellano, términos y expresiones que no habían sido traducidos con anterioridad. Por último, si bien no he podido consultar todavía la versión impresa, la edición electrónica preparada por la Editorial Aula de Humanidades de Bogotá y la Universidad de San Buenaventura de Cali está confeccionada de un modo muy cuidadoso. Consigno únicamente un pequeño desliz de orden tipográfico: en la página 349 se menciona dos veces la

expresión “substracción” en referencia a un pasaje tomado de un manuscrito⁵². El término que emplea Husserl en esa cita es “*Substruktion*”, es decir, “substrucción”.⁵³

En síntesis, *Intencionalidad y horizonte* es una obra largamente esperada que, con precisa y concisa maestría, colma un vacío profundo en la investigación fenomenológica, aporta claridad y distinción en temas oscuros o poco transitados, disuelve funestos malentendidos y propone nuevas tareas infinitas para los investigadores presentes y futuros.

⁵² Hua XXXIX, 305.

⁵³ Cf. Hua VI, 37, 130, 142, 232.