

**LA SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL
Y SUS HORIZONTES.
Dos libros de Roberto WALTON**

por Javier SAN MARTÍN

1.

Dos libros publicó el profesor argentino Roberto Walton a lo largo del año 1993, uno dedicado al estudio de temas sustanciales de la fenomenología de Husserl, *Husserl. Mundo, Conciencia y Temporalidad*, y el otro dedicado fundamentalmente a la investigación de la configuración que los temas abiertos por Husserl han adquirido en algunos de los filósofos más importantes del movimiento fenomenológico y que se titula *El fenómeno y sus configuraciones*. Ambos han aparecido en la Editorial Almagesto.

No es fácil resumir la riqueza de ambos libros, dado que los dos son recopilación de trabajos escritos todos ellos menos uno en la década de los ochenta, o incluso apurando más, la mayoría de ellos escritos entre los años 1984-88. Sólo dos de los trabajos son inéditos, uno sobre Patočka y otro sobre Waldenfels. El primer libro parece contener trabajos seleccionados con criterios temáticos mientras que el segundo parece ser un conjunto de comentarios sobre otros autores del movimiento fenomenológico. Sin embargo, esta división quedaría debilitada una vez que leemos el primer libro, pues en casi todos los ensayos se esfuerza o termina el Profesor Walton por comentar opiniones de importantes representantes de la fenomenología, hasta el punto de que algunos de los trabajos publicados en *El fenómeno y sus configuraciones* pueden ser pensados como una ampliación del enfoque elegido en el otro trabajo; así, la excelente presentación de la fenomenología de la historia de P. Ricoeur en el trabajo «El pensamiento de la historia en P. Ricoeur» encaja con el final de

«Husserl y el horizonte de la historia», que es el capítulo 5 de *Husserl. Mundo, Conciencia y Temporalidad*. También el capítulo 4 de este último libro está dedicado a la interpretación de Landgrebe sobre el carácter corporal de la subjetividad trascendental, del mismo modo que el capítulo 2 de ese mismo libro tiene como uno de sus temas principales comentar y responder desde la perspectiva de Husserl a las objeciones o propuestas de Ingarden y Zubiri. Por su parte, *El fenómeno y sus configuraciones*, aparentemente menos sistemático por tratar de otros autores, en realidad empieza con un trabajo de gran esfuerzo sistematizador, como es el artículo sobre «La oposición unidad-multiplicidad como hilo conductor para el análisis de la intencionalidad», que abre esa obra. Pero incluso posteriormente la mayor parte de los trabajos tienen como objetivo aclarar diversos puntos que en la fenomenología de Husserl están abiertos y que sus continuadores han intentado cerrar, ampliar de modos diversos o incluso superar. Por eso creo que, siendo válida una lectura separada de ambos libros, sus temas se prestan muy bien a una lectura cruzada de los mismos, en la que resalta el interés del Profesor Walton por precisar el carácter de la subjetividad trascendental como una subjetividad que sólo puede ser descrita si se la toma con la totalidad de sus horizontes. Por eso he titulado este comentario como “La subjetividad trascendental y sus horizontes”.

2.

Son varios los puntos que, partiendo de una lectura cruzada y de la dificultad de reflejarlos todos, me parecen relevantes. Aparentemente, al menos, y sin prejuzgar las intenciones del autor ni el acierto de mi interpretación, me parece que hay tres trabajos que están un poco más desgajados del resto, curiosamente los tres más alejados en el tiempo; el primero, el que proviene de una fecha tan temprana como 1970, en la que el autor no tenía más que 28 años, y en el que cabe destacar la claridad con la que se reivindica la importancia de la experiencia antepredicativa en Husserl. Ya en ese trabajo aparece la penetración sintética del Profesor Walton, pues utilizando

la división kantiana de la *Crítica de la razón pura* ordena perfectamente las teorías sobre el lenguaje de Cassirer, Urban y Husserl, según se ancle cada uno de ellos en la analítica (Cassirer), en la dialéctica (Urban) o en la estética trascendentales (Husserl). Desde la perspectiva de la fenomenología de Husserl llama la atención la claridad expositiva del número 3, que, por supuesto, gana considerablemente con el añadido sobre apofántica e intersubjetividad.

Pero cito este escrito en primer término, aunque su autor lo ha colocado al final, porque ya en ese número 3 está perfectamente delimitado el lugar de los horizontes en la percepción: «La experiencia de lo individual está gobernada por la visión no temática de un tipo empírico que se funda en la síntesis pasiva de diversas percepciones coincidentes que se asocian entre sí»¹. Esto constituye el horizonte interno de una cosa, que es una «determinabilidad indeterminada», que permite a los objetos dados «pasivamente en la percepción ser sustrato de una determinación, y luego, en el plano sintáctico, el sujeto de juicios predicativos» (HMCT, p. 188). Frente a este horizonte interno y cuya explicitación representa el segundo grado de captación de un objeto, —el primero es su simple intuición— está el horizonte externo, constituido por el «fondo de objetos copresentes» que rodean a los objetos y que constituyen las relaciones en que todo objeto está inmerso, configurando su adjetividad relativa. Así la sustantividad y adjetividad, que en el plano sintáctico se convierten en el sujeto y predicado de los juicios, llevan a los horizontes interno y externo de la experiencia.

También puede parecer un poco más alejado del núcleo fundamental de los dos libros el trabajo sobre Merleau-Ponty, del año 1981, «Sensibilidad, dialéctica y razón», aunque, teniendo en cuenta la profundidad con que su autor trata los diversos temas, puede ser tomado como una magnífica introducción al fenomenólogo francés.

Y en tercer lugar, también pudiera parecer, por lo menos a primera vista, un poco menos centrado en el tema básico el trabajo dedicado a Heidegger, de 1980, «Rasgos y ambigüedades del venir a

¹ Husserl. *Mundo, Conciencia y Temporalidad*, p. 187s.; En adelante HMCT.

presencia de lo presente», si bien en el número 10 de este trabajo ya se nos da una pauta de un procedimiento básico en los trabajos del Profesor Walton, el encontrar en Husserl antecedentes o desarrollos coincidentes con las tesis de sus continuadores o superadores. Así en este profundo trabajo sobre conceptos fundamentales de la descripción fenomenológica de Heidegger, más en concreto sobre lo que en Heidegger significa “ser mismo”, y cita de Heidegger: «Ser mismo—esto significa: venir a la presencia de lo presente (Anwesen des Anwesenden)»², se termina buscando en la teoría husserliana del horizonte los elementos correspondientes a los puntos básicos detectados por Heidegger; por eso dice: «A una buena parte de los rasgos del venir a la presencia corresponden descripciones de la fenomenología de Husserl, si bien ellas responden a un punto de vista distinto» (FC, p. 61). Esos elementos hay que buscarlos en el modo como Husserl ve la presencia ante el sujeto que percibe: a saber, como un núcleo de presencia original rodeado de horizontes, tanto desde una perspectiva espacial como desde una perspectiva temporal, en la que «El campo de presencia temporal tiene un doble horizonte» de retención y de protención. «Si se compara estas distinciones con las establecidas por Heidegger» (FC, p. 63), se puede establecer paralelismos entre los análisis de ambos. Me interesa resaltar hasta qué punto en estos trabajos echa mano el Profesor Walton de la noción de horizonte como un elemento clave de la aproximación a Husserl, bien para una comparación con Heidegger, bien para explorar la función o el lugar del lenguaje.

3.

Pues bien, yo creo que la noción de horizonte es la noción fundamental que recorre prácticamente la totalidad de los trabajos recogidos en sus dos libros. Ambos abren sus páginas con sendos trabajos de 1988, por tanto recientes, y en ambos la noción de

² *El fenómeno y sus configuraciones*, p. 39; en adelante FC.

horizonte resulta decisiva. Empecemos diciendo que los dos trabajos representan aportaciones sustanciales en el conjunto de los textos reunidos por el Profesor Walton; en los dos se hace patente la capacidad de síntesis de su autor y ambos son, en cierta medida, textos centrales, por lo que resumen tesis básicas de la interpretación de la fenomenología que representa el profesor argentino. Por eso están muy bien elegidos como antesala de cada uno de los libros, sin que eso obste a que también puedan y creo que deben ser leídos uno detrás del otro. En efecto, el que abre el libro, diríamos, más sistemático, y que se titula «El tema principal de la fenomenología de Husserl», supone un acercamiento a la fenomenología desde una perspectiva muy clara y útil, que sirve, primero, para enfocar la fenomenología con gran precisión; segundo, para exponer algunas tesis básicas de la interpretación del Profesor Walton; y tercero, para mostrar una vez más la relación que existe entre la fenomenología de Husserl y la de sus continuadores, que es un tema básico tanto en varios de los trabajos de este libro como en los del otro.

Empieza el Profesor Walton resaltando el tema que a decir del propio Husserl es el fundamental de la fenomenología, para lo que acude a esa nota autobiográfica del Husserl de *La crisis*, en la que éste señala que toda su vida no fue sino un estudio del Apriori de correlación: la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo, o el paralelismo entre nóema y nóesis. Para el autor «Toda la historia del movimiento fenomenológico se asocia con las vicisitudes de esta correlación que se prepara antes de Husserl y trasciende sus propias investigaciones» (HMCT, p. 10). El objetivo del trabajo es «delinear el surgimiento y enriquecimiento progresivo del esquema general *ego-cogitatio-cogitatum*». El primer trabajo del otro libro trata de aplicar el esquema uno-múltiple a los dos polos que aparecen en esa fórmula para ordenar las diversas direcciones de la fenomenología de Husserl en una totalidad coherente y armoniosa.

Pero me interesa subrayar dos notas que resalta el Profesor Walton, por un lado el carácter autónomo del ámbito trascendental, que sólo es descubierto por la reducción y epojé; mediante la epojé la fenomenología de Husserl puede «asignar a la correlación entre el

mundo y la conciencia el carácter de un ámbito que se cierra absolutamente sobre sí mismo» (HMCT, p. 12). Esto implica también «descubrir aquella efectividad que puede considerarse legitimada» (HMCT, p. 13). E inmediatamente sigue en el número 1.5 con el que a mí me parece tema decisivo de la mayor parte de los ensayos que comentamos: «el título *ego-cogitatio-cogitatum* no concierne solamente a un determinado acto sino a un horizonte de vivencias» (HMCT, p. 13). Este aspecto del horizonte es el decisivo para el Prof. Walton, pues es la conciencia de horizonte la que permite «justificar el carácter absolutamente autosuficiente de la correlación», o como dice un poco más adelante... «la conciencia resulta autónoma porque la validez de lo que ella pone queda determinada por sus propios medios, es decir, por una dictaminación de derecho que está motivada exclusivamente por las síntesis producidas en la esfera de las vivencias» (p. 14), por lo que sólo con la intencionalidad de horizonte «puede entrar en escena la filosofía fenomenológico-trascendental» (ib.)³. En adelante, los dos textos procurarán ante todo ampliar el sentido de los horizontes; en un caso, explicitar «las características que debe tener el yo trascendental para que puedan haber sido dado los pasos anteriores» (HMCT, p. 16), para poder haber deducido la intencionalidad de horizonte y el hecho de que la intencionalidad de horizonte no sea algo vacío sino que tenga una estructura de determinación. En el otro caso, en el primer ensayo de FC, para ordenar los diversos niveles de estudio de la fenomenología a partir de las diversas posibilidades que introduce la intencionalidad de horizonte.

El horizonte en el que vive la subjetividad muestra un predelineamiento, que «responde a la historia pasada de la conciencia»; de esa

³ Esta misma idea se repite en el texto que abre el otro libro: «Con la intencionalidad de horizonte entra en escena la fenomenología trascendental. Una vez que un acto se encuentra relacionado con otros es posible llevar a cabo una legitimación racional inmanente del conocimiento sin la admisión de presupuestos relativos a una realidad independiente» (FC, p. 14), y también sale en el ensayo publicado como número 2, que proviene de 1985; cf. HMCT, p. 42; antes, en p. 33, ya lo había dicho: «esta segunda noción [la conciencia de horizonte] —que ha posibilitado el acceso a la fenomenología trascendental—».

manera el yo deja de ser «un mero polo vacío» (HMCT, p. 15), para presentarse «como un sustrato de habitualidades». Ser este sustrato de habitualidades exige, en opinión de Roberto Walton, «relacionar el yo trascendental con una corporalidad» (p. 16). Incluso, el Profesor Walton va más allá, aportando precisas citas de Husserl, porque esta historia o esta habitualidad, para la que obviamente se requiere un cuerpo, y que investiga la fenomenología genética, «no se limita a una habitualidad adquirida en la vida del yo. Incluye también una habitualidad originaria que consiste en una “masa heredada” de impulsos o instintos que a la vez permiten una constitución primordial del mundo para mí y me enlazan con los otros yoes a través de un “ser-con (*Mit-sein*)”» (ib.), que constituye la protosubjetividad previa a toda «relación por medio de la endopatía». Pero el horizonte no sólo conlleva este carácter intersubjetivo, sino que esa intersubjetividad se sedimenta en una historia: «el yo trascendental tiene una historicidad que comprende no sólo su propia vida sino la de la intersubjetividad trascendental.

Tenemos, por tanto, que la noción de horizonte nos abre a una serie de dimensiones como dimensiones de la subjetividad trascendental, que son la temporalidad, la corporalidad, el carácter social y la historicidad. Los trabajos del Profesor Walton están dedicados a explorar desde diversas perspectivas precisamente esas dimensiones. Pero antes, en el texto en el que nos estamos centrando, aún va a tratar dos temas muy interesantes, primero (número 1.7.1), la nueva manera que, teniendo en cuenta los horizontes, surge «de considerar la relación entre el yo trascendental y el yo mundano o yo-hombre», pues frente a la postura de *Ideas*, donde aparece el yo hombre, o yo en cuanto unidad psicofísica, como un objeto constituido en el mundo, del que por tanto el yo trascendental parece no tener necesidad (HMCT, p. 16), «en los escritos de la década del 20 comienza a insinuarse un nuevo punto de vista cuyos resultados se advierten sobre todo en el tratamiento de la vía hacia la fenomenología trascendental a partir de la psicología en la *Krisis* (IIIB)» (HMCT, p. 16s.). Ahora, partiendo de la nueva tesis de Husserl de que la relación entre los dos yoes es de un «hermanamiento de la diferencia y la

identidad», yo en cuanto hombre, el yo natural, soy un sujeto trascendental que vive su vida trascendental en el anonimato. Mas eso no significa que una vez descubierta la trascendentalidad dejemos de ser seres humanos sino que, y cita una frase de Husserl, «como filósofo trascendental no he dejado por ello de ser hombre» (ib.). El yo trascendental no es entonces un núcleo en el yo humano sino «la potencialidad del abrirse paso a la trascendentalidad», que, en contrapartida, sólo puede ser encontrada en su contraparte mundana.

Ahora ya puede exponer el sentido tanto de la actitud natural como de la actitud trascendental, aunque los atribuye más a resultados de la exégesis husserliana que al propio Husserl. La actitud natural supone «el desconocimiento de la condición de origen o punto de referencia de todo sentido que cabe asignar a la subjetividad. Así, la actitud natural da por supuesto un mundo», que obviamente sólo por la subjetividad se puede tener, por tanto «encubre con un supuesto ontológico la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo»; la actitud trascendental implicará el «reconocimiento» de esa condición de origen «que cabe asignar a la subjetividad». Y en plan de aclaración, indica qué significa trascendental: «que todo objeto debe tener su manifestación y legitimación en la experiencia de la conciencia, y que, al margen de la correlación, no es posible una afirmación racional sobre objetos» (HMCT, p. 18).

Con todo esto se ve claramente hasta qué punto Walton une la noción de trascendental con la intencionalidad de horizonte. Pero es que en el trabajo sobre lo uno y lo múltiple también se termina reconociendo que es la intencionalidad de horizonte la que realmente constituye el elemento unificador: «la intencionalidad de horizonte ... constituye un elemento unificador de la estratificación porque, además de dar lugar a la intencionalidad anticipativa [la de la conciencia del futuro] y la intencionalidad remitente [la conciencia del pasado], está presente en las tres restantes oposiciones» (FC, p. 35), es decir, en la intencionalidad longitudinal y transversal, en el horizonte social y en la oposición que tan atinadamente establece R. Walton entre la intencionalidad referencial, que tiene como correlato un mundo realmente dado, y la intencionalidad refigurante, que tiene

como correlato el mundo de la ficción, del relato o de la narración histórica, ampliamente recreada con elementos imaginativos y que trata Ricoeur en su fenomenología hermenéutica. De esta manera vemos que la noción de horizonte está realmente en la base de los análisis de fenomenología de Husserl, en la brillante interpretación del Profesor Walton.

4.

No pretendo ni siquiera intentar resumir la riqueza de los trabajos del Profesor Walton. Sólo quiero señalar algunos caminos que siguen sus comentarios, seleccionando aquellos puntos que a mí más me interesan. En general, podríamos decir que la mayor parte de los trabajos tienen que ver con el estudio de diversas facetas de esos horizontes. Así el trabajo «Fenomenología y realidad» muy bien podría ser un ensayo de pensar desde la fenomenología la realidad como horizonte “referencial”, aunque el autor no utiliza esta palabra⁴, y para defender la autonomía de la correlación intencional, frente a la interpretación de Ingarden y de Zubiri —digno ejemplo de estudio de un español por un argentino, de modo más profundo de lo que se suele ver por nuestros pagos—, para quienes precisamente la noción de intencionalidad de horizonte constituiría «el punto de partida de una argumentación dirigida a restaurar frente al objeto meramente intencional un objeto autónomo en su ser o una estructura entitativa propia» (HMCT, p. 33).

El siguiente trabajo, «Génesis y anticipación en el horizonte temporal», explora la conciencia del tiempo, por tanto el horizonte temporal en sus diversas vertientes, siguiendo las indicaciones de un texto de Husserl ya tardío, (de 1931); en ese texto Husserl va más allá de sus primeras descripciones de la conciencia del tiempo, así tendríamos las diversas etapas de la conciencia del tiempo, primero

⁴ En FC, p. 30 se habla, como ya lo hemos indicado, de la «*intencionalidad referencial* en tanto conciencia del mundo efectivo que se confirma en la experiencia actual». De esa manera el mundo como horizonte de la subjetividad podría ser llamado un “horizonte referencial”.

«un curso de vivencias sin yo, la posterior aparición de yo como polo de este curso, la sustentación de la estructura egológica en un fluir primigenio y pasivo, y la intencionalidad instintiva que orientaría primordialmente el fluir» (HMCT, p. 72).

Casi de la misma época que el último ensayo citado es el siguiente, que debe ser entendido como una ampliación y complemento del anterior, porque en él explora el Profesor Walton no sólo la corporalidad, sino la relación que el movimiento propio tiene con la génesis de la temporalidad, en un enfoque sumamente sugestivo e interesante en la fenomenología, pues por lo general no se ha solido conectar el movimiento corporal con la génesis de la conciencia temporal, ya que el propio Husserl centra sus análisis del tiempo en objetos que podríamos llamar incorpóreos como son los sonidos. En este trabajo se ocupa Roberto Walton de las consecuencias que la interpretación de Landgrebe, centrada en la corporalidad, «tiene para la conciencia del tiempo cuyo origen se encuentra en el movimiento del cuerpo propio» (HMCT, p. 99). Walton no se pronuncia respecto a la postura de Landgrebe, quien «orienta su interpretación a establecer que el cuerpo propio no sólo tiene una dimensión constituida sino que es un estrato de la subjetividad que ejerce funciones constituyentes» (HMCT, 101).

El cuerpo propio es así “una dimensión profunda” de la subjetividad, como había dicho ya antes (cf. HMCT, p. 18). Las cinestesis serían «como las nósis de la percepción» (p. 104), tesis, que, como cita Walton en la nota 7, no tendría, según Iso Kern, ningún respaldo textual en Husserl. Este saber o percatarse «que se da a una con las cinestesis... no es el de la subjetividad reflexionante sino que reside en la inherencia del cuerpo propio en la subjetividad trascendental» (HMCT, p. 115), con lo cual tenemos un ensayo de interpretación de la relación entre la conciencia directa, la «captación prerreflexiva de sí» y la reflexión. Tanto esa captación prerreflexiva como la reflexión son operaciones ejecutadas por uno mismo, de manera que no pueden observarse como un hecho en el mundo (HMCT, p. 116). La certeza práctica de esta conciencia directa de sí mismo como poder de movimiento es la base de la certeza reflexiva. Pero no sólo eso,

también es el movimiento cinestésico la condición para la síntesis temporal: «A la necesidad de las impresiones para que haya operaciones constituyentes del tiempo, Landgrebe añade la tesis de que sin cinestesis no se dan impresiones. La inmediatez y simplicidad asignadas a lo que se presenta impresionalmente como extraño al yo deben ser rechazadas en vista de la relación de motivación entre hyle y movimiento, la adaptación del dato al campo sensible correlativo de un sistema cinestésico, y la crítica a la distinción entre lo interior y lo exterior» (HMCT, p. 121).

Pero el cuerpo propio como dimensión básica de la subjetividad no sólo funda la síntesis temporal, también funda una pretemporalización que «se despliega en el plano de una protosubjetividad a la que se debe la primigenia institución de la coexistencia» (HMCT, p. 122); Husserl liga esta situación que ocurre en la esfera primordial, básicamente un sistema de impulsos, «con el “impulso intersubjetivo” y más específicamente el “impulso hacia el otro sexo” en el cual — cita a Husserl— “reside la referencialidad a otro en tanto otro y a su impulso correlativo”» (HMCT, p. 123). Tendríamos, pues, según Husserl, aunque lo plantea en plan interrogativo, «una intencionalidad impulsiva universal que constituye unitariamente cada presente primigenio como temporalización permanente y de un modo concreto sigue impulsando de presente en presente...» (de Husserl Hua. XV, 595; en Walton, HMCT, p. 123). En opinión de Landgrebe, todo eso autoriza a decir que «las funciones corporales no sólo enlazan con la naturaleza y posibilitan una experiencia primordial de ella anterior a la percepción sensible, sino que confieren una dimensión intersubjetiva al curso de la experiencia que se centra en el “ahí”» (ib.).

Desde todas estas perspectivas no tiene mucho sentido, en opinión de Landgrebe, seguir diciendo que el mundo es tan presuntivo como cualquier otra cosa. Aquí ve Roberto Walton «divergencias» entre Husserl y Landgrebe, pues para éste «la conciencia de horizonte significa que el mundo en tanto horizonte universal está implicado en la certeza apodíctica del “yo soy”, en una tesis que no es ajena a Merleau-Ponty cuando sostiene que la evidencia del mundo no es

menos válida que la evidencia del cogito» (HMCT, p. 127), aunque también termina por mostrar Walton las anotaciones críticas que Landgrebe hace a Merleau-Ponty, al insistir en la espontaneidad como una instancia «en virtud de la cual se ejerce la libertad en el mundo», por lo que implica a su vez «una libertad con respecto al mundo». En el punto de la presuntividad del mundo, quizás hubiera sido necesaria alguna matización a Landgrebe, para relativizar la contraposición, pues el carácter presuntivo del mundo, con aquella hipotética aniquilación de la que Husserl habla tantas veces, ¿no es en Husserl siempre un *recurso pretrascendental*, es decir, un recurso para fundamentar, o mejor, motivar el acceso a la subjetividad trascendental? Las consideraciones de Husserl sobre la locura, como un episodio de la subjetividad mundana, así lo indicarían.

Con estas consideraciones ha expuesto el Profesor Walton el alcance que en la fenomenología, tal como es vista por un discípulo tan cercano a Husserl como Landgrebe, tiene el horizonte corporal, la inherencia del cuerpo propio en la subjetividad trascendental, que parece ser una implicación necesaria de la fenomenología de la percepción y de otras muchas tesis ampliamente expuestas por el Husserl de Friburgo.

5.

Y ya sólo le queda al Profesor Walton el horizonte de la historicidad, lo que acomete en el ensayo siguiente, «Husserl y el horizonte de la historia», que proviene también del mismo año que los dos trabajos que abren ambos libros, es decir, de 1988. Parte R. Walton de una serie de nociones que han ido saliendo en otros ensayos, en primer lugar el tema de la fenomenología, «la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo» (HMCT, p. 130). Segundo, que esta correlación está determinada «de un modo variable por habitualidades en el polo subjetivo de la intencionalidad, y por un horizonte de familiaridad que organiza el mundo de una manera típica en el polo objetivo» (HMCT, p. 131). La descripción de un objeto, para ser completa, implica la descripción de la historia de su

génesis, lo que en la fenomenología es el análisis genético. Tercero, la formación de sentido responsable de lo anterior no es sólo individual sino colectiva, intersubjetiva. Las colectividades de las que dependen esas formaciones de sentido son muy diversas, de manera que hay actos sociales elementales y otros mucho más complejos, por lo que «hay una gradación en este “horizonte comunitario”» (HMCT, p. 133). A las colectividades de orden superior «corresponden habitualidades sociales como resultado de la sedimentación de los actos sociales. Aparece aquí una noción fundamental en la caracterización husserliana de la historia».

Aquí engarza el Profesor Walton el mundo de la vida, pues «al tomar en consideración la intersubjetividad trascendental nos encontramos con la noción de mundo de la vida», que es un mundo de seres humanos que viven en colectividad y que engloba las metas prácticas y teóricas de la colectividad, si bien también las antecede. En cuanto lugar de sedimentación de los fines y metas, el mundo de la vida de toda colectividad trasciende a todo presente hacia el pasado y hacia el futuro. Y como cada pueblo o cada colectividad ha tenido o podido tener metas y fines distintos, dependientes obviamente de sus circunstancias de todo tipo, cada pueblo o momento tiene su mundo; por eso el mundo de la vida es el tema de los historiadores, quienes tienen como tarea reconstruir esos diversos mundos. Para esa reconstrucción tienen que partir de u operar con el concepto de interés, de manera que reconstruir un mundo es fundamentalmente reconstruir el conjunto de intereses por los que actúa una colectividad en un momento histórico. Estos intereses pertenecen a diversos planos, desde los intereses concretos más inmediatos, «los intereses de la cotidianidad» (HMCT, p. 136), hasta los intereses vitales; o los intereses individuales y el interés general. Cada tipo de intereses lleva un conocimiento diverso. Así el interés general «requiere un conocimiento de la organización estatal dentro de la cual los individuos viven y por ende lleva al saber histórico sin que éste sea en principio un conocimiento científico que responda a un interés teórico» (HMCT, p. 137), por eso decía Husserl que el

Estado era «el primer tema del modo universal de escribir la historia».

Sobre esta «triple articulación del mundo de la vida», es decir, los intereses cotidianos, los vitales y los generales, hay que fijar la diferencia entre el mundo familiar y el mundo extraño. Aquél no es un mundo cerrado, sino que tiene «una apertura que hace posible su desarrollo y ampliación», porque está rodeado de horizontes inexplorados, que uno puede abrir o explorar en virtud de sucesos ocasionales o sencillamente «como consecuencia de un propósito expreso en la investigación histórica», de manera que en la investigación histórica se llega a comprender «al otro como sujeto de su mundo familiar». Entre mi mundo familiar y el reconstruido no hay identidad, pero tampoco pueden ser totalmente extraños: «sin un núcleo de familiaridad no podría ser siquiera aprehendido como extraño» (HMCT, p. 139)⁵. Este conocimiento no deja, por otro lado, indiferente a mi propio mundo, sino que lo enriquece, con lo que la investigación histórica “refluye” en el mundo de la vida del investigador, lo que es válido en general para toda ciencia.

Precisamente este tema es abordado por el Profesor Walton para señalar el carácter necesariamentne histórico del mundo de la vida, sobre todo del nuestro, en un momento de la historia en el que la ciencia es tan potente que no cesa de crear artefactos y teorías que se incorporan —es decir, que refluyen, *einströmen*—, de pleno en el mundo ordinario más familiar. Con lo que el mundo de la vida no es sólo suelo fundante de las construcciones de la ciencia, lo que

⁵ Como expone R. Walton en el último ensayo, sobre Waldenfels, del libro FC, nuestro mundo de la vida tendría, según Waldenfels, un excedente de posibilidades que «es lo que permite una comprensión de otros mundos de la vida u órdenes sin sacrificar el “polimorfismo”, es decir, sin olvidar que cada orden es sólo uno entre diferentes órdenes posibles». Este excedente de posibilidades inherente al mundo de la vida, que sería una especie de dimensión de lo extraordinario, remite o aclara el ser bruto o salvaje de Merleau-Ponty. Cf. FC, p. 149. El Profesor Walton se muestra crítico con Waldenfels, en el sentido de que en Husserl se darían anticipaciones «de la instancia previa que ha sido asociada por Waldenfels con la dimensión de lo extraordinario» (FC, p. 166). Y termina diciendo que a Husserl no ha sido ajena «la idea de una instancia que permanece al margen de, y alimenta, cualquier diferenciación de mundos particulares» (FC, p. 167).

Husserl analiza ampliamente en *La crisis*, sino que el mundo de la vida incluye esas construcciones «en su universalidad concreta por medio de la sedimentación con la consiguiente transformación histórica de su condición de base»; por eso «En tanto fundamento de la ciencia el mundo de la vida no es el simple mundo de la percepción que se mantiene inalterado» (HMCT, p. 141), sino que es «un suelo que se desarrolla históricamente» (p. 142).

Pero ¿qué es en realidad esta historia? El siguiente número está dedicado a ella, y lo hace fundamentalmente comentando el famoso texto que Husserl escribió sobre el origen de la geometría. La historia, en primer término, es una dimensión de la vida humana. No usa mucho el Profesor Walton esta expresión. Que yo recuerde, la he encontrado también en relación con la corporalidad (cf. HMCT, pp. 18 y 101 y FC, p. 154)) y con la intersubjetividad (cf. HMCT, p. 123). Personalmente me inclino a pensar que los horizontes de la subjetividad son sus dimensiones. La historicidad es una de las dimensiones de la vida humana. Segundo, el ejemplo que pone Husserl, el origen de la geometría, es especialmente idóneo para mostrar la incapacidad de la *historia de hechos*, pues en ese caso «permite poner de manifiesto cuestiones que escapan a la indagación histórica habitual» (p. 143).

Tercero, nos dice el Profesor Walton que «El movimiento de institución, sedimentación y reactivación y transformación de sentidos configura el *a priori* estructural de la historia» y cita la frase de Hua. 380, lín. 38: «Este es el *a priori* histórico concreto...». Parece que el Profesor Walton define entonces el *apriori* histórico con la definición que Husserl ha dado de la historia en esa misma página, línea 19-21: «La historia no es de entrada sino el movimiento vivo... de la formación del sentido y de su sedimentación», con lo que tendríamos que preguntar si la historia es el *apriori* de la historia. Yo haría una ligera sugerencia interpretativa; la definición husserliana de la historia se referiría a la definición formal de la historia, mientras que el *apriori* de la historia abarcaría al conjunto de condiciones de posibilidad de la historia, entre las que también está el movimiento vivo que define formalmente la historia, más en concreto, ese

«gewaltige strukturelle Apriori», potente apriori estructural, (lín. 31) al que luego parece referirse Husserl con la palabra “wesensallgemeine Struktur”, la estructura esencial general, y tomada en su totalidad, el tiempo histórico concreto. La estructura general esencial viene aclarada en la nota: esa estructura no sólo es la estructura superficial en la que los seres humanos ya viven, es decir, en una estructura esencial histórico-social, sino también las estructuras más profundas «que revelan historicidades internas de las personas concernidas». Husserl habla aquí de *innere Geschichlichkeiten*.

En cuarto lugar, hay por tanto una «historia interior», que hay que poner al descubierto más allá de los hechos históricos del historiador. En *El origen de la geometría* Husserl analiza la geometría, tratando de poner de manifiesto esa historia interior, pero en el § 15 de *La crisis* analiza la historia de la filosofía, ofreciendo un elenco de conceptos básicos para esa historia (hay que entender *Historie*) interna de formaciones culturales como la filosofía. Ahí se ve claramente que existe una «“historia intencional”, (Fink), es decir, un desenvolvimiento en que una intención vacía primariamente instaurada alcanza plenificaciones en momentos ulteriores» (HMCT, p. 147). La instauración primaria es lo que Husserl llama la *Urstiftung*. El cumplimiento en el futuro es la *Endstiftung*; la reactivación del sentido la *Nachstiftung*, conceptos todos ellos de esa historia intencional.

Ahora bien, y sería la quinta nota fundamental de esta “fenomenología de la historia” que nos presenta el Profesor Walton : «El movimiento de institución, sedimentación y reactivación caracteriza, según Husserl, a todos los hechos culturales aun cuando no se encuentren orientados teleológicamente por ideas como la ciencia y la filosofía» (ib.). Una vez citadas estas cinco notas, hay que pasar a la fenomenología de la historia como filosofía epocal: «señalar, asimismo, los tres niveles en la historicidad puestos de relieve por el fundador de la fenomenología: el de las comunidades prefilosóficas.; el de la cultura filosófica y científica orientada a objetos ideales...; y el de la transformación de la filosofía en fenomenología cuando la

humanidad toma conciencia de la razón que es immanente a ella y se deja guiar conscientemente por fines racionales».

Para terminar el número, alude Roberto Walton a las objeciones tanto de Ricoeur como de Waldenfels, pero no le parecen decisivas, porque Husserl no mantiene una determinación teleológica de la historia sino como una tarea que depende de nosotros: «el despliegue racional como sentido de la historia depende de la toma de posición de cada yo que se pronuncia en su favor, y, por consiguiente, del comportamiento práctico de la comunidad intermonádica». Y también le parecen válidas las razones que invitan a trascender la historicidad concreta para poner de manifiesto los momentos de la historicidad, la institución, sedimentación y reactivación que se da en todo hecho humano histórico. Las últimas páginas del libro *El fenómeno y sus configuraciones* están precisamente dedicadas, después de exponer algunas de las tesis defendidas por el Profesor Waldenfels, a mostrar hasta qué punto detrás de los órdenes diversos, de los mundos particulares diversos que la historia atestigua, se puede atestiguar también un mundo «unitariamente estructurado» (FC, p. 164). Pues bien, «la condición de horizonte inherente al mundo no sólo permite una estructuración unitaria a través de los rasgos fundamentales de la horizonticidad sino que también ofrece un trasfondo sobre el cual se destaca todo orden al que pueden estar sujetos los fenómenos» (FC, p. 164).

Hasta ahora nos han salido una serie de conceptos claves en la fenomenología de la historia; pero aún nos queda otro muy importante, el de la historia trascendental, porque «la historia de las formaciones de sentido —en tanto historia interior de los meros hechos— remite a un dar sentido correlativo», es decir, a una historia de la subjetividad, y más en concreto, a una historia trascendental de la intersubjetividad» (HCMT, p. 152). Esta historia obviamente se basa en la historicidad interna (en el sentido de *Geschichtlichkeit*) de cada sujeto. Pero el hecho mismo de que cada sujeto se encuentre en una dimensión sociocultural ya dada hace que, si bien él debe reasumir la cultura, rehacerla al nivel que sea, por lo que es un punto de partida absoluto, también «Husserl afirma el carácter absoluto de

la historia»; por eso «La historia es el *factum* del ser absoluto porque las subjetividades se encuentran en ella como en un lugar al que no pueden substraerse» (HMCT, p. 155). Así se da, como comenta Landgrebe, al que acude Walton, ese ingreso de los otros en la historicidad interna (creo que en sentido de *Geschichtlichkeit*), y que, por otra parte, se puede seguir desde las habitualidades instintivas, que ya nos han salido antes, y «que conciernen a la vez a un proto-yo y a una protointersubjetividad, en virtud de la cual la experiencia del otro tiene lugar primariamente a través de un impulso instintivo» (HMCT, p. 155), de manera que la historia de cada uno está también determinada por la herencia que contiene sedimentada.

Naturalmente, por encima de estas formas preliminares de comunidad existen otras que dependen ya de actos sociales y que desarrollan también sus habitualidades estrictamente sociales, que pertenecen más que a cada individuo a la comunidad. Como nacemos dentro de estas habitualidades sociales, «el yo se encuentra en medio de una historia colectiva y participa de las tradiciones» (HMCT, p. 157). Por todo esto, «nuestra conciencia del mundo esta mediada por una génesis que trasciende la experiencia de cada uno», remitiendo a «una vida trascendental sedimentada», que es en definitiva el devenir de la humanidad misma. Y si bien Husserl no ha terminado de desarrollar todos estos puntos, su programa de filosofía genética lleva realmente a ellos.

Pero no termina ahí la exposición de Walton. Diríamos que la fenomenología de la historia ha considerado hasta ahora el lado del sujeto, después de hacer en los primeros números un planteamiento general. Ahora se centra en el lado del objeto: la fenomenología trascendental «también procura ir más allá de la historicidad mediante la determinación de un *a priori* del mundo de la vida y un *a priori de la historia*», con lo que da las orientaciones para la superación del relativismo. El mundo de la vida muestra unos invariantes, más allá del invariante formal de la historia, pues la misma intencionalidad, la forma en que se nos da el mundo en relación a nuestra corporalidad, —tema especialmente destacado, como ya sabemos por Landgrebe—, la estructura temporal de la

conciencia, «En suma: una serie de elementos mínimos esenciales —horizonte, espacio, tiempo, evento, objeto— son inherentes a la estructura del mundo del cual se tiene experiencia» (HMCT, p. 161). Todos los mundos de la vida participan o están montados sobre esos mínimos esenciales. Estos mínimos son imprescindibles para garantizar la comunicabilidad de los diversos mundos tanto en relación a la participación de uno mismo en diversos mundos como a la posibilidad de pasar de un mundo de la vida a otro. Todos los diferentes mundos de la vida están en el mismo horizonte común, que hace que todos ellos sean realmente —y acude a Mohanty— perspectivas diversas de un mismo mundo.

Y termina ya el largo, denso y bien estructurado ensayo, aludiendo a la continuación que E. Ströker hace de las propuestas husserlianas de cara a complementarlas exponiendo los requisitos para pasar del tiempo de la conciencia a un tiempo histórico; y con una referencia a Ricoeur, muy breve por cuanto es el tema del ensayo publicado en el otro libro «El pensamiento de la historia en Paul Ricoeur», donde se expone en qué sentido continua Ricoeur a Husserl: el filósofo francés «se pregunta por la intencionalidad del conocimiento histórico del mismo modo que Husserl indagaba la intencionalidad de la ciencia físico-matemática» (HMCT, p. 168), y si detrás de ésta está el mundo de la percepción, con sus figuras perceptivas, detrás del conocimiento histórico está el mundo de la vida con sus intereses concretos y con la acción narrativa que reconfigura nuestro mundo.

6.

Una vez que ha explorado los horizontes fundamentales de la subjetividad, el ya mencionado ensayo sobre «El lenguaje y lo trascendental» cierra el libro. Independientemente de que por haber sido escrito hace ya veinticinco años quizás no aborda la problemática más fenomenológica de los ensayos escritos en la última década, el hecho de que lo haya publicado como cierre vendría a indicar que el lenguaje representa la elevación a sintaxis y categorización de la

densa vida de la experiencia de una subjetividad inserta en una urdimbre de horizontes. El libro ha explorado estos horizontes. El lenguaje los eleva a sintaxis y categoría. Es cierto que Husserl explora el lenguaje fundamentalmente en relación con la experiencia antepredicativa de carácter más sencillo; pero todo horizonte es en ese sentido experiencia antepredicativa. Las dimensiones horizontales de la vida humana son la carne del lenguaje, la sustancia a la que siempre se refiere el lenguaje. Obviamente, el trabajo del Profesor Walton no desarrolla estos aspectos, pero la posición de cierre del trabajo apoyaría tal vez una interpretación de ese tenor.

Con esto creo que habré logrado dar una visión amplia de dos libros, que en gran medida representan la reflexión y el quehacer filosófico de muchos años del profesor argentino, que en ellos muestra fehacientemente la seriedad, rigurosidad y penetración con la que ha abordado la fenomenología en sus variadas manifestaciones. Desde estas aportaciones de Roberto Walton se ve claramente que la fenomenología en español se mueve en un nivel perfectamente equiparable, si no superior, al existente en los otros idiomas usuales en la filosofía europea y americana. Sólo nos faltaría que nuestros mundos filosóficos estuvieran más atentos a lo que se hace en nuestro idioma, no por ningún chovinismo lingüístico, sino sencillamente porque leyendo estos trabajos se obtiene una extraordinaria formación en los temas más arduos y difíciles del movimiento fenomenológico.