

## NIVELES Y DIMENSIONES EN LA EXPLICITACIÓN HUSSERLIANA DEL HORIZONTE HISTÓRICO

Roberto J. Walton\*

**SÍNTESE** - Em seu escrito "A origem da geometria", Husserl trata do horizonte, da história cuja estrutura deve ser investigada metódicamente. "A explicitação do horizonte, que percorremos, não deve permanecer apenas num discurso vago e superficial, mas deve alcançar um tipo de cientificidade" (HUA VI, 383; cf. 376). Para captar a índole peculiar do horizonte histórico deve-se levar em conta primeiramente o conceito de "pré-darse" (*Vorgegebenheit*). Uma dupla interpretação deste conceito permite que Husserl examine a história como possibilidade e a história como efetividade. Isto significa que, através das múltiplas realidades que a história nos oferece sejam condições de possibilidade para que possamos ter um horizonte histórico. Além disso, uma relação com a possibilidade tanto quanto com a efetividade, é possível traçar duas distinções ulteriores. Assim, pode-se distinguir quatro níveis diferentes da interpretação da história: 1) o nível das condições de possibilidade, isto é, da implicação dos outros, o tempo e o mundo; 2) o nível das condições prévias para a efetivação, isto é, da "protogeratividade", a tradicionalização e a terra; 3) o nível da efetividade da história, isto é, de uma forma de geração, uma tradição e um território e 4) o nível da generatividade espiritual racional, de "uma" tradição e da representação de "um" mundo. O caminho da investigação

**RESUMO** - En su escrito "El origen de la geometría", Husserl escribe sobre el horizonte de la historia, cuya estructura debe ser investigada metódicamente: "La explicitación del horizonte, a la que recurrimos, no debe permanecer en un discurso vago y superficial, sino que debe ella misma alcanzar un tipo de cientificidad" (Hua VI, 383; cf. 376). A fin de captar la índole peculiar del horizonte histórico, se debe tener en cuenta en primer lugar el concepto de predarse (*Vorgegebenheit*). Una doble interpretación de este concepto permite a Husserl examinar la historia como posibilidad y la historia como efectividad. Lo cual significa que, a través de las múltiples realidades que la historia nos pone de manifiesto pasan condiciones de posibilidad para que podamos tener un horizonte histórico. Además, en relación tanto con la posibilidad como con la efectividad, es posible trazar dos distinciones ulteriores. Así, se pueden distinguir cuatro niveles diferentes de la interpretación de la historia: 1) el nivel de las condiciones de posibilidad, esto es, de la implicación de los otros, el tiempo y el mundo; 2) el nivel de las condiciones previas para la efectivización, esto es, de la protogeratividad, la tradicionalización y la tierra; 3) el nivel de la efectividad de la historia, esto es, de una forma de la generatividad, una tradición y un territorio; y 4) el nivel de la genera-

\* Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> La sigla corresponde, con indicación de volumen y página, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke - Husserliana*, vols. I-XXX, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff), 1950-1996. Los manuscritos son citados de acuerdo con la transcripción del Archivo Husserl. Expreso al Director del Archivo Husserl de Lovaina, Prof. Dr. Rudolf Bernet, mi agradecimiento por la autorización para citar manuscritos inéditos de Husserl.

husserliana segue este escalonamento e clareia cada nivel segundo três dimensões. De acordo com este esquema tentaremos, nas considerações a seguir, desenvolver a explicitação husserliana do horizonte histórico.

tividad espiritual racional, de “la” tradición y de la representación de “un” mundo. El camino de la investigación husserliana sigue este escalonamiento y aclara cada nivel según tres dimensiones. De acuerdo con este esquema intentaremos en las siguientes consideraciones desarrollar la explicitación husserliana del horizonte histórico.

## 1 Modos del predarse

1.1. En primer lugar, ocupa un lugar muy significativo la diferencia entre dos modos del predarse en el Manuscrito A VII 11 (1932). La “estructura del predarse en el primer sentido” abarca un estilo familiar de constitución del mundo con una determinación solamente limitada del proceso histórico en relación con el desarrollo de la vida individual desde la infancia y el desarrollo elemental de la vida intersubjetiva. Remite a elementos en la estructura de mi vida, de los otros y del mundo, mientras que el predarse en el segundo sentido remite a adquisiciones en el desarrollo de estos elementos. Husserl subraya que la palabra “posibilidad” es ambigua, ya que puede ser “un título para un espacio de juego disyuntivo predelineado” o “un título para una multiplicidad abierta de posibilidades” (Ms A VII 11, 4b). Al segundo título se une el sentido secundario de la indeterminación como un tipo de permanecer abierto o de ser no decidido, que es determinable según “modos y niveles de la historicidad (*Weisen und Stufen der Historizität*)” (Ms B I, 16, Tr. 12). Aquí Husserl pone en claro que la estructura del predarse en el primer sentido solo es pensable como una forma estructural abstracta. En este sentido Husserl habla de “protohistoricidad” (*Urhistorizität*) (Ms A VII 11, 3b) y plantea el problema de una estructura predada del desarrollo:

“Tengo el mundo con un horizonte abierto, pero como el mundo que es para mí a partir de mi vida. A partir de mi vida tiene él (en conexión con los otros), tiene el mundo una estructura del predarse, y él fue en mi infancia uno distinto de ahora y se transforma constantemente como una determinada estructura del predarse. [...] A esto es inherente que en la conexión de la experiencia progresiva de cada uno y de cada humanidad comunalizada se produce por medio de un *tradicionar* (*Tradieren*) ante todo unilateral y luego recíproco un predarse progresivamente unitario, más rico, más ampliado [...]” (ib. 3ab).

Husserl expresa este enriquecimiento con el concepto de “segunda horizontalidad” (ib. 4b), que no delimita un espacio de juego disyuntivo predelineado. No sabemos nada de antemano respecto de este segundo modo de predarse. Así, Husserl se refiere a un concepto más estrecho y más amplio del predarse, y añade que la estructura del predarse en el primer sentido tiene un “ulterior horizonte transformado que solo se muestra en el desarrollo histórico de hecho” (ib. 4a). El segundo nivel del predarse da cuenta de las repetidas alteraciones que no pueden ser construidas de antemano. En este caso el mundo no solo es relativo al sujeto

singular que lo experiencia sino también relativo a un entramado diferenciado de sujetos. Se debe señalar aquí que no sólo entran en cuenta los posibles caminos del desarrollo y la transmisión, sino también todos los desarrollos efectivos.

1.2. Este distingo entre un concepto estrecho y un concepto amplio de predarse se debe poner en paralelo con una diferenciación expuesta en la *Via. Meditación cartesiana*. Fink contrapone un predarse que no proviene de la experiencia a un predarse que es referible retrospectivamente a una institución originaria. Un puro horizonte del predarse debe separarse de la cognoscibilidad acerca del mundo sedimentado en habitualidades. Esto significa que un estilo ya acabado y perfecto antecede a toda experiencia. Puesto que todo devenir en el mundo acontece en coincidencia con este estilo y la experiencia del mundo se desenvuelve correlativamente en un estilo aperceptivo que corresponde a este estilo de ser, Fink puede afirmar: "El predarse del mundo como perfectividad del estilo del mundo es un índice de una determinada historicidad, [...]" (*HuaDok II 2, 97*).<sup>2</sup> Así, disponemos de un conocimiento previo del estilo de ser del mundo, que se muestra según los dos lados de los puros horizontes de posibilidades y del predarse habitual del mundo y que se ha de analizar según tres modos de precognoscibilidad: el predarse de los objetos para el sujeto humano, el predarse del sujeto humano para sí mismo y el predarse de los horizontes temporales.

Hay una comprensión previa de la articulación fundamental y típica no solo de todo el mundo objetivo sino también de los actos, habitualidades, estados de ánimo, etc. Pero este segundo modo de predarse no se limita a los conocimientos inmediatos, alcanzables por medio de la reflexión. Abarca también "todos los modos de transmisión de experiencias, en los cuales nos apoderamos de un saber experiencial sobre nosotros [...]" (*ib.* 207). Tenemos una comprensión previa en el modo del horizonte de las dimensiones del conocimiento mediato alcanzable por medio de los otros: "Antes de toda efectivización y plenificación fáctica son ya predadas las dimensiones a partir de las cuales una experiencia extraña puede ser transmitida y en las cuales yo puedo enviar mis vigencias de ser mediatas, en un estilo general de conocimiento del mundo" (*ib.* 99). Estas dimensiones de la transmisión de la experiencia extraña significan dos cosas. Por un lado, se da un conocimiento previo de los posibles caminos o vías de transmisión, esto es, de las formas de acceso por medio de las cuales recibimos esta experiencia surgida de los otros. Estos caminos de la transmisión corresponden a los otros presentes, los otros ausentes en el horizonte de la simultaneidad y los otros en el horizonte de la sucesión. Por otro lado, se da el predarse de la experiencia mediata en cuanto tal, esto es, de aquello que recibimos por estas vías. Si hay un predarse en relación con la última vía mencionada, el predarse no se limita al mundo presente. Así, el mundo nos es predado en la medida en que la mediación de los otros lo extiende más allá del presente, y, en consecuencia, abarca la existencia del mundo antes de mi nacimiento y después de mi muerte. Con otras palabras: el predarse se refiere no solo al "qué" de lo transmitido sino tam-

<sup>2</sup> La sigla corresponde, con indicación de volumen y página, a Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation, Husserliana-Dokumente II, Doedrecht / Breston / London, Kluwer Academic Publishers, 1988.*

bién al 'cómo' de la transmisión. No se trata de un conocimiento determinado, fácticamente transmitido, sino de un conocimiento de los marcos predados para todos los conocimientos transmitidos. Esto significa que "el contexto total estructural de la existencia humana" nos es previamente dado: "El sujeto es predado a sí mismo como hombre en el mundo, entre el nacimiento y la muerte, existiendo en comunidad con los otros, en medio de una naturaleza sobreponderosa, etc." (ib. 208). Que la comprensión del mundo predado encierre una comprensión del ser del mundo antes de mi nacimiento y después de mi muerte constituye para Fink la razón por la cual las experiencias históricas presuponen "el horizonte del predarse de la 'historicidad'" (ib. 101).

El predarse de la experiencia externa y el predarse de la autoexperiencia constituyen el predarse del mundo. La vinculación de ambos predarse reside en el "predarse de los horizontes temporales". Según Fink, nos movemos siempre ya en una precomprensión de la estructura formal y la articulación del tiempo. La estructura formal concierne a las relaciones temporales fundamentales de presente, pasado y futuro y a sus referencias recíprocas. La articulación concierne al pasado del mundo antes y después de mi nacimiento y del futuro del mundo antes y después de mi muerte. Por tanto, se encuentra predado también el estar encajado, articulado, ordenado (*Eingebettetheit, Eingliederung, Einordnung*) de mi tiempo de vida subjetivo en el tiempo del mundo. Puesto que el tiempo del mundo engloba la inmanencia y la trascendencia, toda consideración de la temporalidad de los actos subjetivos es solo una abstracción. En una nota marginal a esta afirmación de Fink, Husserl añade: "Cada uno tiene el tiempo del mundo y en él temporalmente ordenado (*eingeorndet*) su tiempo inmanente. Pero mi tiempo inmanente abarca intencionalmente a los otros y a sus inmanencias y así accedemos ya al camino hacia la intersubjetividad – en la pregunta por el predarse" (ib. 212 n.). Aquí están implicadas dos cosas. Con la indicación de un englobamiento de los otros está en juego una experiencia subjetiva del tiempo. Con la referencia a un ordenamiento del tiempo inmanente por el contrario aparece en primer plano el tiempo común de la historia. Por un lado, el tiempo inmanente abarca todos los tiempos; por el otro, es abarcado por estos. En este sentido se expresa Merleau-Ponty aun con más énfasis cuando, en relación con la noción husserliana de horizonte, afirma que "aquel ante el cual se abre el horizonte, está incluido y encerrado en él".<sup>3</sup> Esta cita subraya no solo que el tiempo inmanente está subordinado al tiempo de la historia sino también que nos proporciona el acceso al tiempo del mundo.

Ahora quisiera intentar aclarar lo que significa la unidad universal de posibilidades mantenida constantemente en la conciencia de horizonte. Pues el predarse del mundo es ante todo una comprensión de posibilidades que presupone la conciencia de horizonte: "Toda forma de la conciencia de horizonte es una *forma fundamental de la intencionalidad*. Solo a partir de la esencia de la intencionalidad en cuanto tal, interrogada y aclarada filosóficamente, puede ser comprendida la conciencia de horizonte del predarse" (HuaDok II, 2, 205).

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 195.

## 2 La posibilidad de la historia

Ahora debemos examinar la estructura más general e indeterminada que, según Husserl, exhibe el horizonte histórico. Es inherente al sentido más originario del predarse que abarque tres particulares estructuras de horizonte de la intencionalidad. Ellas se presentan como la más pobre y limitada determinación para la historia.

2.1. Ante todo se debe mencionar la implicación del horizonte temporal. Husserl la conecta con la sedimentación de la síntesis retencional que es inherente a la génesis intencional. Y teniendo en cuenta el “incesante devenir” de la conciencia y la historia como un escalonado “constituir [...] de formaciones de sentido siempre más elevadas”, afirma: “La historia en su sentido habitual en su relación con la cultura humana es solo un nivel más elevado [...]” (Hua XI, 218-219).

2.2. En segundo lugar debemos prestar atención a la implicación de los otros y su relación con el tiempo subjetivo. Así como una doble intencionalidad de la retención juega un papel en la constitución del flujo de la conciencia (cf. Hua X, 80 ss.), se podría asignar también a una doble intencionalidad de la presentación un papel en la constitución de un flujo intersubjetivo. La secuencia impleción intuitiva – intención vacía – protoforma de la intención puede ser mostrada en cada curso individual de tal manera que se manifiestan los siguientes fenómenos: 1) la rememoración como presentificación de los propios actos pasados y como impleción de la retención; 2) la retención como una protoaprehensión que se dirige a las fases temporales de los actos pasados por medio de la intencionalidad transversal; y 3) la retención como una protoaprehensión que se dirige a las correspondientes fases del flujo absoluto por medio de la intencionalidad longitudinal. Junto a esta estructura subjetiva se puede delinear una ulterior estructura que muestra cómo el camino de la presentación corre paralelo al de la retención. Es fácil indicar los dos primeros momentos de una secuencia paralela: 1) la impatía auténtica como presentificación de los actos de otro yo e impleción de la presentación (cf. Hua XIII, 455 ss., 478 s.); y 2) la impatía inauténtica como la presentación vacía del yo extraño en conexión con el cuerpo propio percibido. Surge aquí el problema acerca de si y cómo se da también un tercer miembro en esta secuencia.

En analogía con la retención de las fases del flujo absoluto se ha de esbozar la idea de una presentación que no se dirige hacia la otra subjetividad mediatamente por medio de la presentación del cuerpo extraño. Una presentación más originaria da cuenta de la unidad de los diferentes cursos, así como la intencionalidad longitudinal de la retención o del flujo absoluto da cuenta de la unidad del flujo subjetivo. Mientras que su orientación transversal se dirige a la subjetividad efectiva a través de la presentación del cuerpo propio extraño, su orientación longitudinal se vuelve mediatamente hacia las posibles otras subjetividades por medio de la ficción como diferente del posible poder ser otro del yo (cf. Hua XIV, 154 s.). Este modo de presentación no se apoya sobre la aprehensión analógica del cuerpo propio extraño sino sobre una red de implicaciones, esto es, sobre la coincidencia de toda posibilidad de otro yo con la posibilidad de mi ser otro: “[...] así



obtenemos posibilidades para cuerpos propios extraños no percibidos, pero eventualmente perceptibles en el desarrollo ulterior, y así un horizonte de otros, no a partir de la empatía efectiva sino a partir de la empatía que se encuentra dentro de nuestras capacidades" (Ms C 17 V, 76ab). Husserl habla de una "protoempatía" (ib., 84b), de "la originariedad de la empatía" (Hua XV, xlix), en conexión con un tipo de presentación o, por decirlo así, de "presentación longitudinal": "Porto a todos los otros en mí como apresentados en sí mismos y a ser apresentados y como sustentando en sí del mismo modo a mí mismo. [...] así como yo y luego cada uno porto en sí el ser pasado mismo, pero como pasado" (ib.).<sup>4</sup> Esta presentación "longitudinal" de la subjetividad extraña, no considerada explícitamente por Husserl, inicia una amplia revisión del centramiento en lo propio, y, en tanto motivo contrario, se acrecienta en los siguientes niveles del análisis – que consideraremos luego en detalle – por medio de una intencionalidad impulsiva universal y las diferentes formas de las generatividades de nivel superior.<sup>5</sup>

2.3. En tercer lugar se presenta la implicación del mundo en cada experiencia. Husserl procura explicitar un uno-con-otro y un uno-en-otro de horizontes y una remisión de los horizontes en sí primeros a los ulteriores, de modo que el mundo se abre como horizonte de todos los horizontes a partir de cada cosa real experienciada y su propia horizonticidad. El desvelamiento de los horizontes coincide con el desvelamiento del mundo, que se transforma constantemente y a la vez permanece unitariamente de un modo no temático en la experiencia de lo singular. Pero esta mera conciencia de horizonte del mundo, que está implicada siempre en nuestra experiencia, puede ser explicitada por medio de una representación del mundo (*Weltvorstellung*) y eventualmente aclarada por medio de intuiciones. La tematización es una excepción, porque aquello con lo que contamos la mayor parte de las veces es solo un horizonte total latente. Como excedencia, el horizonte del mundo va más allá de todas las representaciones.

### 3 Las condiciones previas de la efectivización

En relación con una estructura más determinada del primer sentido del pre-darse, y en correlación con las tres dimensiones de la implicación intencional del tiempo, los otros y el mundo, Husserl pone de relieve tres dimensiones particular-

<sup>4</sup> Cf. James G. Hart, *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics. Phänomenologie* 126, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 197 s. En relación con una "primigenia comunalización preperceptiva, el autor se refiere a una "analogía entre retención y presencia y la originaria presencia instintiva del otro". Relaciona la retención con "una preconciencia de comunidad y en diferentes peculiaridades y relaciones (sín *Vor-Bewusstsein von Gemeinschaft und in verschiedenen Besonderheiten und doch Verbundenheiten*)" (Ms E III 10, 8b). Pero nuestro esquema de niveles escalonados de la historia separa la protopresentación, con su intencionalidad longitudinal sobre el fundamento de la ficción transformante del poder ser de otra manera, de toda intencionalidad instintiva. Esta es introducida en el análisis del segundo nivel del pre-darse.

<sup>5</sup> Para una indicación sobre esta cuestión, véase Bernhard Waidenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997, p. 90.

mente importantes: la protogeneratividad, la tradicionalización y la tierra. Ambos niveles del análisis de la historia se encuentran comprendidos en el único concepto de condiciones de posibilidad, pero el segundo nivel se encuentra predado de una forma y con una competencia distintas que las de la mera implicación, porque tiene que ver con las condiciones previas para la efectivización de la historia. A partir de aquí el análisis debe comenzar con la dimensión de los otros porque el tiempo queda sujeto a los vínculos intersubjetivos.

3.1. A la mera implicación de los otros corresponde en este nivel la protogeneratividad: “El mundo predado en su omnitemporalidad abierta infinita me contiene en el encadenamiento de las generaciones [...]” (Hua XV, 583). Husserl observa que cada hombre es “para sí persona en el *nexo generativo* infinitamente abierto, en el encadenamiento y ramificación de las generaciones” (ib., 178). Puesto que tiene un pasado y un futuro de generaciones, y se conoce como el miembro ahora viviente de la cadena de predecesores y sucesores, el hombre vive en el “horizonte de su generatividad” (Ms K III 3, 38a).<sup>6</sup> Aquí se plantean tres problemas que son particularmente importantes para la consideración del fenómeno de la historia. En primer lugar, emerge el problema del ser antes de la generación, esto es, la pregunta retrospectiva por el pasado del mundo antes de mi nacimiento. Según Husserl, me represento el pasado “sobre el fundamento de la primera inmediata y la relativamente inmediata intersubjetividad” (Ms C 17 V, 91a), por medio de una ampliación, a fin de esbozar el desarrollo de los organismos hasta el organismo humano. Es posible comprender el desarrollo ontogenético y filogenético por medio de “transformaciones de los modos de representación” (ib.), esto es, por destrucción y modificación. Esto significa que nos imaginamos los modos en los cuales los animales se relacionan con el mundo en el modo de su representación animal. En el límite podemos avanzar hacia la vida de las plantas como modificación en el modo de una vida sin cinestesis.

En segundo lugar, se debe dar cuenta de la “forma de la generatividad” (Ms K III 18, 18b) en relación con la ramificación. Hay marcos para el encadenamiento de las generaciones, y así llegamos al “problema de las generatividades separadas” (Hua XXIX, 62). Husserl se refiere a las diferencias entre una familia y otras familias, entre una comunidad de familias como comunidad de una aldea o una tribu y otras comunidades, entre una asociación de aldeas como nación y otras naciones, entre una comunidad de naciones como supranación y otras supranaciones. En estas diferentes direcciones se despliega la separación de la generatividad.

Por último, aparece claramente en el centro de la investigación la consideración de niveles de la generatividad. La diferencia entre una generatividad inferior y superior se conecta con el contraste entre sociedades que están construidas sobre

---

<sup>6</sup> Un texto de la *Crisis* expresa claramente este punto de vista: “[...] esta forma de la generatividad y la historicidad es inquebrantable así como la forma inherente a mí como yo singular de mi presente perceptivo original como presente de un pasado rememorativo y un futuro previsible” (Hua VI, 256). Sobre el concepto de generatividad, véase Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1995, pp. 170-270.

un "impulso hacia la solicitud por los niños, impulso familiar o impulso de comunidad" (Ms K III 7, Tr. 10), y sociedades que se configuran sobre la base de un acuerdo en torno de una meta común (cf. Hua XIII, 107 s.; XV, 57). El universo de los instintos se identifica con una intencionalidad universal cuyo despliegue está orientado por habitualidades originarias que anteceden a las que provienen de la sedimentación de los actos. Al respecto Husserl habla de una preadquisición y preconstitución y se pregunta si "la humanidad total debe ser una única generatividad, la unidad de una historicidad en el más amplio sentido, aun cuando lo enlazante está oculto" (Hua XXIX, 62 s.). Esta es la base para generatividades de orden superior, que se presentan en cada caso en un enlace con el nexo protogenerativo:

"En su protointinto porta en sí cada sujeto singular todo este desarrollo no como su desarrollo solipsista sino como desarrollo de la humanidad - como desarrollo de la omnicomunidad trascendental, la de los sujetos trascendentales -, esto es, porta en sí "implícitamente" todos los otros que pueden salirle al encuentro, y todas sus operaciones, todo el mundo como humanizado, como mundo cultural" (Ms A VI, 34, 37a).

3.2. Otra dimensión concierne al fenómeno de la tradicionalidad. Cada hombre tiene su historicidad individual, que se escinde en una historicidad de la infancia temprana en el cuerpo materno y posterior al nacimiento, y en una historicidad infantil posterior que se extiende hasta la madurez. Este desarrollo se ajusta ya a la forma protoinstitución-sedimentación-reinstitución y se ordena según la unidad de la conexión entre la madre y el hijo, los niños unos con otros, los mayores y los niños dentro de la "historicidad de una familia" (cf. Ms D 14, Tr. 58), y finalmente en la unidad de la conexión de los mayores unos con otros en la unidad de un grupo humano como "familia en sentido amplio" (Ms A V 24, Tr. 31). Puesto que es "una constante unidad de 'autoconservación'", la comunidad que ha llegado a ser generativamente tiene la correspondiente "unidad de una 'historia', de una tradición comunitaria" (ib.), de manera que al mundo circundante personal le corresponde "una historicidad abstracta" (Hua XV, 138n). Con el uno-con-otro de los adultos ingresa cada hombre claramente en una historicidad comunitaria y recibe la herencia, que reside en ella, de generación en generación. El nivel de madurez alcanzado para la historicidad individual es el comienzo de la auténtica vida en la omnisocialidad e historia de los hombres.

A esta protohistoria pertenece también la comprensión de la finalidad. El niño vive en un mundo familiar y se encuentra rodeado por otros que actúan en función de metas y objetos que tienen el carácter de metas. Por eso aprende a comprender los objetos de uso teleológicamente como objetos que se asocian con una meta: "La pregunta por el por qué es la pregunta originaria por la 'historia'" (Hua XV, 420). Así se desarrolla una protencionalidad que tiene en cada caso una meta cercana y una progresiva satisfacción "sin que una determinada meta final fuera explícitamente consciente junto a la meta en cada caso próxima" (Ms K III 3, 50a). Esta protencionalidad está alejada de la historia en sentido estricto, porque esta presupone una más amplia comprensibilidad intersubjetiva en torno de formacio-



nes asociadas con metas. Sobre esta historicidad originaria se edifican otras formas que despliegan la forma de la protencionalidad por medio de formaciones superiores que implican fines en sentido estricto:

"A esta protoforma de la historicidad (*Urform der Geschichtlichkeit*) la llamamos historicidad originaria, protencional (*ursprüngliche, protentionale Geschichtlichkeit*). Ella es también en un nivel superior base para cada historicidad superior (*Unterlage für jede höhere Geschichtlichkeit*), y cada historicidad superior adopta siempre en cierto modo la forma de la "protencionalidad", excedida entonces de nuevo por posibles configuraciones nuevas superiores" (Ms K III 3, 50a).

Aquí podemos destacar una convergencia con el pensamiento de Heidegger. Bajo el título "La constitución fundamental de la historicidad" se considera en *Ser y tiempo* un acontecer (*Geschehen*) "que determina la existencia como histórica".<sup>7</sup> Este acontecer añade a la temporalidad los rasgos de la "prolongación (*Erstreckung*)", la "movilidad (*Bewegtheit*)" y la "perduración (*Beharrlichkeit*)" que aclaran el "nexo de vida (*Lebenszusammenhang*)" del Dasein. Así, la historicidad está fundada sobre una estructura de acontecer, que, por su parte, está arraigada en la temporalidad, esto es, tiene sus condiciones temporales de posibilidad. En la descripción husserliana de las condiciones previas para la posibilidad de la historia aparecen tres rasgos fundamentales análogos también en relación con el "nexo de vida" (Hua VI, 152). El proceso de la maduración, la fuente "movilidad de vigenias cooperantes (*Beweglichkeit mitfungierender Geltungen*)" (ib.) y la reactivación de sedimentaciones configuran los paralelos de la prolongación, la movilidad y la perduración.

Se debe observar también aquí que la tradicionalidad coincide con el primero de los tres conceptos que Ricoeur reúne bajo el título de tradición. Junto al concepto material de las diferentes tradiciones y el concepto apologetico de "la" tradición particularmente valorada, Ricoeur se refiere, apoyándose en H.-G. Gadamer, a la tradicionalidad para designar el estilo formal del encadenamiento en la relación con el pasado. Se trata de una reciprocidad y tensión entre la eficacia del pasado y el ser afectado, esto es, de la dialéctica del alejamiento y el acercamiento, de la distancia y la mediación, que se contraponen igualmente a la eliminación de toda distancia o a un espacio intermedio insalvable.<sup>8</sup>

3.3. La tercera dimensión en este nivel concierne a la tierra como suelo para la historicidad individual y la historicidad comunitaria dentro del horizonte de la generatividad. De este modo el mundo como horizonte universal recibe una cierta determinación por medio de la "forma de aparición cielo-tierra" (Ms A VII 1, 23b), que permanece constante, y se muestra, como dice Husserl, como "horizonte

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1963, p. 382. "So erweist sich im Grunde die Interpretation der Geschichtlichkeit des Daseins nur als eine konkretere Ausarbeitung der Zeitlichkeit" (ib.). Cf. p. 374 s.

<sup>8</sup> Sobre los tres conceptos de tradición, véase Paul Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Du Seuil, 1985, pp. 313-329. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1972, pp. 275-290.

un "impulso hacia la solicitud por los niños, impulso familiar o impulso de comunidad" (Ms K III 7, Tr. 10), y sociedades que se configuran sobre la base de un acuerdo en torno de una meta común (cf. Hua XIII, 107 s.; XV, 57). El universo de los instintos se identifica con una intencionalidad universal cuyo despliegue está orientado por habitualidades originarias que anteceden a las que provienen de la sedimentación de los actos. Al respecto Husserl habla de una preadquisición y preconstitución y se pregunta si "la humanidad total debe ser una única generatividad, la unidad de una historicidad en el más amplio sentido, aun cuando lo enlazante está oculto" (Hua XXIX, 62 s.). Esta es la base para generatividades de orden superior, que se presentan en cada caso en un enlace con el nexo protogenerativo:

"En su protointinto porta en sí cada sujeto singular todo este desarrollo no como su desarrollo solipsista sino como desarrollo de la humanidad - como desarrollo de la omnicomunidad trascendental, la de los sujetos trascendentales -, esto es, porta en sí "implícitamente" todos los otros que pueden salirle al encuentro, y todas sus operaciones, todo el mundo como humanizado, como mundo cultural" (Ms A VI, 34, 37a).

3.2. Otra dimensión concierne al fenómeno de la tradicionalidad. Cada hombre tiene su historicidad individual, que se escinde en una historicidad de la infancia temprana en el cuerpo materno y posterior al nacimiento, y en una historicidad infantil posterior que se extiende hasta la madurez. Este desarrollo se ajusta ya a la forma protoinstitución-sedimentación-reinstitución y se ordena según la unidad de la conexión entre la madre y el hijo, los niños unos con otros, los mayores y los niños dentro de la "historicidad de una familia" (cf. Ms D 14, Tr. 58), y finalmente en la unidad de la conexión de los mayores unos con otros en la unidad de un grupo humano como "familia en sentido amplio" (Ms A V 24, Tr. 31). Puesto que es "una constante unidad de 'autoconservación'", la comunidad que ha llegado a ser generativamente tiene la correspondiente "unidad de una 'historia', de una tradición comunitaria" (ib.), de manera que al mundo circundante personal le corresponde "una historicidad abstracta" (Hua XV, 138n). Con el uno-con-otro de los adultos ingresa cada hombre claramente en una historicidad comunitaria y recibe la herencia, que reside en ella, de generación en generación. El nivel de madurez alcanzado para la historicidad individual es el comienzo de la auténtica vida en la omnisocialidad e historia de los hombres.

A esta protohistoria pertenece también la comprensión de la finalidad. El niño vive en un mundo familiar y se encuentra rodeado por otros que actúan en función de metas y objetos que tienen el carácter de metas. Por eso aprende a comprender los objetos de uso teleológicamente como objetos que se asocian con una meta; "La pregunta por el por qué es la pregunta originaria por la 'historia'" (Hua XV, 420). Así se desarrolla una protencionalidad que tiene en cada caso una meta cercana y una progresiva satisfacción "sin que una determinada meta final fuera explícitamente consciente junto a la meta en cada caso próxima" (Ms K III 3, 50a). Esta protencionalidad está alejada de la historia en sentido estricto, porque esta presupone una más amplia comprensibilidad intersubjetiva en torno de formacio-

nes asociadas con metas. Sobre esta historicidad originaria se edifican otras formas que despliegan la forma de la protencionalidad por medio de formaciones superiores que implican fines en sentido estricto:

"A esta protoforma de la historicidad (*Urform der Geschichtlichkeit*) la llamamos historicidad originaria, protencional (*ursprüngliche, protentionale Geschichtlichkeit*). Ella es también en un nivel superior base para cada historicidad superior (*Unterlage für jede höhere Geschichtlichkeit*), y cada historicidad superior adopta siempre en cierto modo la forma de la "protencionalidad", excedida entonces de nuevo por posibles configuraciones nuevas superiores" (*Ms K III 3, 50a*).

Aquí podemos destacar una convergencia con el pensamiento de Heidegger. Bajo el título "La constitución fundamental de la historicidad" se considera en *Ser y tiempo* un acontecer (*Geschehen*) "que determina la existencia como histórica".<sup>7</sup> Este acontecer añade a la temporalidad los rasgos de la "prolongación (*Erstreckung*)", la "movilidad (*Bewegtheit*)" y la "perduración (*Beharrlichkeit*)" que aclaran el "nexo de vida (*Lebenszusammenhang*)" del *Dasein*. Así, la historicidad está fundada sobre una estructura de acontecer, que, por su parte, está arraigada en la temporalidad, esto es, tiene sus condiciones temporales de posibilidad. En la descripción husserliana de las condiciones previas para la posibilidad de la historia aparecen tres rasgos fundamentales análogos también en relación con el "nexo de vida" (*Hua VI, 152*). El proceso de la maduración, la fuente "movilidad de vigencia cooperantes (*Beweglichkeit mitfungierender Geltungen*)" (*ib.*) y la reactivación de sedimentaciones configuran los paralelos de la prolongación, la movilidad y la perduración.

Se debe observar también aquí que la tradicionalidad coincide con el primero de los tres conceptos que Ricoeur reúne bajo el título de tradición. Junto al concepto material de las diferentes tradiciones y el concepto apologético de "la" tradición particularmente valorada, Ricoeur se refiere, apoyándose en H.-G. Gadamer, a la tradicionalidad para designar el estilo formal del encadenamiento en la relación con el pasado. Se trata de una reciprocidad y tensión entre la eficacia del pasado y el ser afectado, esto es, de la dialéctica del alejamiento y el acercamiento, de la distancia y la mediación, que se contrapone igualmente a la eliminación de toda distancia o a un espacio intermedio insalvable.<sup>8</sup>

3.3. La tercera dimensión en este nivel concierne a la tierra como suelo para la historicidad individual y la historicidad comunitaria dentro del horizonte de la generatividad. De este modo el mundo como horizonte universal recibe una cierta determinación por medio de la "forma de aparición cielo-tierra" (*Ms A VII 1, 23b*), que permanece constante, y se muestra, como dice Husserl, como "horizonte

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1963, p. 382. "So erweist sich im Grunde die Interpretation der Geschichtlichkeit des Daseins nur als eine konkretere Ausarbeitung der Zeitlichkeit" (*ib.*). Cf. p. 374 s.

<sup>8</sup> Sobre los tres conceptos de tradición, véase Paul Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Du Seuil, 1985, pp. 313-329. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1972, pp. 275-290.

terrestre" (Hua XV, 206) y "suelo vital de la humanidad" (Ms A VII 10, 26a). Aun cuando los diferentes pueblos están separados, cada pueblo tiene como patria la misma tierra. Cada comunidad cultural unitaria es una "unidad cultural localizada", porque está referida a la unidad de un territorio, y, puesto que la tierra configura un mismo mundo para todos, Husserl puede escribir: "[...] todos los desarrollos, todas las historias relativas tienen por tanto una única protohistoria (*Urhistorie*), cuyos episodios son".<sup>9</sup>

Con sus consideraciones relativas a las condiciones previas de la efectividad de la historia, Husserl anticipa el "primer movimiento de la vida humana" de Jan Patočka en sus rasgos fundamentales. Por medio de este movimiento de anclaje se echan raíces en el mundo porque los otros nos acogen y protegen, se ocupan de nuestras necesidades y configuran una patria originaria de manera que "la tierra sea cálida, cordial y amistosa". Por otro lado, en el movimiento secundario de la inserción como en el predarse en el segundo sentido, los otros se encuentran presentes "en sus obras, en los sedimentos de su actividad, en las situaciones que ellos han creados o cuyos componentes ellos forman con nosotros".<sup>10</sup> Es evidente que esta concepción debe mucho a Husserl, pero hay un desplazamiento del énfasis porque Patočka pone en primer plano el cuidado de los niños y excluye la consideración del enlace entre protogeneratividad y generatividad.

Se debe señalar también que este tema fue un importante punto de partida para el énfasis de Merleau-Ponty sobre "la preexistencia del ser natural siempre ya ahí".<sup>11</sup> Esta facticidad de la naturaleza significa que la profundidad de cada presente encierra algo que se encuentra más allá del alcance de nuestras rememoraciones, y, por tanto, solo puede ser caracterizado indirectamente como pasado de todos los pasados. Por eso la estructura tierra-protogeneratividad testimonia en Merleau-Ponty una "*Urhistorie* corporal" y significa "la simultánea *Urstiftung* de tiempo y espacio que hace que haya un paisaje histórico y una inscripción cuasi geográfica de la historia". A ello añade Merleau-Ponty: "Problema fundamental: la sedimentación y la reactivación".<sup>12</sup> Pero esto ya nos conduce a una nueva dimensión del predarse.

<sup>9</sup> Edmund Husserl, "Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur", en Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Greenwood Press, New York, 1968 (Reimp.: Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1940), p. 319.

<sup>10</sup> Jan Patočka, *Die natürliche Welt als phänomenologisches Problem. Phänomenologische Schriften II*, trad. de E. y R. Melville, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, p. 139. Cf. pp. 213 ss.

<sup>11</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France. 1962-1966*, Paris, Gallimard, 1968, p. 111. Por eso nos confronta el cuerpo propio "con una prehistoria que se extiende ampliamente en el acontecer de la naturaleza" (Bernhard Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998, p. 192).

<sup>12</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 312. También se refiere a "la historia orgánica" bajo la historicidad" (p. 221). Así como la tierra es el "asiento de una *Urhistorie*, de una inserción originaria", la naturaleza es "esta oportunidad ofrecida a la corporalidad y a la intersubjetividad" (Maurice Merleau-Ponty, "Husserl et la notion de Nature", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1965, nº 3, pp. 266 s.). Así se presenta "mi implantación corporal en un Ser-Patria-territorio" como una condición previa para la efectividad de la historia: "Que la historia tenga un sentido, que sea única, que

Las tres condiciones previas para la efectivización de la historia complementan el nivel de la mera implicación. Frente a la indeterminación de la implicación de las operaciones pasadas, los otros y el mundo, la tradicionalización, la protogeneratividad y la tierra introducen componentes de determinación. Respecto de los dos niveles de este predarse en el primer sentido se puede recordar que Merleau-Ponty ha caracterizado el ser vertical o salvaje como "este medio pre-espiritual sin el cual nada es pensable, ni siquiera el espíritu, y por el cual pasamos los unos en los otros, y nosotros en nosotros mismos para tener nuestro tiempo".<sup>13</sup> Protogeneratividad, tradicionalidad y tierra representan una indeterminación de la posesión, o, mejor dicho, señalan el punto cero en la gradación de la cognoscibilidad respecto de las adquisiciones de la historia. Son dimensiones que deben ser plenificadas por las generatividades de orden superior, las tradiciones y los territorios. Pero con ello pasamos del predarse en el primer sentido al predarse en el segundo sentido. El significado de este pasaje se nos aclara al plantear la pregunta por lo que diferencia la historia posible de la historia efectiva. En la medida en que el predarse en el primer sentido se caracteriza por las meras posibilidades, y permanece por ello indeterminado, no puede asociarse con ninguna posesión de la historia efectiva. Ahora consideraremos aquello que con las determinaciones de protogeneratividad, tradicionalización y tierra solo ha comenzado a ponerse en marcha. Ellas contienen las condiciones previas de la efectividad de la historia, sin que esta sea derivable de ellas.

#### 4 La efectividad de la historia

Husserl distingue la tradicionalidad o "tradicionalización" como una continuidad y unidad de pasados que se implican uno en otro hasta el presente, esto es, "la forma total 'presente histórico en cuanto tal', tiempo histórico en cuanto tal", de las "configuraciones particulares de la cultura ordenadas en su sentido histórico unitario como tradición y transmitirse viviente" (Hua VI, 380). En este texto se refleja la diferencia entre predarse en el primer sentido y predarse en el segundo sentido. Con el segundo, la tradicionalidad se desarrolla hasta convertirse en una tradición efectiva en conexión con una determinada forma y nivel de la generatividad. Con ello aparece "una primera historicidad", "dentro de la cual el estilo normal en cada caso fáctico de la existencia creadora de cultura en todo ascenso o hundimiento o estancamiento permanece formalmente el mismo" (Hua VI, 326).<sup>14</sup> Esto significa un enriquecimiento del concepto de suelo. La tierra es lo que no

---

sea dimensión, esto: esta racionalidad, es formada sobre la relación pre-objetiva de los hombres con los hombres y con la tierra" (Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie* de Husserl, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 89).

<sup>13</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 257.

<sup>14</sup> En su carta a Lévy-Bruhl, Husserl distingue un "estancamiento carente de historia" de "una vida auténticamente histórica, que, en cuanto tal vida nacional, tiene futuro y constantemente quiere futuro" (HuaDok III 7, 162). Y en sus "Noten zu Lévy-Bruhls Schriften über Primitive" (Me K III 7), caracteriza la auténtica historia como "unidad de una humanidad, que se desarrolla", esto es, de una humanidad que tiene "un horizonte de futuro y de voluntad para su vida" (ib., Tr. 7). Si "estancamiento" o "historia primitiva" – como Husserl se expresa también – es un modo de la primera historicidad, es una cuestión que queda aquí en suspenso.



puede estar ausente como componente del predarse en el primer sentido. Es el protosuelo (*Urboden*) "sobre el cual se desarrolla la vida universal y al cual se incorpora de inmediato toda operación de la misma, toda actividad [...]" (Ms A VII 20, 27a). Con esta actividad, el mundo se convierte en un suelo de sentido y validez, y esto significa que toda sociedad tiene "como suelo el mundo circundante generativo del caso con su nosotros generativamente viviente" (Hua XXIX, 62). Este suelo ulterior pertenece al nivel del predarse en el segundo sentido.

4.1. Sobre el fundamento de la generatividad orgánica se desarrolla una generatividad específicamente espiritual como "generatividad de orden superior" o "cadena de generaciones de orden superior" (Ms K III 4, 32b) por medio de la institución de metas comunes perdurables. Así se establece "un mundo de la vida de generaciones sucesivas con la unidad de una tradición histórica [...]" (Hua XV, 205). Cada hombre se sabe "como miembro ahora viviente del encadenamiento de sus predecesores, su vida incluida en su enlace vital, como herencia de su cultura, y configurándola progresivamente" (Ms K III 3, 38a). Puesto que continúan viviendo como adquisiciones sedimentadas, y ejercen una fuerza de motivación, las formaciones culturales enlazan la cadena de las generaciones por medio de un movimiento que va de la formación de sentido a la reactivación por medio de la sedimentación de sentido. De esto se sigue que las intencionalidades singulares, que pasan a través de todos los presentes históricos, se enlazan en razón de que están orientadas por una posesión, respecto de la cual no solo se puede preguntar retrospectivamente por la intencionalidad que la instituyó originariamente sino que se pueden explicitar los horizontes latentes.<sup>15</sup>

En este nivel de la historicidad comunitaria "se repite el juego de desarrollo de la infancia y madurez como comienzo" (Ms A VII 11, 10b). Pero Husserl subraya: "La vida humana está explícitamente referida a su muerte, pero también referida a su historia humana, [...]" (Ms E III 10, 11b). Lo que importa aquí es que el cambio de los sujetos, en la medida en que ingresan nuevos sujetos y otros se apartan, no tiene que ver tanto con el nacimiento y la muerte sino más bien, sin que entre ambos casos se pueda trazar un límite estricto, con la alteración de los portadores maduros de validez.<sup>16</sup> Junto a esta "función de co-validez de la cadena de generaciones" (cf. B III 11, Tr. B) se presenta como rasgo fundamental de la historia el entrelazamiento de muchas relaciones activas diferentes entre los hombres. En contraste con un acontecer intersubjetivo pasivo y solo inmediato, Husserl se refiere a "el acontecer producido

<sup>15</sup> Por eso Merleau-Ponty contrapone el ensamblaje (*emboîtement*) temporal a la serie temporal, y se refiere a "la historia que opera en nosotros, no proceso, cadena de sucesos visibles, sino historia intencional o 'historia vertical', con instituciones, olvido, que es tradición, retoma, interioridad en la exterioridad —uno-en-otro (*Innenander*) de presente y pasado" (Maurice Merleau-Ponty, *Notas de Cours au Collège de France 1958-1969 et 1960-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 83).

<sup>16</sup> Ortega y Gasset formula este pensamiento cuando se refiere al modo en que una generación histórica se separa de la genealogía en el sentido de la serie biológica de niños, padres y abuelos y se convierte en un "escorzo de la historia universal" (José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. V, Madrid, Revista de Occidente, 1961, p. 45). Según Merleau-Ponty, este pasaje de la posibilidad a la efectividad de la historia significa el "milagro" de que "a la generalidad natural de mi cuerpo y del mundo viene a añadirse una generalidad creada, una cultura, un conocimiento que retoma y rectifica la primera" (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 200).

mediante una actividad operante por la subjetividad humana comunalizada en sus múltiples relaciones recíprocas" (Hua IX, 410). De acuerdo con los antes mencionados conceptos de Heidegger podríamos también decir que, en el pasaje del primer predarse al segundo, la prolongación entre el nacimiento y la muerte se manifiesta como el extenderse sobre los cambiantes portadores maduros de validez, la movilidad de la adquisición se determina a partir de este prolongarse ampliado, y la perduración se eleva a una recepción bajo la guía de metas permanentes y supraordenadas.

4.2. Husserl analiza las tradiciones desde el punto de vista de las subjetividades unitarias de orden superior y las objetividades culturales, es decir, del lado noético y el lado noemático: "La 'historia' es historia de la humanidad o de una humanidad [...]. Ella es eo ipso también historia de la cultura, así como la historia de la cultura es a una historia de la humanidad, en plena concreción." (Hua XIV, 207; cf. IV, 360; VII, 299; IX, 113).

4.2.1. En la medida en que se constituye como "un ente duradero", toda personalidad de orden superior tiene como nosotros habitual su "habitualidad social" (Hua XV, 461, 479). Respecto de estas adquisiciones permanentes de la experiencia intersubjetiva pasada cabe destacar ante todo dos cosas. Por un lado hay una adquisición perdurable que contiene un predelineamiento en el sentido del mundo ya constituido, y por el otro lado un impulso perdurable que incluye un predelineamiento en el sentido de un mundo proyectado. En el segundo caso se instituye una habitualidad de intereses que se presenta no solo como una cierta adquisición, sino también como una orientación de la voluntad que determina el estilo de vida. Se trata de "un interés habitual que abarca incluso como 'interés vital' el horizonte abierto de toda la vida individual" (Ms E III 6, 2a). Los intereses se separan de lo meramente adquirido en razón de que no solo reflejan una sedimentación pasada sino que apuntan a un cumplimiento futuro. Para Husserl, pues, se distinguen "los auténticos intereses, los de los proyectos duraderos, de las metas y sistemas de metas, de las metas vitales (*die eigentlichen Interessen, die der dauernden Vorhaben, der Zwecke und Zwecksysteme, der Lebenszwecke*)" de los "intereses alcanzados (*erledigte Interessen*)" (Ms C 3 V, 66b), es decir, de aquellos que tuvieron un resultado favorable y proporcionaron una posesión permanente. Porque están enlazados con metas, los intereses auténticos se orientan como "hábito de la libertad" (Ms A VI 26, 98a) ante todo hacia el futuro. Que el predarse sea también un planteamiento de tareas, se puede advertir correlativamente en un doble sentido del horizonte histórico que corresponde tanto a los actos y las habitualidades adquiridas como a los intereses y las metas que se han de efectivizar, es decir, tanto a lo alcanzado como a lo que se ha de alcanzar:

"El mundo ya existente – el universo de lo alcanzado en cada caso. Pero tenemos una doble habitualidad: la habitualidad de lo ya existente y la habitualidad de las metas que son guías y metas vitales que nos guían como personas humanas y de un modo auténticamente humano, como horizontes de metas, marcos para sistemas de acciones futuras" (Ms C 3 V, 66a).

Según Husserl, los intereses juegan un papel importante en el enlace del horizonte de pasado con el horizonte de futuro porque “un pasado ‘abarcable’ y un futuro anticipado” son mediados “en torno de la fuente del ahora viviente” en razón de que los intereses actuales determinan “un particular horizonte de pasado y futuro como *horizonte de intereses*” (Hua XV, 397). Mucho recuerda aquí al problema, puesto de relieve por Ricoeur, sobre la coordinación del espacio de experiencia y el horizonte de espera.<sup>17</sup> Advertimos ya en Husserl importantes anticipaciones que conciernen tanto a la dialéctica de espera y experiencia como a la dialéctica subordinada de la eficacia de la historia y el ser afectado. Por otro lado, el predarse en el segundo sentido corre paralelo con el segundo de los tres conceptos incluidos por Ricoeur bajo el título de tradición, esto es, con las diferentes tradiciones como portadoras de sentido de los contenidos transmitidos.

4.2.2. La historia es también historia de los objetos culturales, que son la encarnación y expresión de un sentido espiritual. Por eso se dirigen a sujetos personales y son los puntos de irradiación de efectos espirituales “sobre generaciones siempre nuevas en el marco de la continuidad histórica” (Hua XXVII, 21). Nuestra recomprensión de un producto del espíritu puede ser completamente exterior y tener el carácter de una mera indicación vacía: “Por la inercia de la naturaleza humana basta al hombre en un muy amplio ámbito una comprensión simbólica, sea plenamente vacía, sea intuitiva (efectivamente postproductiva) solo en una medida muy pequeña” (Hua XXVII, 110). Esto significa que los objetos culturales son “captados de un modo simplemente aperceptivo y tratados operativamente sobre el fundamento de la corporalización sensible, por ejemplo, por medio del lenguaje y la escritura” (Hua VI, 23). En la medida en que el sentido espiritual permanece en la indeterminación, es necesario un “desvelamiento histórico” (Hua VI, 379) por medio de la distinción y la aclaración. La distinción no es otra cosa que la explicitación del sentido-meta. Y el pasaje de la distinción a la aclaración coincide con el pasaje de la comprensión segunda del sentido a la experiencia de los fines. Así, las formaciones culturales “son experienciables de múltiples maneras en el modo de la recomprensión interpretante y eventualmente también experienciables en una validez general de fines, como conformidades a fines en el sentido de un sistema válido de fines” (Hua IX, 117 s.; vgl. XXIX, 375). Ello significa que la recomprensión ha de ponerse en el lugar de una aspiración orientada por fines si quiere alcanzar claridad. Y la claridad significa “comprensión intuitiva del fin general” (Hua IX, 113). Esto exige también una comprensión de las correspondientes circunstancias, de la situación del entorno temporal, y del ulterior sistema de fines de la vida de la comunidad.

4.3. La tierra se muestra en este nivel como el territorio total que comprende en sí todos los territorios parciales. A cada una de las antes mencionadas formas de la generatividad es inherente un territorio particular como mundo circundante territorial o campo vital geográfico con casas, caminos, campos, etc. Como espa-

---

<sup>17</sup> Cf. Paul Ricoeur, *Temps et récit. III. Le temps raconté*, pp. 301-313.

cio cultural, el territorio tiene su ámbito externo y su capa inferior de mera naturaleza, pero es siempre campo de la praxis y mundo de bienes: "Cada humanidad no tiene abstractamente su naturaleza, sino naturaleza como núcleo de su cultura. Cada una tiene su naturaleza humanizada como suelo permanente, configurada en el marco territorial en cultura de cosas, en cosas con sentido espiritual y por ende histórico" (Ms B I 15 II, Tr. 9). Es digno de atención que Husserl asigne al "nosotros" que ocupa un territorio una "corporalidad colectiva (*kollektive Leiblichkeit*)" (Ms B I 15 IV, Tr. 4), porque el territorio determina para cada uno un lugar y una orientación.<sup>18</sup>

Cada grupo histórico que vive en un territorio tiene su representación del mundo. La tierra es originariamente "el suelo experiencial para todos los cuerpos en la génesis experiencial de nuestra representación del mundo".<sup>19</sup> En tanto representado el mundo se construye como un "proyecto (*Entwurf*)" que no se limita a las posibilidades inmediatas del entorno: "[...] puedo construir una 'representación del mundo' como proyecto, un mundo representado 'de antemano' en sus posibilidades" (Ms A VII 1, Tr. 9). Las posibilidades pueden ser establecidas de nuevo de diferente manera, porque el mundo circundante, que está en la base de la representación del mundo, se transforma según los respectivos intereses prácticos. Lo cual significa que cada humanidad histórica unitaria, del mismo modo que cada hombre singular, es portadora de una representación del mundo. Su estructura remite en cada caso al mundo actual de intereses. Así como la explicitación de una cosa singular produce una representación de su ser-así, las comunidades configuran representaciones del mundo a fin de poner en claro lo que está implicado en el fluyente y desvaneciente horizonte histórico.

## 5 La segunda historicidad

El paso siguiente que se debe dar con Husserl consiste en la caracterización de la segunda historicidad. Se trata aquí de una esfera totalmente nueva de problemas, en que, puesto que se relacionan con una destacada teleología, las dimensiones de la generatividad, la tradición y el territorio tienen un nuevo sentido: ya no se puede hablar de metas finitas. Entre las tradiciones sobresale aquella que introduce "un tipo esencialmente nuevo de generatividad espiritual a partir de un vínculo según metas [...] en la historicidad general humana" (Ms K III 3, 38a). Frente a las otras tradiciones, Husserl distingue "la nueva tradicionalidad de la teoría" (Hua XXIX, 15) como "desarrollo de la totalidad monádico-racional: *historia en sentido estricto*" (Hua XV, 689; cf. VIII, 241). Las líneas fundamentales de esta segunda historicidad, que aparecen ante todo en los artículos de Kaizo y en la

<sup>18</sup> "[...] cada nosotros tiene su lugar-nosotros - su territorio - y su mundo circundante que se articula en comunidades-nosotros. [...] el país, el territorio, determina para cada uno en su nosotros unitariamente la orientación espacial, [...]. El nosotros tiene su corporalidad colectiva (*kollektive Leiblichkeit*)" (Ms B I 15 IV, Tr. 4).

<sup>19</sup> E. Husserl, "Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur", p. 308.

Conferencia de Viena, no necesitan ser repetidos aquí. Solo se han de esbozar sucintamente las formas fundamentales en que se muestran las tres dimensiones de la relación con el otro, el tiempo y el mundo.

5.1. La teoría permite surgir una comunalización de nueva índole, porque su tendencia a la extensión carece de límites en la medida en que las formaciones ideales pueden ser reasumidas sin más por cada hombre racional. Con ello se introduce una unidad instituida y universal en el nivel espiritual superior de la generatividad científica y filosófica, que es planteada como telos para toda la humanidad y tiene “el significado de la progresiva transformación de toda la humanidad” (Hua VI, 322). Por eso aparece una forma universal de generatividad frente a las formas y niveles limitados.

5.2. Puesto que constituye para Husserl el punto de vista decisivo para los niveles de la historia, la teoría desempeña el papel de “la” tradición en el sentido del tercer concepto de tradición destacado por Ricoeur como modo preeminente de transmisión de sentidos. Los hombres se mueven en un “sinnúmero de tradiciones” (Hua VI, 366) y cada tradición se remite a ideas comunes, porque las ideas se conectan indisolublemente con las metas. Pues la reiterabilidad de la actividad según metas es la condición de la idea, y esta emerge a partir de una extrapolación que se funda en la progresiva explicitación de los horizontes.<sup>20</sup>

Aquí se han de distinguir las “ideas de infinitud” inherentes a la generatividad racional espiritual de las “ideas de finitud” inherentes a la humanidad prefilosófica. En estas solo se da un horizonte futuro abierto, en aquellas se da concomitantemente también la posibilidad de una repetición de lo mismo, la generación de idealidades de orden superior y el acercamiento a la verdad en sí como un polo infinitamente lejano. Las ideas de infinitud presuponen formaciones ideales que conforman “el fondo de premisas para un horizonte de tareas infinito como unidad de una tarea omniabarcadora” (Hua VI, 324). Junto a las verdaderas ideas infinitas hay ideas que solo tienen “los caracteres análogos de la infinitud”. Aun cuando permanecen “fuera de la esfera filosófico-científica”, reciben esta modalidad peculiar a partir de las ideas de la filosofía y la ciencia, cuando son “formadas de nuevo en el espíritu de la idealidad filosófica” (Hua VI, 324 s., 335).

5.3. Finalmente, debemos subrayar la intención de la teoría de conocer el “mundo verdadero en sí” (cf. Hua XV, 215 n.) frente a las diferentes representaciones del mundo.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Sobre la relación entre la tradicionalidad y el concepto de “interés”, y la realización del telos racional como verdadera satisfacción de los intereses, cf. Hans Rainer Sepp, *Praxis und Theoria. Husserls transzendental-phenomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg / München, Karl Alber, 1997.

<sup>21</sup> Cf. Klaus Held, “Heimwelt, Fremdwelt, und die eine Welt”, *Phänomenologische Forschungen*, 24/25, 1991, pp. 324-336.



## 6 Horizonticidad y temporalidad

6.1. La historia efectiva se ajusta a una forma de la generatividad, un territorio y una tradición, y estas tres dimensiones pueden ser sometidas a un doble proceso de indeterminación y determinación. Una indagación retrospectiva busca un "núcleo del mundo que se prepara y se extrae abstractamente" (Hua VI, 136), y conduce en dos pasos a la triada protogeneratividad-tradicionalización-tierra y a la triada de las implicaciones. Nos volvemos retrospectivamente desde la efectividad de la historia, a través de las condiciones previas para la efectivización, a la posibilidad de las meras implicaciones. Así se pone de relieve la indeterminación de lo que se denomina implicación frente a la determinación de las condiciones de la efectivización, la ulterior determinación de los diferentes hilos de los desarrollos históricos efectivos, y la señalada determinación que Husserl asigna a la segunda historicidad. Cada uno de los niveles en el avance contrapuesto se apoya sobre el predelineamiento anticipador del anterior a fin de alcanzar él mismo, como dice Husserl, un "progreso en la concreción" (Hua XV, 138 n.).<sup>22</sup>

A partir del nivel de la efectividad, el entramado y contraste de determinación e indeterminación recibe un nuevo sentido, que nos remite a los "horizontes de cognoscibilidad e incognoscibilidad" (Hua XV, 431) en relación con generaciones culturales, tradiciones y territorios. En lo que concierne a este enriquecimiento se pueden distinguir dos aspectos. Pues las herencias y las metas familiares se destacan frente a la latencia de la propia tradición y la incognoscibilidad de las tradiciones extrañas. Por un lado, el presente histórico de cada tradición implica el pasado de la cultura "en una generalidad indeterminada, pero estructuralmente determinada" (Hua VI, 379), con lo cual Husserl distingue entre historicidad latente y explícita. Por otro lado, el contraste entre el mundo familiar con su historia interior y el mundo extraño con su historia exterior significa la "diferencia de comprensión entre lo familiar-comprensible y lo extraño-incomprensible" (Hua XXIX, 42; vgl. 5, 63 s.).

En el horizonte histórico tenemos que ver con un juego recíproco de dos momentos, de los cuales uno desempeña el papel de hilo conductor y el otro el papel de la incitación para ir más allá. Este entramado de determinación e indeterminación es lo propio de la horizonticidad, que exhibe una doble significación en relación con el pasado y el futuro. Por un lado, la implicación en el modo del horizonte no se ha de entender como una limitada remisión más allá de lo dado en cada caso. Puesto que una estructura de infinitud queda planteada de esta manera, el horizonte histórico puede ser caracterizado bajo la representación de la idea en

<sup>22</sup> Husserl ha tocado de paso el tema de los niveles de la historia en un manuscrito en relación con los niveles de la reflexión: "Una vida del primer nivel es no histórica, una vida del segundo nivel tiene una historia de nivel inferior, no sólo es sino que tiene su historia a la vista, como historia de su ser y de su mundo circundante 'histórico', a una con ella. En el tercer nivel la historia obtiene su sentido absoluto [...]. Se necesita por cierto de algún complemento a fin de llenar huecos que han quedado" (Ms A V 5, 16b-17a). Al respecto véase Emmanuel Housset, *Parsons et sujet selon Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, pp. 194-205.

sentido kantiano. Por otro lado, el horizonte no se ha de entender meramente como una remisión indeterminada más allá de lo dado hacia algo externo. De la circunstancia de que está dada una estructura de la determinación o de la adquisición, se sigue que el horizonte histórico puede ser considerado bajo la imagen del suelo. Así, horizonticidad, idea y suelo son los rasgos fundamentales del concepto husserliano de mundo histórico. El horizonte se muestra como indeterminado o como determinado, esto es “como constante horizonte ‘suelo’” (Hua XXIX, 302). El suelo se muestra como protosuelo (*Urboden*) o “como adquisición, como suelo familiar” (Ms A VII 20, 9b). Y las ideas pueden ser finitas dentro de la primera historicidad o infinitas dentro de la segunda historicidad. Cuando se distinguen de esa manera niveles y dimensiones en la teoría husserliana de la historia, resulta el siguiente esquema:



6.2. Estas consideraciones posibilitan una contribución al desarrollo del problema de la unidad o de la pluralidad de los tiempos históricos, que, como ha observado Merleau-Ponty, debe ser tratado “por medio de un retorno a la idea de horizonte”.<sup>23</sup> De acuerdo con la anterior explicitación del horizonte histórico se pueden separar claramente uno de otro cuatro diferentes conceptos de tiempo, que se superponen uno con otro y de los que cada uno es la expresión de un modo de unidad de la historia:

<sup>23</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 239.

1. el tiempo como protencionalidad instintiva originaria (= protohistoria);
2. el tiempo como una formación espiritual que se mantiene por la reactivación de una proinstitución (= primera historicidad, tiempo de los objetos culturales y de las subjetividades de orden superior);
3. omnitemporalidad como modo de la temporalidad (= eventualmente, segunda historicidad);
4. tiempo como horizontalidad indeterminada (= mera forma vacía).

6.2.1. En el nivel de las condiciones previas para la efectividad se despliega, como ya se mencionó, siempre una protogeneratividad, que, sobre el suelo de la única tierra, fundamenta una unidad de la historia que no es instituida, es decir, no proviene de actos. Así, el tiempo se conecta en este nivel con la historicidad protencional originaria. Husserl alude a "una intencionalidad instintiva universal que configura unitariamente cada presente primigenio como constante temporalización y continúa impulsando concretamente de presente en presente [...]" (Hua XV, 595). Así tiene una función vinculadora sobre la cual se asienta un entramado temporal de los diversos cursos singulares.

En lo que concierne a la tierra como suelo originario de una protohistoria, Husserl caracteriza el tiempo histórico como "necesariamente en coincidencia con el tiempo de la naturaleza" (Hua XXIX, 83). Esta es la forma de unidad de la totalidad de los cuerpos, en la que participan todos los hombres por su corporalidad. Puesto que la estructura naturaleza pertenece a la estructura del mundo, "todas las cosas tienen un lugar en el tiempo de la naturaleza, el tiempo espacial, y todo lo no natural en ellas su lugar anexo (*seine annektierte Stellung*) en el mismo" (Ms K III 6, 146a). Así, el cambio del día y la noche y el cambio de las estaciones proporcionan las primeras medidas de tiempo para un tiempo común.<sup>28</sup> A ello se añade que los trechos temporales en el pasado y el futuro están limitados por el nacimiento y la muerte. Pero el tiempo histórico, según Husserl, no está dado aún con el tiempo de la naturaleza, porque presupone un nexo de todos los sujetos. Y como forma de concreción de este nexo el tiempo histórico es "un tiempo de orden superior" (Hua XV 340). Teniendo en cuenta estas relaciones de fundamentación, Husserl puede afirmar: "La estructura de realidad del mundo circundante práctico, del mundo de la vida, no es otra cosa que la estructura natural en sentido amplio" (Ms A VII 14, 5b).

6.2.2. En relación con el horizonte como suelo adquirido e idea proyectada, la unidad de la historia significa la referencia a una institución inicial y a una institución final. La historia es concebida por Husserl "a partir de la unidad y fuerza impulsiva de la tarea" (Hua VI, 72). Una intencionalidad intersubjetiva, que depende de las posiciones de metas y de los cumplimientos relativos, posibilita "una unidad de la vida histórica que enlaza presente con presente, los ahora vivientes con los ya no

<sup>28</sup> Cf. Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, Meiner, 1982, p. 51: "El tiempo común reposa sobre el 'lado natural' de la subjetividad, que tiene el mismo una función constituyente". Cf. K. Held, "La experiencia generativa del tiempo", *Escritos de Filosofía*, Nº 33-34, 1998, pp. 1-24.

vivientes" (Ms K III 3, 38a).<sup>25</sup> Toda unidad del espíritu histórico es "correlato de la unidad del operar, que pase a través de una pluralidad de personas, las posteriores ejercen empatía en la vida de las anteriores, en la medida en que recomprenden sus operaciones como operaciones [...]" (Hua XIV, 198). De aquí resulta que nos encontramos, en unión con todos los nexos generativos, "en el curso unitario de una historicidad" (Hua VI, 256). Se trata en cada caso de una unidad que une la institución originaria con nuevas instituciones bajo la guía de determinados intereses reguladores. Si mi presente y sus horizontes temporales se recubre de este modo con el presente de los otros y sus horizontes, se constituye "un a la vez temporal del tiempo supramonádico o intermonádico de orden superior" (Hua XV, 343). Por eso Husserl subraya que el tiempo es "una formación espiritual del hombre (*síen geistiges Gebilde des Menschen*)" (Ms A V 24, Tr. 18; cf. Hua XV, 606).

Las personalidades comunalizadas como una personalidad de orden superior configuran una "unidad de duración" y tienen un saber duradero de esta unidad. Así surgen enlaces personales "de funcionalidad relativamente permanente" y "formas o modos permanentes de vida operante efectuante" (Hua XIV, 206). Y con ello "se constituye el tiempo comunitario y los modos del darse subjetivo de este tiempo, del darse subjetivo comunitario" (Hua XIV, 221). En esta temporalidad están incluidas todas las adquisiciones y también las cosas irrelevantes para los intereses humanos. Puesto que el hombre comunalizado tiene su "lugar" en un espacio social, así como las realidades físicas están localizadas en la única naturaleza física, el tiempo histórico se muestra como un "análogo de la espaciotemporalidad en sentido habitual" (Ms C 16 III, 25a), esto es, en el sentido de la naturaleza abstracta. De este modo Husserl analiza "la espaciotemporalidad generativa constituida en correlación con la temporalidad personal generativa (intersubjetivamente inmanente) [...]" (Ms A V 16, 9b).

Junto con la coincidencia de los tiempos inmanentes, que se encuentran complicados por la comunalización del único tiempo (cf. Hua XV, 334 ss., 636 ss.),<sup>26</sup> Husserl destaca dos rasgos fundamentales del tiempo histórico. Por un lado, respecto del futuro, se produce una "tensión temporal entre el 'yo quiero' instituyente y la ejecución, o sea, el hecho" (Hua XXIX, 366 n.), esto es, entre el querer y la realización de los intereses. Por eso Husserl no explica nuestra adopción de la tradición meramente como la recompreensión de la institución originaria, sino tam-

<sup>25</sup> Para Husserl se trata de "una tarea que se anuda en la vida comunitaria y a través de la sucesión de las generaciones, de los tiempos históricos" (Hua XXIX, 364). Husserl se refiere también a la "unidad de la interioridad intencional" (Hua VI, 72), a la "unidad de una proyección transmisora de sentido" (ib., 373) y a la unidad de la motivación en el nexo de la unidad ininterrumpida de una génesis espiritual, interiormente motivada en todas sus fases [...]" (Hua VIII, 238). Landgrebe lo explica en los siguientes términos: "La continuidad de la historia, tal como la experimentamos en tanto historia, no reposa en la continuidad de un acontecer causal carente de fracturas, de un 'tiempo universal', en el cual estuviera ordenado el tiempo de la historia, sino que reposa en su finalidad, [...]. La historia no tiene, pues, su continuidad y unidad en sí, porque solo hay historia por la acción de los hombres. En ella es producida en cada caso su continuidad siempre de nuevo, y por eso ella no es un curso continuo" (Ludwig Landgrebe, "Die phänomenologische Analyse der Zeit und die Frage nach dem Subjekt der Geschichte", *Praxis*, 1967, Nº 3, p. 370 a.).

<sup>26</sup> Cf. László Tengelyi, "Lebensgeschichte und Selbsterkennung bei Husserl", *Husserl Studies*, 13, Nº 2, 1997, pp. 155-167.

bién como coconstitución y coefectuación de vigencias. Lo cual significa una "decisión por un horizonte temporal" (ib. 371), que conduce a que emerjan diferentes ámbitos temporales. Se debe observar aquí que toda praxis efectiva de quienes sustentan la vigencia de una tradición y obran en el mundo no solo depende de las circunstancias y debe superar los obstáculos, sino que también puede convertirse "en una pasividad 'ciega'" que conduce al "fracaso del proyecto" (ib. 383). Por otro lado, respecto del pasado, es inherente al tiempo histórico el recuerdo de acontecimientos que el sujeto no ha vivido efectivamente. No ha habido una experiencia propia de lo que se recuerda comunitariamente en una situación que no deja de exhibir una cierta analogía con el propio pasado experimentado que se ha olvidado definitivamente. De ahí que la explicitación del horizonte histórico exija una rememoración en el "como si" en conexión con un peculiar tipo de empatía. Husserl habla del "modo de la empatía generativa (*Modus generativer Einfühlung*) que exige un encadenamiento de empatías intencionalmente implicadas, efectivas y posibles" (Ms A V 16, 12b; cf. Hua XXIX, 343 s.).<sup>27</sup>

Importante para la caracterización del tiempo histórico es también el análisis de la temporalidad del objeto cultural.<sup>28</sup> Pues la posición de su realidad corporal en el mundo real asigna al sentido espiritual "un modo de la duración temporal" y "algo así como efecto en el mundo" (Hua IX, 117). Puesto que se convierten en puntos perdurables de irradiación de efectos espirituales, las formaciones culturales motivan el despliegue de una temporalidad espiritualmente formada. En esta función pueden tener "una existencia pasajera en el mundo", o, cuando son impecederas, "una temporalidad totalmente distinta" (Hua VI, 323). Esto depende de si tienen una relación con la existencia como los objetos de uso o las obras arquitectónicas, o no como los objetos espirituales ideales (cf. Hua IV, 238).

6.2.3. Lo que se delinea aquí con esta otra temporalidad es una ausencia de temporalidad, que ya aparece en la primera historicidad y se relaciona estrechamente con la teleología peculiar de la segunda historicidad. El punto de vista rector es el de la repetibilidad idéntica, puesto que posibilita la producción, inherente a la teoría, de nuevas formaciones sobre la base de las precedentes en un proceso al infinito. Lo decisivo de las idealidades reside en que podemos volver a ellas una y otra vez porque tienen la "forma fundamental del 'y así sucesivamente', de la 'infinitud' iterativa" (Hua XVII, 196). Husserl subraya que esta intemporalidad, que se muestra como supratemporalidad u omnitemporalidad, no es otra cosa que "un modo de la temporalidad".<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Sobre la empatía histórica, véase Karl-Heinz Lembeck, *Gegenstand Geschichte. Geschichtswissenschafts-theorie in Husserls Phänomenologie*, *Phänomenologica* 111, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 192-226.

<sup>28</sup> Se ha observado que la pregunta por la constitución del tiempo histórico debe ser respondida por medio de una investigación sobre el objeto histórico porque es posible que ella ponga de manifiesto diferentes constituciones temporales para la naturaleza y la historia. Cf. Algis Mickunas, "Life-world and History", en Burt C. Hopkins (ed.), *Husserl in Contemporary Context. Prospects and Projects for Phenomenology*, *Contributions to Phenomenology* 26, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1997, p. 204.

<sup>29</sup> Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Classen, 1964, p. 313.



Ante todo se debe tener en cuenta que las formaciones ideales son reproducibles "en cualquier lugar temporal" (Hua I, 156) de modo que su irradiación de efectos es ilimitada. Si miramos la cuestión más de cerca, debemos distinguir niveles. En el estadio superior se encuentran las idealidades de mayor grado de identidad como el teorema de Pitágoras o un filosofema, que se corporalizan en múltiples realizaciones en el mundo por medio del lenguaje, pero aparecen numéricamente idénticos en estos lugares espaciotemporales, porque "esta localización no las individualiza efectivamente" (B III 5, Tr. 7). Lo mismo sucede con otras formaciones literarias como el Fausto de Goethe o la Heroica de Beethoven, que se corporalizan en libros, partituras, etc., y pueden ser reactivadas como las mismas, si bien no tiene como aquellas una orientación teleológica hacia metas infinitas. En un estadio inferior se encuentran idealidades como la Madona de Rafael, que son en principio repetibles, aun cuando "tienen fácticamente una única mundanidad y fácticamente no son repetibles en una identidad suficiente (la del pleno contenido ideal)" (ib. Tr. 8). Asimismo, Husserl asigna una idealidad a una constitución estatal en tanto es recomprendible e identificable por diferentes personas (cf. ib.; Hua IV, 243). Por último, no se ha de pasar por alto que hay un sentido en que la repetibilidad no es extraña a los objetos culturales perecederos. Husserl observa que el hombre impregna en las cosas estructuras de fines "por medio de las cuales ellas se convierten para él en instrumentos, en adquisiciones útiles, para ser utilizadas repetidamente, 'siempre de nuevo'" (Ms A V 24, Tr. 15).<sup>30</sup>

6.2.4. Finalmente queda por analizar la horizonticidad indeterminada en relación con el tiempo histórico. Con ello retornamos al punto de partida, esto es, a las condiciones de posibilidad. Más allá del horizonte cotidiano de intereses se encuentra, según Husserl, el "horizonte de mundo apráctico", al que caracteriza como "un horizonte de mundo que contiene otras humanidades y sus mundos de la vida y traspasa finalmente en un horizonte de mundo 'vacío'" (Hua XV, 141; cf. 232, 411). Todos los mundos de la vida con sus diferentes ámbitos temporales son abarcados por este horizonte vacío: "También el concepto de horizonte se escinde. Horizonte de la situación - se evoca un interés de la vida como horizonte, en el que se mantienen las actividades momentáneas; evocado es de otra manera todo el horizonte del mundo en la medida en que el mundo siempre está ahí" (Ms C 3 V, 66a). Esta escisión de la horizonticidad corre paralela con la diferenciación de las representaciones del mundo de las diferentes tradiciones por un lado y del horizonte del mundo con un horizonte temporal vacío por el otro. Se debe tener en vista el único mundo como horizonte universal si se quieren aclarar las relaciones entre las diferentes y limitadas tradiciones con sus representaciones del mundo. A pesar del conflicto de determinaciones horizontes unos con otros, la indeterminación del horizonte deja abierta "la posibilidad de una adopción (*Übernahme*) concor-

<sup>30</sup> Sobre la idealidad omnitemporal del sentido del objeto cultural y la realización concreta atada al tiempo, véase K.-H. Lembeck, op. cit., p. 178 ss.

dante bajo corrección" (Ms K III 2, 71b).<sup>31</sup> Si la representación del mundo y el horizonte del mundo no llegan a diferenciarse, se cae en una incompatibilidad, que impide toda fusión de horizontes entre las diferentes humanidades. Por eso lo peculiar del horizonte del mundo reside en el modo en que posibilita los pasajes entre diferentes tradiciones y representaciones del mundo. Estos enlaces presuponen tanto la indeterminación abierta del horizonte del mundo, que los mantiene en marcha, como la determinación de un suelo terrestre y una única generatividad: "[...] así reside aquí la validez previa de la capacidad de los hombres como capacidad de esta humanidad de poder entenderse y armonizar" (Ms K III 6, 145b).

Cuando es considerado solo como horizonte, el mundo ha de ser caracterizado como mundo "sin orden temporal, como capacidad de la determinación temporal (*ohne Zeitordnung, als Vermöglichkeit von Zeitbestimmung*)" (Ms A V 19, Tr. 49). Pero como una formación espiritual, el tiempo asume dentro de una representación del mundo "la forma del tiempo ordenado y del tiempo medido (*die Form der geordneten und der gemessenen Zeit*)" (Ms A V 24, Tr. 18). Con ello surge el problema de aclarar hasta dónde se puede hablar con sentido de la dimensión temporal respecto del horizonte histórico vacío. En relación con la determinación de esta dimensión como una forma de horizonte abstracta entre la representación intuitiva del mundo con su tiempo ordenado y la mera indeterminación, Husserl escribe:

"La forma vacía del tiempo histórico, del horizonte de los 'tiempos' con el centro vivientemente fluente del presente histórico, los tiempos mismos formas vacías de los presentes sidos, en las manera subjetivas del hacer-se-retroceder fluentemente, y, con este horizonte de retrodesplazamiento, que es él mismo vacío. [...] Pero el horizonte histórico como esta forma vacía es algo a lo cual puedo prestar atención en la representación del mundo, que siempre transcurre 'de un modo concretamente intuitivo' y continuamente en cambio modal" (Ms K III 10, 13a).

Ante todo es necesario considerar cómo los modos de la experiencia del tiempo, o sea, de la "modalización del tiempo (*Zeitmodalisierung*)" (cf. K III 6, 146a) se enlazan con la precomprensión de las estructuras formales y la articulación del tiempo,<sup>32</sup> a fin de poner de manifiesto una copertenencia a una forma. Así como los tiempos particulares de un sujeto se ordenan bajo una forma total, los diferentes tiempos vitales pueden ser ordenados bajo un tiempo total. Cada hombre tiene "diferentes presentes comunitarios", y esto depende de que él en cada caso participa en un horizonte distinto de intereses predominantes. Sus horizontes de intereses pueden ser aquellos de una organización, su familia, su pueblo, etc., cuyos correspondientes tiempos se enlazan en un tiempo histórico universal como su forma total, de modo que ellos como contenidos temporales aparecen en la

<sup>31</sup> Sobre esta posibilidad véase Ludwig Landgrebe, "Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins", en Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman y Ante Paganin, *Phänomenologie und Marxismus. 2. Praktische Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977, pp. 41-42.

<sup>32</sup> Sobre la relación anterior-posterior, cf. Elisabeth Ströker, *Phänomenologische Studien*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1987, p. 193 s.

forma total según la simultaneidad o la sucesión temporal, y se destacan de un horizonte de historia desconocida. Husserl da a esta concepción la siguiente formulación: "Cada mundo de presente de estos diferentes modos se encuentra empero en un mundo, en un horizonte externo pero infinito, que traspasa todo lo conocido como horizonte de los pasados y futuros desconocidos" (Ms K III 6, 144b).<sup>33</sup>

Para terminar pongamos de relieve que el horizonte del mundo no solo mediatiza los vínculos entre tradiciones históricas con sus diferentes representaciones históricas, sino que proporciona la incitación para ir más allá de los límites de una representación del mundo o un horizonte de intereses. Su estructura de indeterminación se asocia con posibilidades inéditas de sentido que se sustraen a todo marco dado de determinación. Lo que es válido para el mundo en Merleau-Ponty, esto es, que es "absolutamente diferente de lo 'representado', a saber, como Ser vertical, al que ninguna de las 'representaciones' agota y que todas 'alcanzan', [...]";<sup>34</sup> se revela también vigente en Husserl para el horizonte del mundo.

<sup>33</sup> "El mundo que es universalmente, en el que son todos los pueblos con sus 'representaciones del mundo', con sus en cada caso propias 'representaciones del mundo', sus horizonticidades - vigencias generales del mundo, en el cual para cada pueblo 'en el modo del horizonte' al menos son todos los pueblos, incluidas todas las representaciones del mundo (en cada caso con sus propias exigencias teleológicas), con un horizonte temporal para nuevas formas de este mundo relativo - este como horizonte abierto de pueblos conocidos y desconocidos, orientado a partir de cada pueblo y cada individuo del pueblo de un modo individual; así es mundo para todos - el mundo general, el mundo puro y simple - el mundo en el que la humanidad vive - su mundo histórico" (Ms K III 6, 211a).

<sup>34</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 306.