

# Niveles de la teleología y la historia en la fenomenología de Husserl

Roberto J. Walton

Universidad de Buenos Aires  
grwalton@fibertel.com.ar



Fecha de recepción: 8-11-2015

Fecha de aceptación: 27-5-2016

---

## Resumen

Husserl analiza la historia humana en una triple perspectiva y, además, se ocupa de la historia natural. En primer lugar, el artículo considera la base de la historia humana, es decir, una protohistoria que se despliega sobre la tierra a través de una protogeneratividad en el ámbito de un mundo familiar. En un segundo apartado, examina el modo en que Husserl retrocede desde la protogeneratividad hasta la reconstrucción de la historia de la naturaleza. En tercer lugar, sobre el fundamento de la protogeneratividad, se despliega una primera historicidad como un amplio movimiento de institución y reactivación de sentidos que tiene lugar en las diversas comunidades humanas o mundos de la vida por medio de una generatividad espiritual. Luego, se examina el modo en que este movimiento se hace posible, cuando la humanidad se propone metas infinitas, a un estrato superior en tanto historia racional vinculada a una generatividad abierta. Por último, se esboza un paralelo entre la historicidad husserliana y algunos rasgos característicos del acontecer histórico según Heidegger y Patočka.

**Palabras clave:** protogeneratividad; generatividad espiritual; historicidad racional; tierra; institución de sentido; reactivación de sentido; tareas infinitas

---

## Abstract. *Levels of Teleology and History in Husserl's Phenomenology*

Husserl analyzes human history from three viewpoints and also deals with natural history. This article first considers the ground of human history, that is, a primal history that develops on the earth by means of a primal generativity in the domain of a familiar world. Secondly, it examines the way in which Husserl goes back from primal generativity to the reconstruction of the history of nature. Thirdly, on the basis of primal generativity, a primal historicity develops as an extended movement of institution and reactivation of meaning which takes place in different human communities or life-worlds. Attention is then given to the manner in which this movement renders possible, when humankind aims at infinite tasks, a higher stratum as a rational history connected with an open generativity. Finally, a parallel is drawn between Husserlian historicity and some characteristic traits of historical development according to Heidegger and Patočka.

**Keywords:** primal generativity; spiritual generativity; rational historicity; earth; institution of meaning; reactivation of meaning; infinite tasks

---

### Sumario

- |                                |   |
|--------------------------------|---|
| 1. Tierra y protogeneratividad | 5. La constitución fundamental de nuestro ser histórico |
| 2. La historia de la tierra    | Referencias bibliográficas                              |
| 3. La primera historicidad     |   |
| 4. La segunda historicidad     |   |

## 1. Tierra y protogeneratividad

El estrato fundante de la historicidad humana corresponde a lo que Husserl denomina «protohistoria» (*Urgeschichte*), es decir, un conjunto de condiciones de posibilidad para que la historia efectiva pueda desarrollarse. Los momentos de la protohistoria son la tierra y una protogeneratividad asentada en el mundo familiar.

La tierra es el suelo que sustenta la actividad humana. En términos de Husserl, es «el *cuerpo-suelo* sobre el cual tiene lugar todo nuestro andar, toda nuestra vida perceptiva natural y originaria» (Husserl, 1973b: 275). Es el ámbito de lo accesible a nuestro movimiento, que se entrelaza inescindiblemente con el cielo como esfera de lo inaccesible. Puesto que es la misma para todos los hombres, todo pueblo con su historicidad está afincado en última instancia sobre la tierra, de manera que «todos los desarrollos, todas las historias relativas, tienen en esa medida una única protohistoria [*Urhistorie*], cuyos episodios son» (Husserl, 1940: 319). La tierra no es experienciada de antemano como un cuerpo entre cuerpos que se mueve o reposa y que puede ser percibida por todos sus lados, sino que tiene el carácter de un cuerpo-suelo o cuerpo-total. Para hacer justicia a esta situación, Husserl la caracteriza con la imagen bíblica del arca, es decir, una embarcación que hace las veces de hogar: «La protoarca [*Ur-Arche*] tierra no se mueve» (Husserl, 1940: 308). A pesar de que la ciencia de la naturaleza la ha mostrado como un cuerpo físico en movimiento entre otros cuerpos y observable por todos sus lados, la tierra siempre mantiene una «dignidad constitutiva» u «ordenamiento de valor» que no puede ser alterado. Del mismo modo que el cuerpo propio no puede ser equiparado con un cuerpo físico entre otros cuerpos físicos, la tierra en que está anclado no puede ser igualada con un cuerpo celeste entre otros cuerpos celestes:

[...] la tierra no puede perder su sentido como «hogar primigenio» [*Urheimstätte*], como arca del mundo, así como mi cuerpo propio no puede perder su sentido de ser completamente único en tanto cuerpo propio primigenio [*Urleib*] del que cada cuerpo propio deriva una parte del sentido de ser [...] (Husserl, 1940: 323).

Sobre la tierra se desarrolla una protogeneratividad relacionada con la sucesión periódica de las generaciones en virtud del cambio que se lleva a cabo con el nacimiento y la muerte, y, además, con la alternancia periódica de la necesidad y su satisfacción, es decir, con la regeneración regular de las necesidades

vitales instintivas. Husserl se refiere a «lo protogenerativo, el ser en periódicas necesidades y satisfacciones de necesidades, el ser como un obrar dentro de un mundo circundante natural» (Husserl, 1973b: 433). Puesto que tiene un pasado y un futuro de generaciones, y se conoce como el miembro actualmente viviente de una cadena de predecesores y sucesores, el hombre vive en el «horizonte de su generatividad»: «Comprendo en general a los hombres en el mundo como conectándose *generativamente* en una infinitud bilateral abierta» (Husserl, 1973b: 168 s.).

Husserl indaga 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» (Husserl, 1993: 62 s.). La unicidad de la protogeneratividad se relaciona con instintos compartidos. Esta función de vinculación intersubjetiva del instinto es una base sobre la cual se asientan los diversos cursos de vida individuales. Husserl afirma que «la investigación trascendental conduce a los problemas de una *génesis trascendental* a la que pertenecen los instintos trascendentales, como conceptos fundamentales de la teleología trascendental», y añade: «Todo yo trascendental tiene lo *innato* suyo —de un modo innato, lleva en sí el *“fundamento teleológico”* para su vida trascendental constituyente [...]» (Husserl, 2013: 120 s.). En una pregunta retrospectiva, se deben considerar los instintos como intereses primigenios que implican una afección originaria y, de ese modo, guían el desarrollo individual desde sus primeros momentos. Operan en la base de la experiencia de la naturaleza, de la acción en el mundo y de la relación con los otros, y, por tanto, componen una posesión previa del mundo de la que depende toda adquisición ulterior:

Este protoser innato, la protodisposición del yo presupuesta para toda constitución. En ella está contenido estática y «genéticamente» el mundo constituido con su forma esencial, o bien el universo de la irracionalidad. Así, la disposición innata de la subjetividad es *lo irracional que hace posible la racionalidad*, o tiene su racionalidad en ser el «fundamento teleológico» para todo lo racional. (Husserl, 2013: 116)

El desarrollo de cada yo singular está intencionalmente entrelazado de modo inmediato o mediato con el desarrollo de los otros, de modo que los yoes singulares se caracterizan por una no independencia. Así, una intersubjetividad trascendental se encuentra en un despliegue dinámico en el que se efectivizan potencialidades trascendentales y que se realiza en cada yo trascendental por separado a partir de una «protodisposición» (*Uranlage*):

El nexo generativo [...] es un nexo de intencionalidad intersubjetiva que, desplegándose por cierto en los sujetos individuales, es sin embargo a la vez una intencionalidad unitaria, y se ha de reivindicar como su sujeto a la subjetividad trascendental. (Husserl, 2013: 440 s.)

Un instinto universal unifica todos los instintos singulares y guía la génesis constitutiva de cada yo singular y de la comunidad, en un desarrollo que tiene lugar en un camino entre *δύναμις* y *ἐνέργεια*. Un desarrollo de la razón parte de

una razón oculta en el modo de un impulso instintivo a la razón. Este impulso vive constantemente y tiene el carácter de una aspiración con un horizonte de realizaciones. Husserl se refiere a un «telos constante implícito como impulso absoluto» (Husserl, 2013: 225). En este desarrollo, hay una tensión constante entre latencia y patencia en diversos niveles de razón relativa. Es la tensión entre el impulso no plenificado y la aspiración a su plenificación. Cada nivel implica una plenificación de la latencia en patencia. Husserl se refiere a «la razón latente universal que, en el desarrollo de los niveles monádicos, de las especies, se configura progresiva y escalonadamente hacia latencias de nivel superior, que son ya niveles previos de la razón relativa [...]» (Husserl, 2013: 256).

La protogeneratividad tiene, como mundo circundante inmediato, un mundo familiar (*Heimwelt*) que está centrado en el propio hogar, con sus intereses cotidianos, e incluye en primer lugar a quienes comparten este ámbito con su conjunción, y a la vez contraste, de metas e intereses, de adquisiciones y bienes. Cada ser humano se caracteriza por una «pertenencia a su hogar» (*Zugehörigkeit zu seinem Heim*) (Husserl, 2008: 155). Es el lugar donde transcurre, originariamente de un modo simbiótico, la vida comunitaria generativa, y se asocia con niveles primarios de actos sociales, esto es, actos compartidos que se orientan a la realización de metas comunes. El hogar es compartido por compañeros familiares con antepasados y descendientes. Hay una estructura en que los integrantes tienen diferentes funciones: la función de padre, de madre, etc. Y hay determinaciones culturales que han surgido de la actividad de los antepasados y se perpetúan como tradiciones dentro de las cuales todos viven en el encadenamiento de una unidad generativa. El mundo familiar posee una generatividad propia, es decir, un nexo de generaciones que le pertenece exclusivamente, porque los antepasados no son intercambiables. De este modo, se configura una herencia de sentidos que es recibida y adoptada, y que permite sobrevivir al nacimiento y a la muerte de los miembros.

Sobre el suelo de la protoforma de la historicidad, y en relación con la sedimentación de experiencias y la adquisición de metas, cada ser humano tiene su historicidad individual, que se escinde en una historicidad temprana en el cuerpo materno y en una historicidad infantil posterior al nacimiento que se extiende hasta la madurez. Este desarrollo se ajusta ya en forma incipiente a la forma protoinstitución-sedimentación-reinstitución de sentido, y se ordena según las unidades de conexión entre la madre y el hijo, los niños unos con otros y los niños con los mayores dentro de la historicidad de una familia con su «tiempo generativo» (Husserl, 1973b: 178), que permite abarcar la sucesión de las generaciones. Finalmente, se extiende a la conexión de los mayores unos con otros en la unidad de un grupo humano como familia en sentido amplio. Puesto que es «una constante unidad de “autopreservación”», la comunidad que ha llegado a ser generativamente tiene la correspondiente unidad de una tradición comunitaria, de manera que, al mundo circundante familiar, le corresponde una «historicidad abstracta» (Husserl, 1973b: 138 n.).

Los niños crecen dentro del mundo familiar y adoptan, por imitación e instrucción, las estructuras típicas de los seres maduros, que se convierten en

el vehículo para la transmisión de una historicidad comunitaria más amplia. Desarrollan un interés en el porqué de las cosas y hacia su ser como son, y las preguntas sobre estos motivos son las preguntas originarias que se pueden plantear con respecto a la historia. Husserl se refiere a una «protohistoria» (*Urgeschichte*) que gira en torno de los motivos y de los propósitos de objetos y acciones. En el crecimiento dentro de la tradición familiar que posibilita su incorporación a las estructuras típicas de los seres maduros, «el niño aprende, rodeado de prójimos que actúan según fines, a comprender su actividad-orientada-a-fines en cuanto tal y a comprender los objetos-fines no solo como objetos de uso, sino como objetos que han llegado a ser teleológicamente (protohistoria)» (Husserl, 1973b: 420). Con el uno-con-otro de los adultos ingresa cada hombre en una historicidad comunitaria, porque recibe la herencia de las generaciones que ellos poseen. El nivel de madurez alcanzado para la historicidad individual es el comienzo de la auténtica vida en la omnisocialidad e historia de los hombres, porque la vida de los seres humanos maduros se caracteriza por una tipicidad de término medio y una representación del mundo de término medio que atañe al modo de experimentar, valorar y manejarse prácticamente con el mundo. Hay diversos términos medios o tipicidades que corresponden a las edades, los estadios del desarrollo, las posiciones sociales, las profesiones, etc. El mundo adquiere variadas estructuras experienciales de término medio, y de ese modo se caracteriza por una mayor riqueza de determinaciones respecto del mundo experiencial general al que pueden acceder todos los hombres. Por su parte, los niños no son sujetos de este término medio de los seres humanos maduros, ya que, aunque tengan experiencias, comprenden poco del mundo cultural, porque este tiene una tipicidad a la que no están habituados (cf. Husserl, 1973b: 231).

## 2. La historia de la tierra

Husserl se ocupa de la ampliación del tiempo que puede ser recordado por cada yo a un tiempo humano intersubjetivo. Ello es posible mediante la cooperación de los otros, es decir, mediante «la mediación de los otros de los otros, etc., en un nexo generativo abierto» (Husserl, 2008: 508). Se trata de la reconstrucción del pasado, es decir, de la constitución retrospectiva del pasado remoto, del que no se ha tenido una experiencia y del que aún no han tenido una experiencia siquiera los animales. De este modo avanzamos hacia mundos de animales y hacia la naturaleza previa a la historia de cualquier experiencia efectiva. Procuramos ir más allá de la experiencia del mundo que han vivido las generaciones anteriores, otras generatividades —es decir, cadenas de generaciones a las que no pertenecemos— y animales que han precedido a las generaciones humanas. Por esta vía, ingresamos finalmente en un mundo de mónadas adormecidas:

La ampliación del conocimiento de la naturaleza como conocimiento causal conduce a la historia de la tierra, pero mucho más allá de lo constituido generativamente. [...] *Y se constituye para nosotros, sobre el suelo del mundo histórico*

*humano, y motivado por él, un mundo prehistórico*, un mundo que se extiende incomparablemente más lejos en la historia natural en una ilimitación abierta: más allá de la tradición histórico-natural efectivamente desvelada (la de la geología desarrollada hasta ahora) como algo que se ha de interrogar una y otra vez de modo natural-histórico-causal. (Husserl, 2008: 512 s.)

Al considerar la ampliación histórico-natural del mundo, Husserl tiene en vista la existencia de animales cuyas huellas encontramos en nuestro entorno presente. Podemos colocarnos no solo en el lugar de seres humanos que han tenido una experiencia del mundo, sino también en el lugar de animales de épocas pasadas que también han tenido una experiencia del mundo. Una generatividad animal es paralela a la generatividad humana, y sus miembros aparecen como «análogos psicofísicos de los hombres» (Husserl, 1973b: 173). La indicación indirecta de vida pasada no se limita, por tanto, a los testimonios de una existencia humana que pertenece a nuestra tradición o que está fuera de ella. Se extiende a las señales dejadas por animales anteriores a la generatividad humana con los cuales puedo entrar en una relación de empatía. El mundo que habitaban puede haber sido inaccesible para nosotros, porque la corporalidad humana se enfrentaría con un entorno causal que la destruiría. Pero el ser humano puede imaginarse «como si estuviera allí» en esos ámbitos de vida imposible y percibiera con la mirada del animal que le es indicada de alguna manera por restos fósiles. Por ejemplo, puede experimentar el mundo como si estuviera en el lugar del ictiosaurio en el período glacial. En un experimentar-como-si, por consiguiente, se constituye lo experimentado-como-si, y es posible comprender el desarrollo filogenético por medio de transformaciones en los modos humanos de representación del mundo, esto es, por medio de una modificación intencional. Esta alteración se intensifica a medida que, desde los animales superiores, descendemos en el mundo animal: «Una percepción analógica general es meramente el índice para todo el horizonte indeterminado de determinaciones más precisas, que, en el ordenamiento de la sucesión escalonada de la animalidad, deben ser aclaradas en un descenso progresivo» (Husserl, 2006, 175). Así se produce una ampliación histórico-natural del mundo por medio de las experiencias de los animales: «El ser humano [...], comprendiendo los animales como modificación humana, amplía su posible experiencia con la de ellos» (Husserl, 2008: 541). En el límite, es posible avanzar hasta la vida de las plantas como modificación en el modo de una existencia carente de cinestésias.

Husserl considera que no debemos detenernos ante este límite: «Si esta constitución fuera todo, el mundo estaría agotado. Pero el sentido de ser de nuestro mundo se extiende más lejos, y de lo que se trata es de esto, que se extiende más lejos [*das Weiterreichende*] y de su constitución» (Husserl, 2008: 511). Las indicaciones de la historia natural se extienden más allá de la vida animal; por ejemplo: la roca petrificada de la corteza terrestre remite a sucesos de una época geológica lejana. Con esta indicación, se abre la posibilidad de una constitución de épocas de la historia de la tierra en las que no hubo siquie-

ra una experiencia de animales. Por consiguiente, no es posible colocarse en el lugar de ellos para aprehender el mundo desde allí. Husserl se pregunta: «¿Qué sucede con las épocas de hielo terrestres o con los tiempos de las *épocas geológicas* en que la Tierra era una bola de gas incandescente?» (Husserl, 2008: 502). Y observa que «debe ser admitido un “tiempo” en el que ninguna mónada [...] tenía un fenómeno-de-mundo, y así todas estaban en el estado de la “involución”» (Husserl, 2013: 154).

Puesto que la constitución regresiva pasa finalmente a la reconstrucción de un tiempo que ni los hombres ni los animales han experimentado, Husserl recurre a modos de aprehensión analógicos distintos de los que operan en la empatía. Se refiere a «las apercepciones-como-si analogizantes por las cuales son representados los ámbitos inaccesibles a la experiencia del mundo más distante», y añade que ellas son «puestas en paralelo con la presentación-como-si empatizante» (Husserl, 1973b: 699). Por un lado, una apercepción de otro curso de vivencias es motivada por la percepción de los comportamientos y de los gestos corporales del otro cuando su cuerpo propio se empareja y se asocia con mi cuerpo propio. Y la apercepción vacía así motivada es plenificada por presentificaciones de la vida del alter ego por medio de la imaginación. Por otro lado, una apercepción de otro mundo pasado es motivada por la percepción de las huellas de épocas lejanas cuando estas indicaciones se emparejan con fenómenos de nuestro propio mundo circundante. Y la apercepción vacía así motivada también es plenificada por una presentificación imaginativa de la época pasada. En nuestro propio mundo, consideramos lo inorgánico y lo orgánico como parte de una historia según un tipo de desarrollo, y por eso podemos apercebir las realidades remotas según «una tipicidad del devenir» (Husserl, 2008: 506; cf. Husserl, 2006: 167). Husserl señala que «la percepción de un “río de vidrio”, de “lava”, y de cosas de esta índole, indica, por “inducción”, o apercepción que capta retrospectivamente, un proceso de surgimiento» (Husserl, 2008: 414). Nuestro presente se desenvuelve de acuerdo con una tipicidad de causalidades físicas o biofísicas; por ejemplo: el fuego carboniza la madera, y la temperatura muy elevada o un frío muy intenso destruyen la vida orgánica. A partir de esta tipicidad, podemos volver la mirada, en la geología, a la historia del globo terrestre y, en la paleontología, a la historia de los mundos de los animales: «La ampliación del conocimiento de la naturaleza como historia causal conduce a la historia de la tierra, pero mucho más allá de lo generativamente constituido. La tierra física recibe un horizonte de pasado causal que se amplía cada vez más» (Husserl, 2008: 512). Y la biología de cualquier época pasada de la Tierra, o de otro planeta, es una modificación intencional de la biología de nuestro mundo de la vida. Apercebimos estas formas de vida extrañas en su historicidad, esto es, en su juventud, en una edad avanzada, en un estadio de declinación, en la cercanía de la muerte. Por eso la biología de cualquier época pasada de la Tierra, o de otro planeta, es una modificación intencional de la biología de nuestro mundo de la vida:

Todo el sentido que podría tener la biología de Venus, de la que debemos hablar como posibilidad, la debe a la originaria formación de sentido de nues-

tro mundo de la vida, y, a partir de ahí, a la progresiva formación teórica de esta formación de sentido de nuestra biología. (Husserl, 1954: 484)

La reconstrucción no se detiene en la historia de la tierra. Husserl se refiere al «gran *problema de la ampliación infinita del mundo circundante* [...] hacia una naturaleza universal en lo infinito [...] con un espacio efectivamente infinito y un tiempo infinito [...]» (Husserl, 2008: 303). Se produce una trasposición de las fuerzas causales del mundo terrestre al mundo celeste, esto es, una transformación analógica de lo absolutamente lejano de acuerdo con el estilo causal de nuestro mundo circundante, según la fórmula «como si fueran realidades lejanas totalmente como las terrestres» (Husserl, 2008: 305). Además, en una interpretación causal de alcance universal, se explican aquellas alteraciones que se producen en la tierra, y de las que no se puede dar cuenta como efectos de otras alteraciones en el ámbito terrestre, por medio de alteraciones producidas en el cielo. Así, con el desarrollo de la astronomía y la física, la ampliación de la historia terrestre y la historia natural continúa siempre de nuevo, en un proceso abierto e ilimitado, en dirección a los ámbitos lejanos de la naturaleza y hacia el tiempo astronómico.

### 3. La primera historicidad

La tierra, la protogeneratividad y el mundo familiar constituyen condiciones previas de la efectividad de la historia. Sobre el fundamento del encadenamiento protogenerativo y su ramificación, se desarrolla una generatividad específicamente espiritual por medio de la institución de metas perdurables y el entrelazamiento de muchas relaciones activas diferentes entre los hombres. Esta generatividad de orden superior o historicidad primera asume, en cada caso a su manera, la protensionalidad inherente a la intencionalidad instintiva universal. Lo que importa en este nivel 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 con la alteración de los portadores maduros de sentido y validez. En contraste con un acontecer intersubjetivo pasivo y de limitado alcance, Husserl se refiere a un acaecer que responde a la actividad de una subjetividad comunalizada en múltiples relaciones recíprocas con metas de largo alcance. Estas metas se sobreponen a la caducidad de las generaciones, porque continúan viviendo como adquisiciones sedimentadas y ejercen una fuerza de motivación. Por eso enlazan la cadena de las generaciones. Se produce un enlace intencional de diversos presentes históricos, porque intenciones que se originan en un presente alcanzan su cumplimiento en otros. Hay una posesión compartida respecto de la cual se puede preguntar de manera retrospectiva por la intencionalidad que la instituyó originariamente, explicitando así sus horizontes latentes. La historia de las sociedades engloba las historias individuales en una unidad superior, y, además conserva su identidad a través de generaciones sucesivas.

Más allá de las formas preliminares de comunidad, que responden a las habitualidades instintivas, se encuentran aquellas que remiten a una amplia



sedimentación de los actos sociales. Con estos actos, se generan nuevas formas de habitualidad que representan un estrato superior respecto de las que han sido adquiridas, pero corresponden a los individuos, y de las que son intersubjetivas, pero nos remiten al instinto. La historicidad implica habitualidades sociales que son, a la vez, intersubjetivas y adquiridas, tienen el carácter de una tradición y pertenecen a cada uno de los sujetos agrupados, no en tanto personas singularizadas, sino en tanto asociadas unas con otras. Husserl señala que «soy “hijo del tiempo”» porque la tradición «ha “tenido efecto” sobre mí, soy lo que soy como herencia» (Husserl, 1973a: 223). Sobre la tierra como protosuelo inevitable, se eleva el suelo ulterior que pertenece a la historia efectiva, de modo que se escapa a la mera reiteración de un mundo circundante. Husserl escribe: «Un mundo circundante humano se encuentra en un continuo desarrollo, la cultura de cada presente humano es suelo [*Boden*], o, como podemos decir también, premisa, para la nueva creación cultural de la nueva generación de esta humanidad» (Husserl, 1973b: 180). Con la actividad humana, el mundo recibe una sedimentación de sentido y validez, y esto significa que toda sociedad tiene «como suelo el mundo circundante generativo del caso con su nosotros generativamente viviente» (Husserl, 1993: 62).

En este ámbito, se despliega un «concepto natural de razón» al que Husserl caracteriza como «la proba y honrosa razón del entendimiento humano natural y sano [*die biedere, ehrliche Vernunft der natürlichen, gesunden Menschenverstandes*]» (Husserl, 1993: 386). Este tipo de razón se caracteriza por:

1. Procedimientos de verificación asociados con intenciones y plenificaciones en la praxis.
2. Una normatividad inductiva que resulta de la sedimentación de anteriores prácticas exitosas mediante la constitución de tipos empíricos y habitualidades.
3. Una teleología orientada hacia metas finitas.

Esto significa que un nuevo estadio en la plenificación de las intenciones vacías emerge y es sobreimpuesto a la plenificación de las intenciones instintivas.

Esclarecer la historia es preguntar retrospectivamente a partir del presente, a fin de poner de manifiesto sus «implicaciones profundas, que se extienden cada vez más lejos, y que deben ser interrogadas, desveladas» (Husserl, 1954: 380). Esta explicitación de horizontes ha de alcanzar en última instancia «la institución originaria de los fines, que enlazan la cadena de las futuras generaciones, en la medida en que continúan viviendo en ellas en formas sedimentadas, pero son siempre de nuevo evocables y susceptibles de recibir una nueva vida por medio de la crítica [...]» (Husserl, 1954: 72). Una institución originaria (*Ursiftung*) de sentido da lugar a una sedimentación de sentido. Esta puede ser reactivada ulteriormente a través de una reinstitución, es decir, una institución subsiguiente o segunda (*Nachstiftung*) que no solo implica una reactivación, sino también la posibilidad de un acrecentamiento y una transformación de sentido. Cuando la reinstitución tiene el carácter de una innovación, se trata de una

nueva institución (*Neustiftung*) relativa. Además, la institución originaria encierra el proyecto de una institución final (*Endstiftung*) en la que se revela plenamente lo que estaba implícito en ella a través de una toma de conciencia de sí misma (*Selbstbesinnung*) de la subjetividad involucrada. Esta auto-captación presupone la institución inicial, y a la vez implica una toma de conciencia retrospectiva (*Rückbesinnung*) de lo que se encontraba latente en ella. Tanto la institución originaria como la reinstitución se orientan hacia una institución final.

El movimiento de institución, sedimentación, reactivación y transformación del sentido constituye «el notable apriorismo estructural de la historia»: «Este es el *a priori* histórico concreto que abarca todo ente en el devenir y ser devenido histórico en su ser esencial como una tradición y algo que se transmite [*Tradition und Tradierendes*]» (Husserl, 1954: 380). A través de ese movimiento se desenvuelve una tradición, de tal modo que las adquisiciones conservan su vigencia y se convierten en una motivación para nuevas adquisiciones. Una recompreensión permite adoptar los productos de operaciones espirituales anteriores. Este movimiento caracteriza, según Husserl, a todas las manifestaciones de la cultura, aun cuando no se encuentren orientadas de un modo teleológico explícito como la ciencia y la filosofía. Nuestra existencia humana se mueve en un sinnúmero de tradiciones. En cada caso, ya sea la ciencia, el estado, la religión, el arte, etc., en lugar de permanecer en los hechos históricos, de los cuales se ocupan las consideraciones habituales de los historiadores, Husserl procura poner al descubierto la historia interior por vía de las remisiones retrospectivas y prospectivas que enlazan las formaciones de sentido. La tarea consiste en dilucidar una estructura interior por contraste con la consideración meramente casual o exterior que reduce el desarrollo histórico a un uno-tras-otro de momentos. Así, Husserl llega a la siguiente caracterización de la historia: «La historia no es, desde un principio, otra cosa que el movimiento viviente del uno-con-otro y el uno-en-otro [*Miteinander und Ineinander*] de la originaria formación de sentido y sedimentación de sentido» (Husserl, 1954: 380).

La condición última de la posibilidad de la historia reside en la historicidad de la propia subjetividad: «La conciencia es un incesante devenir como un incesante constituir objetividades en / un incesante *progressus* de la sucesión de niveles. [...] La historia, en su sentido habitual en relación con la cultura humana, es solo un nivel más elevado [...]» (Husserl, 1966: 218 s.). Por eso Husserl afirma también: «El mundo histórico es por cierto predado como mundo social-histórico. Pero es histórico solo por medio de la historicidad interior de las personas individuales, quienes son individuos en su historicidad interior con la de otras personas comunalizadas» (Husserl, 1954: 381 n.), de manera que cada miembro de la intersubjetividad opera como «el lugar viviente de todo mundo válido ya para mí y válido como herencia de mi tradición interior a partir de mi propio pasado operante» (Husserl, 1973b: 208).

Una intencionalidad intersubjetiva, que depende de metas y del cumplimiento siempre relativo de ellas, posibilita una unidad de la vida histórica en que el presente de un sujeto se enlaza con los de otros sujetos. Las personas

comunalizadas en una personalidad de orden superior configuran una unidad de duración y tienen una experiencia perdurable de esa unidad. Así se constituye el tiempo comunitario con sus modos subjetivos de darse. En la realización de metas que engloban a múltiples sujetos, el presente y los horizontes temporales de un sujeto se recubren con el presente y los horizontes temporales de los otros y sus horizontes, de ese modo se constituye «un a la vez temporal del tiempo supramonádico o intermonádico de orden superior» (Husserl, 1973b: 343). Una coincidencia de los tiempos desemboca en el «pasado, el copresente y el futuro comunitarios» (Husserl, 1993: 5), que presentan características distintivas. Junto con la coincidencia de los tiempos inmanentes, que se encuentran coimplicados por la comunalización del único tiempo, Husserl destaca algunos rasgos fundamentales del tiempo histórico.

Respecto del futuro, se produce una tensión temporal entre el «yo quiero», que instituye una meta, y la ejecución, esto es, entre el querer y la realización. Es la tensión entre el querer protoinstituyente o reactivante y la efectivización. Husserl habla de un «lapso de tiempo entre el “yo quiero” instituyente y la realización, esto es, el hecho» (Husserl, 1993: 366 n.). Hay una «decisión [*Entschluss*] en favor de un horizonte temporal» (Husserl, 1993: 371). Una temporalidad (*Zeitlichkeit*) es inherente a la intencionalidad volitiva y se despliega a partir de esta. El acto de «yo quiero» tiene un horizonte de futuro como horizonte de su continua validez. En el momento del «yo quiero», del «yo me decido», está contenido lo que ha sido decidido de ahí en adelante. Está contenida, pues, una temporización (*Zeitigung*), porque se proyecta un campo temporal. Se trata del campo abierto de la acción que se ha de hacer en el futuro para alcanzar la meta intencionada. Husserl observa que «cada voluntad (en el sentido de la decisión permanente), en su propio contenido de sentido, en su “intención volitiva”, se relaciona con un tiempo que yo, el volente del caso, ya en el acto tengo “ante mí” como un tiempo en cuyo comienzo se encuentra mi acto como el que se instala ahora y fluye» (Husserl, 1993: 370). Estas consideraciones se encuentran en el último texto datado de Husserl, *Teleología en la historia de la filosofía*, de julio de 1937. Según este escrito, la voluntad y sus metas producen, en el nivel de la historicidad, una serie temporal plenificada. Husserl se refiere a un ordenamiento vital volitivo: «También para la comunidad hay un orden de su vida comunitaria que comprende toda su temporalidad a partir de una voluntad comunitaria, [...]» (Husserl, 2008: 523 n.).

En lo que toca al 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. Una conciencia de horizonte acompaña la experiencia del presente histórico, y no es necesario que lo implicado en ella haya sido experimentado directamente, ya que nos puede haber sido transmitido como una mera mención vacía a través de relatos orales o escritos. Se trata de un

trasfondo en el cual, como en el caso de las retenciones en la conciencia interna del tiempo, se esbozan con mayor relieve algunos aspectos, mientras que otros permanecen en la indiferenciación de acuerdo con los intereses y las experiencias del presente. Puede ser explicitado por medio de la indagación histórica, la cual desempeña, en relación con el pasado intersubjetivo sedimentado, un papel similar al que tiene la rememoración en relación con el pasado retencional intrasubjetivo. A partir del presente histórico, se produce un desvelamiento del horizonte de la historia que da lugar a una experiencia de los acontecimientos pasados, cuya concordancia debe mantenerse a lo largo de la explicitación y de la determinación más precisa. Husserl señala que el pasado efectivo es una idea a la que solo nos acercamos como un polo infinito, y observa que sucede lo mismo respecto a los objetos de nuestro presente. La historia desconocida en un primer momento tiene su análogo en el pasado que no es alcanzado por la rememoración, pero que no es una nada, sino que puede llegar a ser experimentado como pasado. Los documentos y los monumentos que se encuentran en el presente viviente de la comunidad son recuerdos mediatos que remiten a recuerdos de la comunidad, es decir, a presentes pasados que pueden ser reconstruidos, de modo que la comunidad tiene un pasado histórico que incluye un estrato de tradición viviente y un trasfondo desconocido que puede ser evocado o actualizado por los historiadores por medio de presentificaciones en la imaginación. Mediante la empatía histórica, el historiador desvela los acontecimientos pasados guiado por recuerdos inmediatos y mediatos, así como por los monumentos, los documentos, etc. que se encuentran en el presente viviente de las comunidades. Con estas guías, el historiador «reconstruye, en diferentes niveles de evidencia, presentes anteriores y finalmente nexos continuos, trayectos que se extienden cada vez más, de tales presentes pasados» (Husserl, 1973b: 393; cf. Husserl, 1993: 343 s.).

#### 4. La segunda historicidad

Husserl distingue una primera historicidad natural e ingenua y una «segunda historicidad» (*zweite Historizität*) (Husserl, 1993: 41) que coincide con la transformación de la existencia humana por medio de la cultura filosófica y científica, orientada por ideas o metas infinitas. Frente a las otras tradiciones, Husserl distingue la nueva tradicionalidad de la teoría y de la comunidad ética que hace surgir una comunalización de nueva índole, porque su tendencia a la extensión carece de límites, en la medida en que incluye a todos los hombres y aparece una forma universal de generatividad frente a las formas y a los niveles limitados. La razón se despliega en la totalidad de sus manifestaciones, sin distinguir entre razón teórica, afectiva o práctica, de modo que, junto a las metas del conocimiento —una ciencia universal que se ocupa de la totalidad del mundo—, se encuentran las de la acción —la realización de la comunidad ética—, a fin de configurar la historicidad racional de la totalidad de las mónadas en «el horizonte de la auténtica humanidad» (Husserl, 1973b: 378). El hombre toma conciencia de sí mismo, y de su racionalidad, e instala una «voluntad de nivel

superior que afirma el querer individual absolutamente dirigido en la medida en que debe ser llevado intersubjetivamente, en comunidad, a la unidad con otras voluntades singulares en la marcha de la formación universal de la voluntad» (Husserl, 2013: 227).

En la generatividad racional, se da un nuevo tipo de síntesis entre la teoría y la práctica que se diferencia de toda síntesis anterior, porque se realiza bajo la modalidad de la infinitud. La teoría no solo puede estar al servicio de la praxis o prescindir de ella en su sentido natural, sino que puede asociarse con la esfera práctica concebida en toda su universalidad, y entonces lleva a cabo «la crítica universal de toda vida y de todos los fines vitales» y «la crítica de la humanidad misma y los valores que la guían expresamente» (Husserl, 1954: 329). Husserl señala que me encuentro siempre en un horizonte abierto de posibilidades prácticas, y tengo siempre la posibilidad de avanzar de valores inferiores a valores superiores, porque cada valor producido tiene un horizonte abierto e infinito de posibilidades de valor. En la praxis, me encuentro en un horizonte de posibilidades prácticas y de presunciones prácticas referidas a lo que quizás pueda ocurrir, y tengo a la vista la posibilidad de realizar un progreso de valores inferiores a valores superiores, como también de darme cuenta de que cada valor producido lleva consigo un horizonte de presuntas posibilidades de producción de un valor superior. Lo que está exigido como el comportamiento práctico mejor posible es orientar la voluntad hacia esta cadena axiológica abierta e intentar realizarla, es decir, realizar lo mejor posible en cada etapa de un progreso al infinito. Cada valor realizable puede conducir a nuevos valores en una orientación hacia lo mejor posible. En virtud del horizonte práctico abierto e ilimitado, «tengo la obligación de actuar, y la infinitud abierta de un progreso de la producción de valor es exigida como infinitud, como obligación de progresar indefinidamente» (Husserl, 1959: 351 s.).

El nivel superior de comunidad es la comunidad ética o comunidad del amor ético, en que, si tengo el carácter de un sujeto de valor absoluto, debo asignar al otro esta misma dignidad en una actitud que no puede ser meramente teórica, sino que tiene que reflejarse en los ámbitos de la valoración y la voluntad. La comunidad de amor no es solo un vínculo de personas con personas, sino también una comunidad de amor de personas con la comunidad, la ciudad natal, etc., hasta el punto de ver toda la humanidad finalmente como una comunidad de amor, en el sentido de una comunidad de vida por la que tengo un interés viviente. Con la acción comunicativa surge, pues, «una vida comunitaria ética y, en ella, un reino de bienes comunitarios como lo mejor posible para esta comunidad» (Husserl, 2013: 313). Entonces, se da un contento consigo mismo o una autosatisfacción de la comunidad en la que está incluido el contento consigo mismo o la autosatisfacción de las personas singulares, de modo que la efectivización de lo mejor posible para cada uno converge con la efectivización concomitante de lo mejor posible para los otros:

Al imperativo categórico del sujeto singular es inherente aspirar a esta más elevada forma de comunidad y a esta más elevada forma del ser singular y

*la vida singular como funcionario de una comunidad ética.* En la medida en que es prácticamente posible, ella misma tiene un valor incondicionadamente superior al vivir-y-dejar-pasar-uno-al-lado-del-otro de los individuos. Y, por consiguiente, está exigida de modo categórico. (Husserl, 2013: 315 s.)

Las adquisiciones filosóficas y científicas, ya sean de índole cognoscitiva, como las formaciones de la filosofía y la ciencia, o de índole práctica, como los valores, tienen un modo de ser y una temporalidad totalmente distinta de los productos culturales de la primera historicidad, porque son imperecederas, es decir, no se consumen. No son algo real, sino ideal. La reiteración de su producción no crea algo igual, sino algo idéntico en las múltiples producciones de una misma persona o de múltiples personas. Un segundo rasgo es que lo que se adquiere como idénticamente repetible sirve como base para la producción de idealidades de nivel superior, y esto se repite indefinidamente. Cada adquisición es un fin meramente relativo, porque posibilita el pasaje a fines ulteriores de nivel superior. Se esboza, así, como campo de trabajo, «un horizonte infinito de tareas como unidad de una tarea omniabarcadora» (Husserl, 1954: 324). Toda cultura extrafilosófica es, en cambio, una tarea del hombre en la finitud, porque carece de adquisiciones ideales que proporcionen un campo de trabajo como campo de tareas infinitas. Y el tercer rasgo es que las verdades y los valores tienen un carácter relativo, es decir, de un mero acercamiento dentro de un horizonte infinito en que la verdad en sí como un logro definitivo solo tiene el carácter de un polo infinitamente lejano que es inalcanzable. Reiterabilidad idéntica, ser un presupuesto para la producción de niveles superiores, y relatividad en tanto aproximación a polos infinitamente lejanos introducen un nuevo tipo de historicidad.

La teleología implica una racionalidad que entra en conflicto con los sucesos irracionales. El mundo circundante es un mundo incalculable, un ámbito abierto de sucesos imprevistos: «Tengo la evidencia del poder, de la libertad, junto con la evidencia que no la abandona, de la posible perturbación de mi libertad, etc.» (Husserl, 2013: 306). Los sucesos imprevistos representan obstáculos, desvíos, resistencias o perturbaciones en relación con nuestra acción. Esta contingencia irracional tiene que ver con la necedad, el desvarío, el egoísmo y la maldad. Y no solo tiene que ver con los otros, sino también con nuestra dependencia respecto del curso de la naturaleza con la irrupción irracional de la violencia natural, y la dependencia respecto de nuestra corporalidad con sus insuficiencias, enfermedades y muerte. La dependencia se relaciona también con nuestro conocimiento del mundo en tanto lo casual tiene sus regularidades que permiten calcularlo con probabilidad, pero estamos siempre atados a un conocimiento limitado de ello. Hay, pues, sucesos fortuitos, irracionales e incalculables que perturban la razón práctica. Sin embargo, esto no altera nada respecto del imperativo categórico. Subsiste la exigencia y se la satisface cuando se aspira a actuar lo mejor posible:

A pesar de todo ello, obro, no me dejo paralizar. Dejo atrás la contingencia, el destino, la muerte, la enfermedad, el posible fracaso de mis propias fuerzas.

Quiero decidirme según mi mejor ciencia, conciencia y poder. Quiero «centrarme», quiero «emplear todas mis fuerzas», y quiero hacerlo en el examen y luego en la realización. (Husserl, 2013: 304; cf. 321)

Husserl se refiere a la irracionalidad de la contingencia en los siguientes términos: «El mundo es incalculable, y, si fuera él mismo calculable, esto no le serviría para nada al yo, que, por medio de la contingencia y el destino, va a parar en él y es llevado a empujones por él y en él» (Husserl, 2013: 285 s.). Por tanto, la persona vive en la constante tensión entre finitud e infinitud, realidad e idea, no-razón y razón, o destino y libertad. Husserl se refiere a la «contradicción entre sus objetivos humanos universales y las anomalías irracionales del mundo, con sus contingencias, con sus destinos a partir de la naturaleza y en la vida de la comunidad, y la muerte que se presenta “contingentemente”» (Husserl, 2013: 433). De ahí que surja la pregunta por la posibilidad de vivir en medio de las contingencias: «¿Cómo puede vivir el hombre sin haber solucionado la antinomia entre la exigencia de la configuración del mundo y la imposibilidad de dar cuenta del destino?» (Husserl, 2013: 422). La respuesta a este interrogante contrapone el heroísmo de la razón o «heroísmo en el persistir a pesar de acumulados infortunios» (Husserl, 2013: 325). Esta actitud adquiere el valor de un ejemplo, tanto para la vida de los otros como para la propia vida, en el caso de futuras circunstancias aciagas. Padeciendo bajo el destino, es necesario mantenerse en pie y esforzarse en lograr las metas y actuar lo mejor posible:

[...] llego a ser de ese modo, a la vez, un valor arquetípico superior para los otros, así como en cierto modo me convierto también en modelo para mí mismo para enfrentarme a los peligros futuros. Pensando retrospectivamente, extraigo, de la valentía pasada, nuevas fuentes fortificadoras de coraje. (Husserl, 2013: 322 s.)

Las contingencias son, precisamente, un medio para el desenvolvimiento de nuestra libertad, y por eso tienen la función de conferir dignidad y justificación a la vida en tanto esta se ocupa de abarcarlas dentro de un ámbito de racionalidad en un proceso que implica la instauración de la racionalidad en la contingencia. Y a pesar de la tensión entre destino y libertad, y la consiguiente oscilación entre racionalismo e irracionalismo, el horizonte último corresponde, en tanto meta, a la razón: «Todo lo racional tiene su horizonte de irracionalidad. Pero la irracionalidad es ella misma una formación de una racionalidad más ampliamente aprehendida» (Husserl, 2013: 489). Hay un impulso a la concordancia universal que se efectiviza en la superación de los conflictos fácticos, porque es también un impulso a la superación de los conflictos. El impulso racional tiene no solo un horizonte de realizaciones, sino también un horizonte de conflictividad: «En la vida, que, superando conflictos, cae repetidamente y siempre de nuevo en conflictos, se delinea un horizonte de conflictos y superaciones y una continua intención de superación» (Husserl, 2013: 227).

La tensión desatada por las contingencias procura apoyo en la cadena de la generatividad, y por eso no se apacigua ante la posibilidad de la muerte: «El pensamiento de la muerte pierde su espina, la muerte su desvalor, si me sé en una humanidad que se conserva progresivamente sin término, que puede socializarse libremente a sí misma y elevarse a la socialidad ética» (Husserl, 2013: 317). «La vida humana está explícitamente referida a su muerte, pero también referida a su historia humana y, específicamente, a su futuro de humanidad y, con ello, a la vida y a la muerte de la humanidad en cuanto tal y del mundo circundante humano como su mundo de cultura» (Husserl, 2013: 101). En relación con nuestra inserción en vínculos generativos, Husserl subraya la posibilidad de alcanzar resultados a largo plazo: «A pesar de las contingencias, las probabilidades prácticas de obrar fructíferamente están, en general, ahí y son probables horizontes de efecto lejano» (Husserl, 2013: 325).

## 5. La constitución fundamental de nuestro ser histórico

El esquema de tres niveles utilizado por Husserl para analizar la historia puede compararse con concepciones de Martin Heidegger respecto al entrelazamiento de las dimensiones temporales en cada nivel y de Jan Patočka respecto de la articulación misma de niveles.

En su curso de 1934 (*Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*), Heidegger considera que la constitución fundamental de nuestro ser histórico reside en un encargo (*Auftrag*) que es predeterminado a partir de una misión (*Sendung*). Esto significa ser-llevado-hacia-adelante en una misión que nos sale al encuentro como encargo. En ello se manifiesta el poder del tiempo que funda el ser histórico del hombre, porque remite a un futuro a partir de un haber-sido «en la medida en que nos entrega el legado de nuestro origen» (Heidegger, 1988: 127). Además, Heidegger considera que el trabajo da realidad efectiva al encargo y a la misión. Aclara que no es una ocupación cualquiera que llevamos a cabo por cálculo, necesidad o pasatiempo, sino que surge del haber-sido como transmisión y del futuro como tarea. Es la efectuación, en el instante histórico, de la misión y el encargo en una obra. Tenemos, entonces, el siguiente ordenamiento: «Encargo – futuro; misión – haber-sido; trabajo – presente, o sea, instante» (Heidegger, 1988: 153 s.). Y se nos aclara que el *Dasein* del hombre solo puede «ser propiamente histórico en la resolución para el instante» (Heidegger, 1988: 160).

En el nivel de la protohistoricidad, es decir, del instinto como protointerés, el mundo familiar no implica solo presentes momentáneos, sino también una «implicación generativa» que se extiende más allá del presente y del trecho de la propia vida. Una síntesis de misión, encargo y trabajo se advierte en el cuidado por la vida (*Lebenssorge*), es decir, en la solicitud por los miembros de una familia y en la incorporación de los hijos a la tradición familiar y a tradiciones más amplias: «Trascendencia de la voluntad de autenticidad [*Echtheitswillen*] más allá de la muerte por medio de un “más allá” práctico, de un mundo práctico existente, que, en tanto “infinito”, traspasa la existencia



finita» (Husserl, 2013: 429). Esta síntesis se da también en la evocación del pasado y las metas del mundo familiar en las narraciones de los ancianos (cf. Husserl, 1973b: 145).

Respecto de la primera historicidad, Husserl analiza el encargo y la misión en función de intereses que desempeñan un papel importante en el enlace del horizonte de futuro con el horizonte de pasado, porque un pasado que se puede abarcar con la mirada y un futuro que se puede prever con la mirada son mediados por intereses en torno de la «fuente» (*Springquell*) del presente viviente: «El yo activo en el ahora actual abarca, con su interés actual, un particular horizonte de pasado y horizonte de futuro como el *horizonte de intereses*» (Husserl, 1973b: 397). La reinstitución presente efectuada en función de determinados intereses renueva la protoinstitución y contiene en sí la marcha hacia una institución final. Husserl también expresa esta mediación presente entre el pasado y el futuro en términos de suelo y proyecto: «A partir del pasado histórico tiene el futuro histórico su sentido, de modo que, en general, el pasado es el suelo permanente para el proyecto [*der ständige Boden für den Vorwurf*], para la espera, predelineamiento de un futuro» (Husserl, 2008: 348). Lo adquirido puede consistir, pues, en meras habitualidades o en «intereses sedimentados» o «habitualidades de intereses» (Husserl, 1973b: 397, 624). El segundo grupo implica una habitualidad que no solo es el resultado de actos, sino que también se dirige hacia ellos. Los intereses se contraponen a lo meramente adquirido en virtud de que se orientan a la realización futura. Determinan «un estilo fijado por el hábito en la vida de la voluntad, con orientaciones de la voluntad [...], con las metas finales, las operaciones culturales, cuyo estilo total está así determinado» (Husserl, 1954: 326).

En lo que atañe a la segunda historicidad, encontramos una nueva forma de «praxis universalmente interesada» (Husserl, 1954: 329). Husserl escribe:

[...] la filosofía es la idea de una tarea unitaria que se continúa heredando intersubjetivamente en el curso de la historia, introducida en la historia europea mediante una «protoprostitución» por ciertos primeros «filósofos», hombres que han concebido este proyecto de índole totalmente nueva «filosofía», cuya realización han convertido en su vocación vital. (Husserl, 1993: 363)

El filósofo se siente obligado a conseguir una meta vital que le está predelineada por la profesión o por la vocación (*Beruf*), en el sentido de un llamado (*Berufung*). La razón es la vocación de la humanidad y, en primer lugar, del filósofo, que está invitado a tomar conciencia de normas racionales en tanto normas de intervención racional en el mundo. La motivación de la filosofía reside en el imperativo categórico de cumplir el deber apodíctico impuesto por la vocación, esto es, por el llamado a ser funcionario de la humanidad racional. Y el órgano de la razón que toma conciencia de sí misma es la filosofía. Al referirse al filósofo, Husserl escribe:

La filosofía solo puede por principio ser una meta en un llamado [*Ziel in einer Berufung*], a partir de un imperativo categórico, que ni él ni nadie puede

haberle impuesto desde afuera, y su «debo» apodíctico existe como su *telos* más propio, como su «meta vital» que le es más propia, ya antes de que él pudiera llegar, si es que llegara, a formularla como meta vital. (Husserl, 1993: 410)

En estos textos, los términos *vocación* y *llamado* señalan una misión, los términos *meta* y *telos* indican un encargo y los términos *tarea* y *realización* evocan un trabajo.

En palabras de Heidegger, en los tres niveles, el presente es «retenido en el futuro y en el haber-sido» (Heidegger, 1977: 338; tr. 355) sin dispersarse en las circunstancias presentes, porque la reinstitución o la nueva institución oscila en un movimiento de zigzag entre la protoinstitución y la institución final. Este movimiento se da no solo en cada nivel, sino que también caracteriza al conjunto de la historia. Por un lado, la protohistoria sustenta el desarrollo desencadenando una teleología en que intenciones vacías y plenificaciones se suceden en un progresivo acrecentamiento. Un incremento de valor se manifiesta en el alcance de intereses y metas y los convierte finalmente en infinitos. Por otro lado, el término siempre relativo del desarrollo en la historicidad racional tiene una acción retroactiva sobre la finitud, de manera que transforma a la humanidad atrayéndola a su esfera de influencia. Así, las tradiciones prefilosóficas reciben los caracteres análogos a la infinitud cuando son formadas de nuevo a partir del espíritu de la racionalidad filosófica. Todo presente es retenido por una institución originaria que lo sustenta como origen o como misión, además de por una institución final que lo guía como meta o encargo.

Jan Patočka efectúa un análisis de tres movimientos de la vida en el que cada uno muestra aspectos de cada uno de los tres niveles. El primer movimiento de arraigo implica una adquisición del mundo orientada hacia el pasado. El hombre obtiene su mundo en virtud de un anclaje de la existencia que es posibilitado por los otros y que implica, a la vez, una aceptación y una puesta a cubierto frente a las insuficiencias y a las necesidades. Así se pone de relieve que el movimiento de la vida es siempre movimiento-con. Nuestro modo de acceder al mundo está mediado por las posibilidades y por las evidencias que adquirimos en el movimiento de arraigo. Al descubrir nuestros poderes, nos encaminamos hacia la autonomía sin que por ello desaparezca el anclaje. Nunca perdemos nuestra situación carencial en el sentido de tener que ser aceptados por otros a los que, por nuestra parte, aceptamos. Por consiguiente, el acogimiento por parte de los otros debe ser incorporado como un componente de nuestra condición de arrojados: el hombre se encuentra arrojado en el mundo tan solo en la medida en que es aceptado (cf. Patočka, 1988: 120 s.). Se advierte, pues, una semejanza con los momentos de la protogeneratividad husserliana.

Según Patočka, en el segundo movimiento de la vida, ante la necesidad de conservar y prolongar la corporalidad de la existencia, nos alejamos del abrigo y de la protección mediante el abandono del hogar. El nuevo movimiento es caracterizado como lo extraño a la residencia en una morada. En él, nos aventuramos a entrar en una confrontación directa con las cosas, y con los otros

hombres en su trato con las cosas, en un lugar exterior de trabajo. Nos proyectamos sobre los objetos y los humanizamos a la vez que recibimos su acción y nos asemejamos a ellos. Por eso quedamos expuestos a una autoenajenación en el movimiento de intervención o de inserción en un contexto de relaciones objetivas, en el cual cumplimos una determinada función como fuerza condicionante y condicionada. El ser-con se degrada en una relación exterior entre los hombres. En una orientación instrumental, las cosas son tratadas como medios en relación con un fin que no se tiene en cuenta explícitamente. Este fin no es otro que la vida, esto es, la prosecución y la reproducción de la existencia. La tierra es obligada, en su condición de suelo nutricio, a proveer de lo necesario para el mantenimiento en relaciones de coparticipación y colaboración. El sí-mismo sufre una enajenación en razón de la preponderancia de estas relaciones y experimenta una clausura en torno de sí en virtud del intento de prolongación. En suma: el segundo movimiento es el campo de la actividad humana en tanto campo del trabajo, la organización social y la dominación. No solo se establecen relaciones de coordinación entre los hombres, sino también de subordinación, es decir, relaciones de fuerza en que el otro es considerado como auxiliar u obstáculo, en la medida en que puede colaborar con su asistencia o perjudicar con su competencia. Así, Patočka describe una faceta del nivel de la primera historicidad o historia efectiva.

Ante la miseria interior y exterior del segundo movimiento de la vida, el tercero de ellos suprime la disolución en la objetividad y supera toda figura finita en el mundo en una transubstanciación de la existencia mediante la entrega recíproca al prójimo. El nuevo movimiento implica, en una «solidaridad de los estremecidos» (Patočka, 1981: 144), darse a los otros en una entrega incondicionada por la cual los centros separados se pierden a favor de la comunidad de un servicio. En virtud de la entrega, ya no me defino como un ser-para-mí, sino como un ser que vive para los otros escapando no solo a los intereses singulares, sino también a la mera solidaridad de los intereses. Una entrega íntegra y recíproca en que cada uno recibe su existencia del otro, lo que permite asumir la finitud junto con un viraje hacia la infinitud. Mientras que el arraigo implica una vida libre en relación consigo mismo, pero finita en razón de las cosas y las tareas, la prosecución entraña una vida finita y a la vez encadenada a la organización de la vida relativa a la satisfacción de las necesidades, y el descubrimiento de sí lleva a una vida a la vez infinita y libre, es decir, una vida que tiene su morada en la infinitud de la solidaridad y la entrega: «Manifiesto mi ser como in-finito renunciando íntegramente a mi ser finito, dándolo íntegramente al otro, que me devuelve su ser en el que el mío está contenido» (Patočka, 1988: 40). Asoman aquí aspectos éticos de la segunda historicidad inherente a la generatividad racional.

En ambos casos, este nivel queda asociado con una visión de lo sagrado. Según Patočka, la entrega de sí implica que el cielo y la tierra están sujetos a un estremecimiento por el que se convierten en el teatro de algo «más elevado». Un temblor destruye a la vez el suelo firme que nos sustenta en el primer movimiento y lo que nos hace extraños unos a otros en el segundo movimien-

to. La existencia se descubre en toda la desnudez en el mismo momento en que descubre que «la tierra y el cielo tienen un *trans*, un más allá» (Patočka, 1988: 10). Se instala una relación explícita con el mundo en su totalidad, que lo presenta de la manera más original y, a la vez, a diferencia de la objetivación, mantiene intacto su misterio. Emerge, entonces, «la revelación de un reino nuevo, independiente con respecto a nosotros, pero que viene delante de nosotros, reino en el que el sentido no procede de las cosas y sin embargo las alcanza en su fondo —reino del espíritu y de la libertad» (Patočka, 1988: 11). Según Husserl, Dios ha creado al hombre con su libertad ética de tal modo que el obrar según la razón ética es obrar bajo la guía divina. Lo bueno efectuado con libertad por el hombre es, a la vez, un cumplimiento de la voluntad de Dios. El camino en que marchó entrelazado con el prójimo en el amor testimonia mi acercamiento a Dios como polo: «Todos los caminos correctos conducen en mí, pero en mí a través de mis coyotes, con los cuales soy de modo inseparable yo, este yo, a Dios, [...]» (Husserl, 1989: 234). De esta manera, iniciado con la exigencia de hacer lo mejor posible, y luego de haberse extendido su horizonte a la totalidad de la vida individual y a toda la comunidad de mónadas, el imperativo categórico alcanza su más elevada posibilidad de realización:

El yo y el todo-de-yoes (sistema monádico) ya no aspira entonces ciegamente, sino en el imperativo categórico universal, en el querer absoluto último y más elevado, [...] Sustenta ahora de modo consciente a Dios, [...] polo absoluto de valor, al que toda aspiración «ética» legítima está orientada. (Husserl, 2013: 177)

### Referencias bibliográficas

- HEIDEGGER, Martin (1977). *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*, 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Versión española: *Ser y tiempo*. Traducción de Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- (1988). «Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache». En: SEUBOLD, Günter (ed.). *Gesamtausgabe*, 38. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, Edmund (1940). «Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur». En: FARBER, Marvin (ed.). *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* [en línea]. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press. <<http://dx.doi.org/10.4159/harvard.9780674333512.c18>>.
- (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. En: BIEMEL, Walter (ed.). *Husserliana* VI. La Haya: Martinus Nijhoff. Versión española: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- (1959). *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. En: BOEHM, Rudolf (ed.). *Husserliana* VIII. La Haya: Martinus Nijhoff.

- (1966). *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. En: FLEISCHER, Margot (ed.). *Husserliana XI*. La Haya: Martinus Nijhoff.
  - (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921 – 1928*. En: KERN, Iso (ed.). *Husserliana XIV*. La Haya: Martinus Nijhoff.
  - (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929 – 1935*. En: KERN, Iso (ed.). *Husserliana XV*. La Haya: Martinus Nijhoff.
  - (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937): Mit ergänzenden Texten*. En: NENON, Thomas y SEPP, Hans-Rainer (eds.). *Husserliana XXVII*. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers.
  - (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Ergänzungsband aus dem Nachlass 1934-1937*. En: SMID, Reinhold N. (ed.). *Husserliana XXIX*. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers.
  - (2006). *Späte texte über die Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*. En: LOHMAR, Dieter (ed.). *Husserliana-Materialien VIII*. Dordrecht: Springer.
  - (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. En: SOWA, Rochus (ed.). *Husserliana XXXIX*. Dordrecht: Springer.
  - (2013). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. En: SOWA, Rochus y VONGEHR, Thomas (eds.). *Husserliana XLII*. Dordrecht: Springer.
- PATOČKA, Jan (1981). *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Lagrasse: Verdier.
- (1988). *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers. *Phaenomenologica*, 110.

---

**Roberto J. Walton** es doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor en la Universidad de Buenos Aires e investigador superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). Autor de *Mundo, conciencia, temporalidad* (Buenos Aires, 1993); *El fenómeno y sus configuraciones* (Buenos Aires, 1993); *Introducción al pensamiento fenomenológico* (en colaboración con Ángela Ales Bello, Buenos Aires, 2013), e *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá, 2015). Director del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Codirector de la revista *Escritos de Filosofía* y miembro de los consejos asesores de *Orbis Phaenomenologicus*, *Husserl Studies*, *Investigaciones fenomenológicas*, *Acta fenomenológica latinoamericana* y *Phainomenon*. Colaboraciones en *Encyclopedia of Phenomenology*, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* y *The Routledge Companion to Phenomenology*.

**Roberto J. Walton** holds a Ph.D from the University of Buenos Aires. He is Professor of Philosophy at the University of Buenos Aires and Senior Researcher at the National Council for Scientific and Technical Research (Argentina). He is the author of *Mundo, conciencia, temporalidad* (Buenos Aires, 1993), *El fenómeno y sus configuraciones* (Buenos Aires, 1993), *Introducción al pensamiento fenomenológico* (with Angela Ales Bello, Buenos Aires, 2013), and *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá, 2015). He is currently Director of the Center for Philosophical Studies at the National Academy of Sciences in Buenos Aires, co-editor of *Escritos de Filosofía*, and member of the advisory boards of *Orbis Phaenomenologicus*, *Husserl Studies*, *Investigaciones fenomenológicas*, *Acta fenomenológica latinoamericana*, and *Phainomenon*. He has made contributions to the *Encyclopedia of Phenomenology*, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* and *The Routledge Companion to Phenomenology*.

---