

WALTON, Roberto: *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1993, 195 pp.

Uno de los más versados investigadores latinoamericanos de la obra de E. Husserl y del movimiento fenomenológico en general, Roberto Walton, nos entrega en 1993 dos importantes contribuciones entre las que se halla este notable texto, que han de agradecer los interesados en aquel aspecto de la filosofía continental europea —tanto neófitos cuanto iniciados—. En él, una compilación de seis artículos publicados en diferentes órganos de difusión filosófica desde 1970 hasta 1988, Walton pasa magistralmente en revista diversos aspectos del pensamiento del padre de la fenomenología involucrándolo muy hábilmente en debates con sus críticos y/o discípulos, tempranos y tardíos, y a quien hace responderles echando mano fundamentalmente a la obra póstuma (*Nachlaß*).

El primer ensayo, titulado “El tema principal de la fenomenología de Husserl” (pp. 9-32), primero publicado en *Revista de Filosofía* (Buenos Aires, vol. III, n^o 1) en mayo de 1988, tiene por objeto, en primer lugar, una presentación somera de los “estadios implicados en la elaboración sistemática” del concepto central de toda la fenomenología de Husserl, fundamentalmente desde 1898 —durante la elaboración de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901)— hasta la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936): el “*a priori* universal de la correlación entre el objeto de la experiencia y [sus] modos de darse”, como señala Husserl en una nota autobiográfica de la *Krisis* (*Hua VI*, p.169)¹; en segundo lugar, tiene por objeto analizar las consecuencias de este concepto central en la fenomenología posthusserliana (en el primer y el segundo Heidegger, en la fenomenología descentralizada de Merleau-Ponty y finalmente en la fenomenología hermenéutica de Ricoeur); y en tercer y último lugar, teniendo en cuenta las objeciones esgrimidas por la fenomenología posthusserliana, se intenta volver sobre algunos argumentos centrales de Husserl, que dejan en claro que con él la fenomenología halla “su concreción y su análisis más exhaustivo”, y que las críticas dentro de la escuela fenomenológica han de ser relativizadas.

La primera parte (pp. 10-18) aborda esquemáticamente el difícil período de la gestación y luego de la “irrupción” de la fenomenología desde la última década del siglo diecinueve (su distanciamiento de Brentano, los “Psychologische

¹ La sigla *Hua* corresponde a Ed. Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana*, vols. I-XXIX, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: La Haya: Martinus Nijhoff [1950-1992]).

Studien zur elementaren Logik” de 1894, y el descubrimiento fundamental de la “correlación” durante la preparación de las *Investigaciones lógicas* en 1898), hasta su desarrollo trascendental, etapa a la que dedica más líneas. Aun cuando subdivide esta parte en siete acápites, como si intentara marcar momentos claramente diferenciados, su interés, más que histórico-crítico, es sistemático y sinóptico, por cuanto dicho recorrido lo hace fundamentalmente sobre la base de retrospectivas del Husserl tardío sobre este período, a juzgar por las referencias bibliográficas consignadas (*Hua I, Hua VI, Hua XV, Hua XVII*, etc.). Los temas iniciales, la “dirección a un objeto (contenido)” por parte de los fenómenos psíquicos de Brentano y la característica fundamental ulterior de la orientación activa y diferenciada de la conciencia sobre un mismo contenido, se explicitan en otros subaspectos durante su desarrollo trascendental. Así se destacan: primero la correlación como un “sistema ‘universal, absolutamente cerrado en sí mismo y absolutamente autosuficiente’ (*Hua VI*, p. 154)”, desde el que se comprende la noción de constitución de trascendencias; y, complementariamente, la *epoché* o reducción fenomenológica, que “no implica una decisión en favor del ser o el no ser (*Hua VI*, p. 410)” del mundo. Ambos elementos se completan con la extensión del análisis intencional todavía estático, *ego-cogito-cogitatum*, a la noción de *horizonte de vivencias*, como estructura tanto indeterminada (vivencias potenciales y sus respectivos objetos) cuanto determinada (*Hua I*, p. 83) (la anticipación de la experiencia venidera a partir de la experiencia pasada y la formación de habitualidades), pero todavía “descuida la historia que subyace” al proceso de correlación. Alrededor de 1917 introduce la fenomenología genética y el mundo de la vida (*Hua IV*, p. 375), tomando en cuenta el horizonte temporal que engloba al sujeto paralelamente a la génesis del mundo circundante y la necesaria relación del yo trascendental con una corporalidad. El tema de la historicidad del yo y de la intersubjetividad trascendental aparece aquí al abordar las habitualidades sedimentadas a partir de experiencias pasadas no sólo como individuales sino como una “masa heredada” (*Hua XV*, p. 606) de impulsos e instintos donde se vislumbra una protointersubjetividad constitutiva de un mundo primordial, substrato de una historia compartida. Más allá de la primera formulación de la relación entre el yo trascendental y el yo mundano o yo-hombre, según la cual el segundo aparece como constituido por el primero, concebido éste como “una conciencia pura sin cuerpo o sin psiquismo” (*Ideas I*, §§49, 53), aquí el yo-hombre será visto como la “potencialidad del abrirse paso a la trascendentalidad...” (*Hua XV*, p. 456), y el yo puro como “contenido (*enthaltten*) en el yo-hombre (*Hua VIII*, p. 413), siendo la diferencia entre ambos el hecho de reconocer o no que la subjetividad es el punto de origen último de todo sentido o validez.

En la segunda parte (pp. 18-29), Walton toma como hilo conductor del desarrollo de la fenomenología posthusserliana las objeciones que sus repre-

sentantes han dirigido no solamente a los polos de la correlación (*ego y cogitatum*) y al método que Husserl emplea para revelarla (la “reflexión”), sino a la correlación en cuanto tal, apuntando a una dimensión previa donde los polos no se han diferenciado. La primera objeción es aquella dirigida al polo subjetivo de la relación, esgrimida fundamentalmente por el primer Heidegger y por Merleau-Ponty, quienes habrían insistido en un sujeto como ser-en-el-mundo fáctico, previo a la conciencia pura, y en el cuerpo propio como previo al sujeto. Apoyándose en Landgrebe (*Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*)², Walton señala, por un lado, cómo el análisis genético husserliano le permite sustraerse fácilmente a esta objeción y cómo habría una complementación y convergencia “entre el llamado Heidegger I anterior a la *Kehre* y el pensamiento tardío de Husserl”; y, por el otro, que el “yo puro está presupuesto por el cuerpo como un principio de individuación” manifiesto en el control de movimientos y en una experiencia prerreflexiva de ellos, mas no a la inversa. La segunda objeción, al polo objetivo, también habría sido esgrimida tanto por el Heidegger tardío (quien enfatiza un ámbito previo y originario en el que moran las cosas y elimina “toda referencia retrospectiva sobre la subjetividad que pueda condicionar el modo de presentación de las cosas por medio de una correlación”), cuanto por el último Merleau-Ponty, quien habría intentado sustituir la objetividad, subjetividad y donación de sentido por una suerte de naturaleza previa que las alberga simultáneamente, haciéndolas imposibles e insintetizables por la subjetividad transcendental. En esta misma línea se hallan los estudios de B. Waldenfels (*In den Netzen der Lebenswelt*). Walton aquí señala igualmente que si Husserl habría reconocido una cierta simultaneidad, la fuente de su sentido o su origen cognoscitivo es anterior; del mismo modo “desde el punto de vista husserliano se puede argumentar que una fenomenología descentralizada tiende a pasar por alto las *condiciones que hacen posible* un horizonte práctico-cinestésico, es decir, los movimientos del cuerpo” (yo subrayo), y que no son otras que las del *ego*. Paul Ricoeur esgrime la tercera objeción al método fenomenológico de la reflexión³, la cual “no es primaria ni constituyente sino segunda porque sobreviene dentro de una pertenencia”, es decir está mediada “por las obras de la cultura”. Walton recuerda que Husserl también reconoce que la intencionalidad de horizonte “es siempre anterior a la explicación del que reflexiona (*Hua XVII*, p. 207)”, y que las habitualidades sociales se originan en una sedimentación de un horizonte retencional del *ego* como miembro de una comunidad intermonádica, siendo el análisis husserliano de esta historicidad de la intersubjetividad trascendental portadora de “una serie de nociones hermenéuticas como

² Hamburgo: Meiner, 1982, pp. VII, 97, 123, 45-46, 85-86.

³ Fundamentalmente en “Phénoménologie et herméneutique”, en: *Du texte à l'action*, París: Du Seuil, 1986, pp. 39-73.

las de pertenencia, distanciamiento y fusión de horizontes”, que él pasa a analizar. En cuanto a la objeción de que anterior a la escisión mundo y conciencia del mundo hay un estadio previo indiferenciado, Walton advierte que Husserl mismo tomó en cuenta, en su fenomenología genética, que la interrogación retrospectiva conducía a una “progresiva indiferenciación del mundo y una desarticulación de las percepciones”, en un “horizonte originario” y vacío, sustrato hylético primario que ha de ser despertado en un yo viviente.

En la tercera y última parte (pp. 29-32), Walton insiste que el acceso a la reflexión es *inevitable*, porque ella: a. está anticipada en el curso originario de las vivencias irreflexivas (sobre todo cuando el movimiento se interrumpe y se inicia como “una consideración sobre las propias posibilidades prácticas y los límites que ellas encuentran”), y, b. introduce —una vez llevada a cabo— precisamente la distinción entre mundo y conciencia de mundo (por lo que ella no es nunca un “simple” retorno a la pura experiencia prerreflexiva, dejándola intocada). El que haya fenómenos que escapan a la reflexión, como el presente viviente mismo que se sustrae a la mirada objetivante, no afecta el tema de la correlación en cuanto tal. Igualmente, al apuntar a dimensiones meta-intencionales o indiferenciaciones previas, no se sale propiamente de la correlación, solamente se “la supone y la desvirtúa”. Así aparecen puestos “en cuestión los aspectos más extremos de la crítica a Husserl dentro de la escuela fenomenológica” (p. 32).

El segundo trabajo, publicado primero en *Escritos de Filosofía* (n.º 15-16, Buenos Aires), en 1985, titulado “Fenomenología y Realidad” (pp. 33-69), se aproxima en un primer momento al anterior en la medida que igualmente hay en él una descripción del “proceso de alejamiento” de la obra de Husserl “respecto a Brentano y de avance hacia la formulación del punto de vista trascendental”, proceso en el cual se destacan el rol de la noción de sentido y el de la conciencia de horizonte desde sus más tempranas manifestaciones. En este capítulo se reseña más exhaustivamente tanto el alejamiento de Husserl respecto de las tesis iniciales de Brentano (la caracterización del fenómeno psíquico no solamente como una “referencia intencional” a un objeto, sino como poseyendo interiormente dicho objeto a título de un contenido) (cf. §1. *La psicología descriptiva*, pp. 34-39), cuanto el inicio de “una fase fundamental en la evolución del pensamiento de Husserl” en *Psychologische Studien zur elementaren Logik*, de 1894, donde la referencia a una intervención activa de la conciencia, en la distinción entre actos intuitivos y representaciones funcionales, anticipa tanto el acto de dar sentido cuanto la intencionalidad de horizonte, especialmente en la adaptación de la noción de “fringes” de W. James. Señala, empero, que estos temas, retomados en las *Investigaciones lógicas*, contienen limitaciones del lado del objeto, por cuanto Husserl “no lleva a cabo aún un examen explícito del objeto en su condición de correlato intencional de las vivencias”, y del lado del sujeto, por ocuparse de los actos

con exclusión implícita del mundo exterior. Los pasos fundamentales que llevan a la fenomenología trascendental son enseguida analizados por Walton, señalando en primer lugar el descubrimiento de la reducción o *epoché* desde 1903, y, en segundo lugar, la caracterización de lo “trascendental” como término que alude a una ciencia de la subjetividad en la que se constituye toda objetividad y trascendencia. Se apunta como el mayor descubrimiento aquí la noción imprescindible de “conciencia de horizonte”, sin la cual es “imposible legitimar la efectividad del objeto”, noción que, junto a la de donación de sentido, está completamente ausente en la filosofía de Brentano (cf. §2. *El pasaje a la fenomenología trascendental*, pp. 39-43). La meta de este capítulo, empero, es la de una discusión tanto con Ingarden como con Zubiri, quienes habrían objetado el objeto intencional de la fenomenología trascendental husserliana, oponiéndole a su vez la autonomía de una estructura objetiva propia. En efecto, Ingarden⁴ habría abogado por una absoluta determinación del objeto autónomo “en contraste con la indeterminación inherente al horizonte interno”, es decir, a la abierta infinitud de aspectos o facetas en el modo de darse que le pertenece en propio a cada objeto (§3. *Unidad de sentido y realidad independientemente*, pp. 43-47); mientras que Zubiri⁵ habría opuesto el campo de realidad intrínseco a las cosas mismas y el “campo perceptivo, que, con su horizonte externo, depende de la unidad del campo de percepción” (p. 33), aun cuando la realidad para él no es un orden de cosas más allá de la percepción, sino una “formalidad de alteridad”, y el campo perceptivo, del orden del contenido, cerrado y extrínseco a las cosas en tanto reales (cf. §4. *La formalidad de realidad*, pp. 47-54). Walton sale al paso de estas objeciones que él reduce a dos clases distintas: las primeras subrayan la existencia de una realidad y un objeto autónomo allende la aprehensión (Ingarden), las otras analizan una “formalidad de realidad desligada de toda referencia a una región de objetos” (Zubiri). Para ello, primero señala el valor gnoseológico de la *epoché* trascendental, que incluso reconoce Ingarden, e indica desarrollos recientes de la fenomenología (apoyándose en Landgrebe, Mohanty, Ströker, Aguirre) que permiten hacer frente a las dificultades señaladas (cf. §5. *Situación de la fenomenología trascendental*, pp. 55-65). Walton acota que Husserl dice, respecto de su “idealismo trascendental”, que el mundo indudablemente existe pero que “otra cosa es ‘comprender esta

⁴ Cf. *Der Streit um die Existenz der Welt* (Tubinga: M. Niemeyer, 1965); *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, *Phaenomenologica* 64 (La Haya: M. Nijhoff, 1975); “Probleme der Husserlschen Reduktion”, en: Tymieniecka, A.-T. (comp.), *Ingardeniana. Analecta Husserliana IV* (Dordrecht: Reidel, 1976); “Meine Erinnerungen an Edmund Husserl”, en: Husserl, E., *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, *Phaenomenologica* 25 (La Haya: M. Nijhoff, 1968), etc.

⁵ Cf. *Sobre la esencia*, (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963), *Inteligencia sentiente* (Madrid: Alianza Editorial, 1981), *Inteligencia y logos* (Madrid: Alianza Editorial, 1982), *Inteligencia y razón* (Madrid: Alianza Editorial, 1983), etc.

indubitabilidad que domina la vida y la ciencia positiva, y aclarar su fundamento de derecho (*Rechtsgrund*)' (*Hua V*, p. 153)", es decir comprender el enigma de "cómo concebir un mundo que no es contenido de la conciencia y cuya trascendencia sin embargo no puede ser otra que una trascendencia dada a la conciencia o mentada por ella". En este contexto señala Walton las incompreensiones respecto del término "idealismo" que habrían llevado a Husserl a finalmente abandonarlo en 1934 (p. 65). La objeción de Zubiri, que es distinta a la de Ingarden puesto que no asocia la realidad con una región que trasciende la percepción, la aborda en un apartado al final (cf. §6. *Trascendentalidad y horizonte*, pp. 65-69), sacando para ello a colación las nociones husserlianas de horizonticidad determinada e indeterminada, la última de las cuales —a diferencia de la escuela fenomenológica en general, que habría insistido en la horizonticidad determinada— estaría presumiblemente al origen de la noción zubiriana de la formalidad de realidad.

En "Génesis y anticipación en el horizonte temporal" (pp. 71-97), publicado por primera vez en *Escritos de Filosofía* (nº 7, Buenos Aires) en 1984, Walton aborda la difícil exposición husserliana del tiempo en tres períodos de su evolución, siguiendo el hilo conductor de un texto de setiembre de 1931 recogido en *Hua XV* por Iso Kern (pp. 594-95): un primer período en el que se aborda la conciencia del tiempo como una conciencia absoluta, cuyas fases, estando fuera del tiempo, constituyen empero los momentos temporales de las vivencias, las que se concatenan en un curso que, aun si carece de un yo unitario, preserva su unidad en la medida que las fases presentes orientadas como protenciones hacia adelante se modifican incesantemente como retenciones; un segundo período en el que se reconoce que la condición de posibilidad de la conciencia del tiempo descansa en el presente viviente de un yo que opera como polo en todas las fases de su curso; y, un tercer período de la investigación husserliana en el que se vislumbra, detrás de y sustentando a la intencionalidad yoica, una intencionalidad instintiva, pre-egológica, que orienta un fluir primigenio y pasivo y que, aparentemente, constituiría unitariamente "cada presente primigenio como temporalización permanente", impulsando de modo concreto "de presente en presente" (*loc. cit.*). Pues bien, el interés de Walton al abordar este tema del tiempo y de la intencionalidad es, aquí, el de llamar la atención sobre el significado de la radicalización y ahondamiento de los análisis fenomenológicos "estáticos" en una dirección "genética". Pues si en la fenomenología estática se desplegaban los análisis "como si" el objeto dado fuera una unidad "acabada", sirviendo de hilo conductor a sus modos de darse en las vivencias correlativas, y si en ella se pone entre paréntesis las implicancias intencionales que dan origen a la constitución descrita, en la fenomenología genética que Husserl desarrolla desde los años 1917-18, se toma en cuenta la historia sedimentada en dichos actos, así como las "referencias retrospectivas que corresponden a la situación temporal en que

se encuentra el sujeto y el contexto en que se presenta el objeto intencional” (pp. 72-73). La noción de yo, en la fenomenología genética, se enriquece así con la noción de habitualidades—originarias o adquiridas— que permite entender el carácter *orientado* de las protenciones o intenciones anticipativas.

El siguiente trabajo, “Cuerpo propio y temporalidad en la interpretación de Husserl” (pp. 99-128)⁶, toma su impulso de un texto de Ludwig Landgrebe⁷ en el que éste intenta aproximar el *Dasein* heideggeriano al yo trascendental husserliano tomando como eje el examen del cuerpo propio. Walton argumenta que Landgrebe no sigue hasta el final los desarrollos posteriores propiamente husserlianos que asignan al cuerpo “una posición preeminente con respecto al yo” y que le permiten a Husserl abordar la conciencia del tiempo desde la perspectiva del movimiento del cuerpo propio; Landgrebe distinguirá más bien entre las investigaciones efectivas de Husserl sobre el tiempo y las indicaciones que él habría abierto a otras posteriores. A pesar de ello, él habría señalado tres grandes méritos en las tempranas *Lecciones sobre el tiempo*: la primera consiste en haber superado el planteamiento kantiano del tiempo como forma de la sucesión de nuestras representaciones, yendo precisamente más atrás a las operaciones constituyentes de dicha forma; la segunda consiste en sustituir la concepción tradicional de una conciencia horizontalmente lineal por una conciencia de horizonte estratificada verticalmente en el entrelazamiento primitivo de una experiencia impresional “con la retención de lo ya experimentado y la protención de lo que va a venir”. Y, finalmente, en las *Lecciones* Husserl habría ya identificado a la temporalidad como el rasgo fundamental de la subjetividad (p. 100).

En el capítulo quinto, “Husserl y el horizonte de la historia”⁸ (pp. 129-169), fundamentalmente en los párrafos 2 a 5, Walton se propone un esclarecimiento integral de la caracterización husserliana o fenomenológico-trascendental de la historia, dedicando la primera parte a consideraciones preliminares, y la sexta a dos líneas de investigación actual en torno a la naturaleza del *a priori* de la historia que parten de dicha concepción husserliana: los trabajos de E. Ströker “en el campo de la fenomenología genética” (pp. 166-68)⁹, y los de Paul Ricoeur en el de la fenomenología hermenéutica¹⁰. El interés que suscitan las consideraciones preliminares es su notable presentación sucinta

⁶ Texto publicado anteriormente en *Epoca de Filosofía*, año 1, n.º 1, Barcelona, 1985.

⁷ “Die Zeitanalyse in der Phänomenologie und in der klassischen Tradition”, en: Gehrig, H. (comp.), *Phänomenologie-lebendig oder tot?*, Karlsruhe: Badenia, 1969 (cf. pp. 26-30).

⁸ Publicado anteriormente en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, N.º 8, Buenos Aires: 1988.

⁹ Fundamentalmente en “Husserl’s transcendental Phenomenology and History”, en: Cho, K.K. (comp.), *Philosophy and Science in Phenomenological Perspective (Phaenomenologica 95)*, Dordrecht: M. Nijhoff, 1984, p. 207.

¹⁰ *Du texte à l’action* (París: Seuil, 1986); *Temps et récit, III. Le temps raconté* (París: Seuil, 1985), pp. 301-322.

y exacta de los principales temas de la filosofía fenomenológica de E. Husserl, que permiten enmarcar adecuadamente el desarrollo de la problemática de la historia, que es el tema principal de este capítulo. Se pasa, pues, revista de la noción de intencionalidad (p. 29); de trascendental; de horizonte (externo o interno) y del mundo como horizonte de horizontes; de fenomenología; de temporalidad de la conciencia, que implica la sedimentación de la experiencia en una posesión permanente que remite a una historia; y, finalmente, de análisis fenomenológicos, estático y genético. Este último le permite tocar el tema de la auto-constitución del *ego* en la unidad de una historia, que no es nunca individual sino un fenómeno intersubjetivo, fruto de actos sociales de integración de voes, de menor a mayor complejidad hasta abarcar el horizonte comunitario de “personalidades de orden superior” (familia, tribu, nación, Estado...). Luego de dicha introducción, como señalamos, entre el §2 y el 5, Walton desarrolla paulatinamente el tema de la historia en Husserl bajo distintos aspectos. En primer lugar, lo aborda en su relación con el mundo de la vida, caracterizado éste como: un horizonte espacial (terrestre y cultural), humanizado por la actividad práctica (siendo el cuerpo propio su punto cero); un horizonte temporal (siendo el presente su punto cero), incluyendo culturas pasadas y constituyendo un mundo histórico con costumbres sociales y tradiciones culturales; y, finalmente, como un mundo de intereses individuales y colectivos, entre los que se encuentra el interés científico. Así, como dice E. Ströker, el mundo de la vida es “un modo específico de orientación hacia la historia” (§2. *Mundo de la vida y horizonte histórico*, pp. 133-142). El *a priori* de la historia es abordado, en segundo lugar, siguiendo el hilo conductor que Husserl traza del origen de la filosofía o de la ciencia, a partir del caso paradigmático dentro de la historia universal del origen de la geometría. La formación de su sentido actual conduce, por “cadenas de remisiones retrospectivas” hasta las instituciones originarias de sentido, sedimentadas en la tradición. De ese examen Husserl deriva el “*a priori estructural de la historia*” (*Hua VI*, p. 380), que es el horizonte histórico y temporal de *institución, sedimentación y reactivación de sentido* (cf. §3, pp. 142-151). Este *a priori* es caracterizado como teleológico (“todo es histórico”), en la medida que toda institución originaria (*Urstiftung*) encierra una institución final (*Endstiftung*) que se revela en una automeditación (*Selbstbesinnung*) retrospectiva (*Rückbesinnung*). Toda *Endstiftung* es, sin embargo una *Neustiftung* (reactivación) y una *Nachstiftung* (transformación) de sentidos. Se trata de un *a priori* estructural de la historia pues pertenece a toda forma cultural, incluso no científica. Walton termina respondiendo a las objeciones de Paul Ricoeur y de Bernhard Waldenfels a esta concepción teleológica racional, teórica y práctica de la historia, según las cuales la historia sería impredecible, discontinua y de formas alternativas de organización y desarrollo, acotando que, por un lado, si Husserl sostiene que la historia tiene un sentido, más que descubrir un hecho, señala un requerimiento filosófico que descansa en una responsabilidad práctica; y, por el

otro, las razones que llevan a Husserl a la idea de una estructura esencial de la historicidad que escapa a ella. La historia trascendental de la intersubjetividad es también abordada como constituyente del mundo histórico (§4. *Intersubjetividad trascendental e historicidad*, pp. 152-159). Esto le permite a Husserl sostener que la historia empírica es la misma que la historia trascendental, y que la historia subjetiva interna es condición de posibilidad de la historia intersubjetiva (*Hua VI*, p. 381 nota). Por ello podrá, en efecto, afirmar, por un lado, que la “historia es el *factum* del ser absoluto”, no pudiendo las subjetividades sustraerse a ella, y, por el otro, que “la historicidad trascendental supuesta por la historia intencional y por la historia de los hechos” es el “fundamento último de la historia” (p. 159). Finalmente, los modos en que la historia puede ser trascendida será el tema del último párrafo de este grupo (§5. *Historicidad y filosofía trascendental*, pp. 160-165). Se trata de la aparente contradicción entre la fenomenología trascendental, por un lado, que afirma una instancia *a priori* que trasciende la historicidad del mundo de la vida y de la historia, y, por el otro, los análisis histórico-genéticos de la subjetividad trascendental y correlativamente del horizonte histórico del mundo de la vida. El *a priori* último e irreductible del mundo de vida, más allá de toda relatividad de puntos de vista particulares y de mundos de la vida circundantes particulares, no es otro que la correlación intencional entre conciencia y mundo con todo lo que ella implica (espacialidad, temporalidad, horizonticidad, etc.); no obstante su carácter de estructura formal necesaria, cabe interpretar a esta conciencia como una conciencia *tópica* cuyas estructuras concretas no son idénticas por todos lados, como señala G. Funke¹¹. Walton aborda distintas reflexiones que estos temas han suscitado en diversos críticos, como Landgrebe, Carr y Mohanty, para finalmente señalar que la aporía de una supuesta oposición entre los diferentes mundos de la vida circundantes e históricos es sólo posible fuera de la consideración trascendental, y que esta concepción resulta en una limitación del relativismo histórico absoluto. La filosofía trascendental, más allá del puro relativismo y de la intemporalidad definitiva, es una tarea infinita, aquella del permanente e inacabado ejercicio de la reflexión.

Este notable texto de Walton cierra con el artículo más temprano del conjunto, *El lenguaje y lo trascendental* (pp. 171-193), publicado por primera vez en 1970¹², en el que se abordan sucesivamente tres soluciones referentes al problema de la relación entre el lenguaje y las cosas, todas en el marco de problemas derivados de una teoría trascendental, no genético-empírica (psicologista): la solución de E. Cassirer¹³, en el marco de una teoría tras-

¹¹ Cf. *Phänomenologie - Metaphysik oder Methode?*, Bonn: Bouvier, 1973.

¹² En: *Cuadernos de Filosofía*, año X, nº14, Buenos Aires.

¹³ *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlín: Bruno Cassirer (I, 1923; II, 1925; III, 1929).

cidental *analítica* (pp. 173-178), donde se subraya la función constructiva y productiva (formadora) del lenguaje respecto de la realidad (como condición de posibilidad de la síntesis empírica de la aprehensión) y donde prima un movimiento que va de lo físico a lo espiritual; la solución de W.M. Urban¹⁴, en el marco de una teoría trascendental *dialéctica* (pp. 178-182), que recoge el mismo movimiento de lo físico a lo espiritual de Cassirer pero dándole una dimensión metafísica ausente en aquél, es decir extendiendo las categorías fenoménicas a lo nouménico, por la necesidad de interpretar otras formas simbólicas, y por el intento de completar la experiencia con entidades metaempíricas (tendencia natural del lenguaje hacia un uso regulativo de la razón); y la solución de E. Husserl¹⁵, en el marco de una teoría trascendental *estética* (pp. 182-191) en donde se halla una dirección interpretativa inversa a la de Urban y aparentemente contraria a la de Cassirer, pues las significaciones que animan el lenguaje son interrogadas (sintáctica y semánticamente) en su génesis en una experiencia fundante no conceptual ni gramatical (categorial), es decir, porque subordina la lógica trascendental a la estética trascendental, siendo su función originariamente *reproductiva*. Walton concluye este sexto y último capítulo con un breve párrafo titulado *Apofántica e Intersubjetividad* (pp. 191-193), introducido con posterioridad para la publicación de este libro, en el que se aborda la teoría husserliana del lenguaje desde un ámbito opuesto y complementario, es decir, no prescindiendo de la comunicación (como la aproximación anterior) ni de la praxis cotidiana de la vida, sino a partir de la noción de “comunidad de comunicación” (de *Hua XV*, pp. 194-208), en la cual la “comunicación lingüística ‘participa siempre en la construcción del sentido de la experiencia del mundo’”, y el lenguaje adquiere la función productiva y constructiva de la analítica trascendental.

En un texto para el que no caben críticas de fondo, y para el que pueden quedar cortos los elogios, cabe sin embargo señalar que, en una siguiente edición, sería bienvenida la corrección de los errores tipográficos que se han deslizado sobre todo en las notas. Sea como fuere, para quien desee recorrer los difíciles y ricos caminos de reflexión de la fenomenología husserliana, así como su carácter vivo y actual, manifiesto en su siempre renovada capacidad de servir de interlocutora en las discusiones actuales y de retrucar a sus más acérrimos críticos, se impone la lectura de esta valiosa obra de Walton, reseñada aquí extensamente.

Rosemary Rizo-Patrón
Pontificia Universidad Católica del Perú

¹⁴ *Language and Reality*, Londres: G. Allen & Unwin, 1961.

¹⁵ *Erfahrung und Urteil*, Hamburgo: Claesges, 1964; y *Hua I, III/I, VII, IX, XI, XVII, XIX/I*.