

## INTENCIONALIDAD DE HORIZONTE Y MEDIACION

ROBERTO J. WALTON

Al concluir un trabajo sobre la noción fenomenológica de evidencia en el que destaca que ésta no conduce a intelecciones inmovibles sino que en virtud de su conexión con la intencionalidad de horizonte exige una constante crítica de lo alcanzado en ella, E. Ströcker señala que quedan cuestiones abiertas y menciona en particular la de cómo se presentan los instrumentos del análisis fenomenológico elaborados por Husserl a la luz del principio examinado. Puesto que no sólo tienen un horizonte los objetos sino también los actos y entre ellos los actos de conocimiento fenomenológico, están sujetas a revisión, además de las afirmaciones que describen los objetos y los actos, las afirmaciones fenomenológicas sobre la naturaleza de la experiencia. Sobre esta base se podría considerar —según Ströcker— que el análisis fenomenológico no consiste meramente en reflejar algo que está a nuestra disposición y nos es dado en la experiencia sino que es un “constitutivo” que “hace” esta experiencia en virtud de su propio proceder. Esto significa que los instrumentos del conocimiento fenomenológico no se mantienen en una actitud meramente descriptiva, y que la experiencia trascendental “se encuentra en ‘horizontes’ teóricamente mediados” de los que “obtiene su determinación *como* experiencia”. Al no poder tratar suficientemente esta cuestión, Husserl no llegó a percatarse de los “‘horizontes’ metodológicos de su propio proceder”.<sup>1</sup>

Teniendo en cuenta esta cuestión abierta y como un aspecto de ella, nos ocuparemos de dos problemas referidos a lo que ha llevado a este tipo de consideración, es decir, la intencionalidad de horizonte: (1) la mediación inherente a la experiencia en virtud de tal

---

<sup>1</sup> Elisabeth Ströcker, “Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 32 (1978), p.29.

intencionalidad; y (2) los horizontes que mediatizan o interpretan la experiencia con su horizonte y su mediación en el sentido anterior. En el primer caso se tiene en vista una mediación de pasaje en que todo lo dado pierde su carácter definitivo ante la exigencia de dar paso a lo que contiene implícitamente. En el segundo caso se contempla un horizonte de anticipación o perspectiva previa que establece la naturaleza de la mediación. La primera cuestión será examinada con referencia a la raíz de toda mediación, es decir, el fluyente presente viviente que en su permanencia es el punto de referencia último para la fenomenología. Y esto permitirá abordar luego —a través de otras modalidades de la mediación— el tema de los horizontes de la constitución de la experiencia trascendental en la que está contenida aquella primera noción de horizonte y mediación que para Husserl tiene explícitamente un origen kantiano cuya pertinencia resulta cuestionable. Limitamos, pues, el tratamiento del problema planteado a la manera en que puede ser examinada la mediación. El carácter inerradicable que ella tiene por su convergencia con el presente justifica esta vía.

### *1. La mediación en la intencionalidad de horizonte y su inerradicable fundamento último.*

La mediación puede ser tratada sucesivamente en tres niveles que corresponden a los objetos y el mundo, el curso de la conciencia y el segmento actual de este curso que es el presente viviente. La caracterización de un fenómeno como inmediato y captable directamente, o mediato y captable indirectamente a través de otro, depende del estrato en que se centra el análisis con prescindencia de lo que allí está supuesto. Hablar de inmediatez implica excluir las mediaciones en que ese estrato se sustenta. Por eso es posible para cada uno la pregunta: "¿Cómo se caracteriza aquí la inmediatez y la mediatez?"<sup>2</sup> Esta pregunta husserliana también puede formularse con respecto al presente viviente que es el resultado de la reducción radicalizada en la llamada fenomenología de la fenomenología que pretende una fundamentación última mediante una reducción de la conciencia al presente más allá de la fenomenología del primer nivel que consiste en mostrar una correlación entre el mundo y la conciencia del mundo. La búsqueda de un punto de partida apodíctico para el conocimiento trata de excluir progresivamente la inadecuación en la captación del fenómeno —inadecuación que da

<sup>2</sup> Hua. XV, 628. (La sigla Hua. corresponde a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke (Husserliana)*, tomos I-XVIII, Haag, M. Nijhoff, 1950-75. Se indican el tomo y la página.)



lugar al paso de una experiencia a otra y, por lo tanto, a la mediación—, y realiza esta operación en varios grados porque la inadecuación vuelve a surgir en un nivel ulterior.

Comenzamos por el nivel de los objetos. En la medida en que aparece rodeada por “horizontes de momentos objetivos y de otros objetos”,<sup>3</sup> cada unidad intencional puede convertirse en hilo conductor de análisis que consisten en “desvelamientos de las implicaciones intencionales”,<sup>4</sup> es decir, “las anticipaciones vacías, sus mediaciones, los horizontes”.<sup>5</sup> El horizonte “‘oscuro’, no desvelado, no explicitado”<sup>6</sup> es “un título para una infinitud”<sup>7</sup> porque lo explicitado tiene también sus horizontes revelables a su vez en ilimitadas “iteraciones del desvelamiento de lo latente”.<sup>8</sup> Nada dado se agota en lo que presenta de un modo inmediato porque le es inherente un “sistema de estratificaciones y mediaciones en la horizonticidad y accesibilidad”.<sup>9</sup> Por eso toda presentación es “presentación mediante presentación” (*Präsentation mittels Appräsentation*),<sup>10</sup> y el horizonte de la percepción es un “horizonte aperceptivo”<sup>11</sup> en cuanto son apercepciones aquellas vivencias intencionales en que se tiene conciencia de un objeto que no se da plenamente en ellas. La percepción como apercepción aparece como una inmediatez que no excluye la mediación, es decir, “la inmediatez mediada por horizontes” (*die horizontvermittelte Unmittelbarkeit*).<sup>12</sup>

Como consecuencia de “la mediatez de la intencionalidad”,<sup>13</sup> toda apercepción particular surge sobre el fondo de una apercepción total a la que corresponde el mundo como horizonte universal. Al mundo es inherente “todo aquello de lo que tengo una experiencia y puedo conocer a partir del campo de la experiencia, cualesquiera sean las mediaciones . . .”<sup>14</sup> De este modo, la cosa percibida no lleva en sí el fundamento de su ser dado sino que se encuentra mediada por el

<sup>3</sup> Hua. XIV, 419.

<sup>4</sup> Hua. XVII, 252.

<sup>5</sup> Hua. XV, 351.

<sup>6</sup> Hua. XV, 121.

<sup>7</sup> Hua. VIII, 466.

<sup>8</sup> Hua. VIII, 439. Cf. Hua. III, 397.

<sup>9</sup> Hua. XV, 631.

<sup>10</sup> Hua. XV, 305.

<sup>11</sup> Hua. XI, 338.

<sup>12</sup> Antonio Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls, Phaenomenologica* 38, Haag, M. Nijhoff, 1970, p.170.

<sup>13</sup> Hua. XV, 631.

<sup>14</sup> Hua. VI, 410.

mundo.<sup>15</sup> Tanto el mundo como cada uno de los objetos se presentan de un modo incompleto, y no se podría hablar de una experiencia de objetos si se niega que hay una experiencia del mundo. Y este mismo argumento que permite a Husserl referirse a una experiencia del mundo por comparación con la experiencia del objeto singular lo conduce paralelamente a considerar algún tipo de objeto de esa experiencia. Si bien el mundo “sólo se da como horizonte” y “sólo puede tener sentido cognoscitivo como una idea infinita”,<sup>16</sup> no se podría por otra parte aceptar que el mundo se da en la experiencia a menos que fuera de algún modo objeto de ella. No lo es en el sentido de objeto de una experiencia particular pero sí como “‘objeto’ de la experiencia universal”.<sup>17</sup> El mundo sólo es mundo en cuanto es mediado por las cosas de tal modo que se establece una mediación recíproca de mundo y cosas que es justamente aquello que “se da en la experiencia como ‘inmediatamente ahí’”.<sup>18</sup>

Esta vida actual y potencial se desarrolla a partir de las capacidades disposicionales del sujeto. Y lo mismo que el objeto, la subjetividad —el curso de la conciencia o segundo nivel de análisis— es dada “en grados de relativa inmediatez y mediatez”, es decir, “grados de una implicación intencional”.<sup>19</sup> Sólo en el presente se tiene la forma de experiencia más inmediata o percepción a diferencia del pasado y el futuro dados a través de la mediación inherente a la rememoración y la espera. No obstante, una consideración más cuidadosa revela que esta inmediatez presente converge también con una mediación. El presente tiene a su vez una estructura en la que se pueden separar lo inmediato y lo mediato constituidos respectivamente por “el fluyente punto límite del ahora puro”<sup>20</sup> y las retenciones y protenciones que se enlazan con ese ahora.

Hay un concepto límite que caracteriza dentro de la totalidad de la presentación la mayor cercanía de lo percibido. Si se alude a un fluir desde y a un fluir hacia, se debe tener en vista asimismo un punto de mayor cercanía que tiene límites vagos. Es necesario suponer “un punto de mediación no fijable entre la retención y la

---

<sup>15</sup> Cf. Karl Schuhmann, *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*, *Phaenomenologica* 42, Haag, M. Nijhoff, 1971, p.47.

<sup>16</sup> Hua. VI, 498.

<sup>17</sup> Hua. VIII, 406.

<sup>18</sup> Hua. VIII, 321.

<sup>19</sup> Hua. VIII, 175.

<sup>20</sup> Hua. VIII, 175.



protención”<sup>21</sup> que corresponde al “punto más alto de intuitividad más intensiva”.<sup>22</sup> Sólo reflexivamente se pueden establecer estas distinciones ya que todo se presenta y se transforma a la vez. Así, lo inmediato en este estrato está siempre mediado en virtud de que el ahora es “un límite ideal, algo abstracto que no puede subsistir por sí”, y que, por lo tanto, “no es algo totalmente distinto del no ahora sino que continuamente se mediatiza con él”.<sup>23</sup>

Un tercer nivel para examinar la mediación es el del presente viviente que como permanente centro de presentación se distingue de los presentes que corresponden a las vivencias que tienen cada una su lugar temporal. Del presente que pasa y se hunde en el pasado se separa la permanente actualidad del curso temporal, y por eso nos encontramos con una infinitud que se da “como sucesión temporal de finitudes pero está comprendida en el *nunc stans*”,<sup>24</sup> es decir, el ahora que permanece o ahora estático. La reducción al presente viviente no implica una puesta entre paréntesis de los horizontes y la mediación a fin de llegar a una presentación inmediata y momentánea. El núcleo de presente no puede aislarse y exhibirse separado de las retenciones y protenciones que contienen en “una cadena de intenciones mediatas”<sup>25</sup> todas las fases de la corriente de la conciencia. Por eso, el campo total del presente comprende en sí las diferencias de presente, pasado y futuro, y “funda en cuanto concretamente fluyente su concreto recién sido, etc., en una fundamentación fluyente que por ende se mediatiza continuamente . . .”<sup>26</sup>

Aquí aparece el problema de la naturaleza de la inmediatez que tiene que caracterizar al presente viviente en cuanto punto de partida absoluto de la fenomenología. K. Schuhmann advierte que no hay al respecto una verdadera dificultad porque no se trata de alcanzar un fenómeno puro libre de horizontes como lo verdaderamente inmediato. La inmediatez no relativizable implicada en la concepción de un fundamento último del conocimiento no lleva a descartar la mediación porque es la de una unidad que se escinde interiormente: “Verdaderamente inmediato es sólo el ser de lo inmediato como algo

---

<sup>21</sup> Klaus Held, *Lebendige Gegenwart, Phaenomenologica 23*, Haag, M. Nijhoff, 1966, p.22.

<sup>22</sup> Hua. XI, 169.

<sup>23</sup> Hua. X, 40.

<sup>24</sup> Hua. XV, 379-80.

<sup>25</sup> Hua. X, 118.

<sup>26</sup> Hua. XV, 126.

mediado, el ser mediatizado . . .”<sup>27</sup> Por otra parte, las investigaciones de K. Held sobre los escritos de Husserl referidos al presente viviente muestran una unidad del permanecer y el fluir, de la apodicticidad y la inadecuación. La constancia idéntica del presente como *nunc stans* surge de una ideación, y, por consiguiente, a la inadecuación del fluir del presente constituido y pasajero se añade la inadecuación de este polo ideal que es el presente permanente. El presente momentáneo está sujeto al fluir que cancela su adecuación, y el presente permanente no se da adecuadamente porque es una idea kantiana. Un conocimiento que prescinde del fluir no puede llegar a captar lo que es la subjetividad, y por eso la inadecuación debe introducirse en el ámbito de la apodicticidad. Husserl señala que “mi apodíctico ‘yo soy’ tiene la forma esencial del fluir”.<sup>28</sup> Ni siquiera en esta instancia se llega a la adecuación plena y al conocimiento puramente inmediato, es decir, a una eliminación de los horizontes: “Nada de lo que es, y tampoco lo que es absolutamente, es de otro modo que en la horizonticidad . . .”<sup>29</sup>

La raíz de la mediación y por consiguiente de los horizontes del presente y de todo lo que se constituye en el presente —nada escapa a este proceso— se encuentra en una de las dos intencionalidades que, según las lecciones de Husserl sobre el tiempo, se entrelazan en la corriente de la conciencia y “se exigen una a otra como los lados de una y la misma cosa”.<sup>30</sup> Husserl considera luego conveniente abandonar la expresión “intencionalidad” en relación con la conciencia del tiempo y limitarla a la “conciencia de” un objeto en sentido estricto, o bien se refiere a una “intencionalidad secundaria”.<sup>31</sup> Sin embargo, se trataría de un cambio de terminología que no afecta lo esencial expuesto en aquellas lecciones.<sup>32</sup> En ellas se alude a un doble sentido en la intencionalidad ya que la conciencia puede referirse al fluir de las fases o a lo que está intencionado en ellas, es decir, las unidades constituidas. Una intencionalidad transversal se dirige a las objetividades inmanentes y una intencionalidad longitudinal a la corriente. Se puede observar que la distinción entre la

---

<sup>27</sup> Karl Schuhmann, *op. cit.*, p.186 n. En un sentido inverso se puede decir que “mi ser mediado en cuanto ser-sólo-por-medio-de-otro no puede ser otra cosa que inmediato” (Gerd Brand, *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Berlin, W. de Gruyter, 1971, p.594).

<sup>28</sup> Manuscrito E III 9, p.14 (1933). Citado por Klaus Held, *op. cit.*, p.75.

<sup>29</sup> Hua. XV, 670.

<sup>30</sup> Hua. X, 83, Cf. X, 379-80.

<sup>31</sup> Manuscrito C 4, p.8 (1930). Citado por Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit*, Haag, M. Nijhoff, 1955, p.84.

<sup>32</sup> Cf. Thomas Seebohm *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie*, Bonn, Bouvier, 1962, p.124.



intencionalidad de horizonte que es el momento de la mediación y la intencionalidad de acto o conciencia de objeto que es el momento de la inmediatez traslada al ámbito cosa-mundo una situación examinada en la esfera unidad inmanente-curso de la conciencia mediante la diferenciación de una doble intencionalidad. La intencionalidad longitudinal es el verdadero fundamento de la mediación e implica como todo horizonte un vacío que puede ser ilustrado por la reflexión o rememoración que se dirigen a lo que está en estado de latencia y lo convierten en objeto.<sup>33</sup> En ella se constituye la forma originaria del pasaje a lo otro que está contenida en la explicitación de la conciencia de horizonte. El ser temporal aparece siempre en un modo transcurso continuamente cambiante y de ese modo es "siempre de nuevo un otro".<sup>34</sup>

## 2. *Los horizontes de la determinación de la conciencia de horizonte como conciencia de mediación*

Una vez que se ha establecido que no hay una inmediatez ajena a la mediación en la fenomenología porque el punto último de referencia es "mi originariedad permanente y fluyente",<sup>35</sup> cabe preguntar por la interpretación de esta mediación. Si la experiencia es inseparable de la conciencia de horizonte y ésta de la mediación, preguntar por los horizontes de interpretación de la experiencia trascendental —es decir, el problema indicado al comienzo— significa examinar no ya el horizonte como mediación sino el modo anticipado en que se interpreta la relación entre los elementos mediados, es decir, entre el algo y lo otro de la mediación. Sin apartarnos del ámbito de cuestiones fenomenológicas, nos limitaremos a dos posibilidades que surgen una de su desenvolvimiento interno y la otra del antecedente histórico que Husserl adopta como hilo conductor para interpretar los horizontes y su mediación, es decir, la idea kantiana.

Por un lado, Heidegger ha desplazado la intencionalidad a un papel secundario en la relación con las cosas y por esta vía ha llegado a una mediación que estima previa a la enlazada con la intencionalidad de horizonte. La intencionalidad estaría limitada en la medida en que implica una referencia al ente pero "no constituye originariamente esta relación con . . ." <sup>36</sup> Heidegger distingue el dominio de la

<sup>33</sup> Cf. Hua. X, 118.

<sup>34</sup> Hua. X, 27. Cf. X, 117.

<sup>35</sup> Hua. XV, 670.

<sup>36</sup> Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik (Gesamtausgabe: Band 26)*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1978, p.168.

intencionalidad del “ámbito del estar frente (*Gegenüber*)” cuyo “frente a” no tiene el carácter del oponerse a un sujeto sino que se descubre en un “sobvenir” que es lo contrario de constituir delante de sí un objeto. Además de surgir de tal modo ante quien lo percibe, aquello que está delante permanece con los demás entes en un recíproco hacerse patentes las cosas en una reunión originaria que implica un “uno-hacia-otro y uno-con-otro” (*Zu- und Miteinander*). Este “estar-uno-frente-a-otro” (*Gegen-einander-über*) de las cosas que permanecen reunidas, y su estar frente en el sentido de sobvenir, instituyen un ámbito de apertura —lo que Heidegger llama *Gegend* en cuanto región o ámbito originario— que mediatiza las relaciones entre ellas: “El dominio abierto mediatiza las relaciones entre todo lo real. Esto sólo consiste en tal mediación (*Vermittlung*) y es por ende algo mediatizado. Lo así mediado sólo es gracias a la mediatez. Por eso la mediatez debe estar presente en todo”.<sup>37</sup>

De este modo, una mediación inherente a la reunión de los entes se sustituye a la mediación de la intencionalidad de horizonte. La mediación heideggeriana podría analizarse también en tres estratos: el mundo y las cosas, el tiempo, y el acontecimiento (*Ereignis*) del que lo anterior es un don. El ámbito originario de reunión es otro nombre para el ser que se sustenta en el tiempo porque se determina como un venir a la presencia que tiene a la vez el sentido del ser presente y del ausentarse bajo la forma del ser que ha sido y el ser que adviene. Estas dimensiones se mediatizan en una xtenderse una a otra del tal modo que cada una trae consigo y a la vez aparta la otra. Son modos que se ensamblan uno en otro en una referencia recíproca que los pone mutuamente al descubierto. Y el acontecimiento que pone al alcance las dimensiones temporales —el lugar de origen del tiempo— no puede concebirse ajeno a las dimensiones temporales a las que mantiene referidas en un juego recíproco en que cada una implica a las otras extendiéndose hacia ellas.<sup>38</sup>

La posición de Heidegger con respecto a Husserl se funda en la doble suposición de que toda intencionalidad está referida a un ente y es la conciencia de una representación que encubre el contacto original con las cosas. Pero, por un lado, hay una intencionalidad —precisamente la de horizonte— que no es conciencia de objeto (ente) sino conciencia de mundo. Y, por el otro, la exigencia de un

---

<sup>37</sup> Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1963, p.59. Cf. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, G. Neske, 1957, pp.139-40; y *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, G. Neske, 1959, p.211.

<sup>38</sup> Cf. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, M. Niemeyer, 1969, pp.1-25.



contacto con el mundo “ya no por medio de una representación”<sup>39</sup> esta satisfecha por la intencionalidad de horizonte.

El horizonte no es una representación sino un modo de conciencia que se enlaza con una representación. Ni siquiera es una representación vacía sino que tiene el carácter de una potencialidad que puede ser actualizada en representaciones vacías o plenas. Sólo en virtud de que no son representaciones, “los horizontes no explicitados no entran en conflicto, no se distinguen en absoluto, fluyen uno en otro sin confluír empero en un horizonte efectivo”.<sup>40</sup> Por lo tanto, el tipo de mediación al que se llega por el camino de Heidegger —mediación ajena a una conciencia representativa y no referida a un ente sino trasfondo para la aparición del ente— puede encontrarse ya anticipada en la conciencia husserliana del horizonte. Sustituir el dominio de la relación sujeto-objeto por el ámbito del estar frente no introduce elementos totalmente nuevos con respecto a la mediación.

Una segunda posibilidad es la de abordar la cuestión por su antecedente histórico. Al exponer la noción de horizonte, Husserl se guía por la idea kantiana. Hay conciencia de horizonte porque no es posible una captación de la totalidad del objeto, del mundo o del curso de la conciencia. La experiencia es en cada caso infinita en el sentido de una progresión carente de término. Y el sentido cognoscitivo de lo aprehendido en ella es el de un continuo ilimitado que es pensado unitariamente al modo de un polo ideal, es decir, como la idea de una síntesis completa de horizontes que nunca son agotables.<sup>41</sup> Ahora bien, la idea tal como la concibe Husserl no sólo es un polo o una meta sino un suelo o fundamento. Por ejemplo, el mundo determinado como idea y horizonte de todos los horizontes no se encuentra en el mismo plano que la explicitación de horizontes singulares orientada hacia un término ideal. No resulta del desvelamiento de ellos sino que está presente con anterioridad. Por consiguiente, la idea en sentido kantiano revela una insuficiencia como hilo conductor para interpretar estos fenómenos.<sup>42</sup> En términos hegelianos, la idea no se considera como una meta a la que se ha de tender y que en sí misma queda siempre como un más allá sino que todo objeto “sólo es en la medida en que tiene en sí la Idea

<sup>39</sup> Martin Heidegger, *Vier Seminare*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1977, p.122.

<sup>40</sup> Hua. XIV, 150.

<sup>41</sup> Cf. Hua. III, 201-203, 350-51.

<sup>42</sup> Cf. Gerd Brand, *Die Lebenswelt*, p.86; y “Horizont, Welt, Geschichte”, en *Phänomenologische Forschungen*, 5: *Kommunikationskultur und Weltverständnis*, Freiburg i.Br., Alber, 1977, p.44.

y la expresa".<sup>43</sup> Desde el punto de vista de la fenomenología, todo objeto es ya manifestación del mundo al que mediatiza: el mundo y su infinitud no resulta de la explicitación de los horizontes del objeto singular sino que como horizonte total ya está dado a través de cada objeto en cuanto fundamento de éste.

Si bien U. Claesges ha señalado que la mediación husserliana no tiene nada que ver con el concepto dialéctico de mediación, S. Strasser ha sostenido que el pensamiento de Husserl contiene un momento intuitivo y un momento dialéctico en el que se busca superar perspectivas limitantes.<sup>44</sup> Y J. Wahl ha desarrollado más concretamente esta posición señalando que las primeras formulaciones hegelianas sobre las categorías del algo y lo otro expresan, en el nivel del pensamiento, la referencia del objeto percibido a otros aspectos de sí mismo y a otros objetos.<sup>45</sup> Es posible precisar esta tesis más allá de los términos muy generales en que ha sido enunciada. Y conviene recordar aquí que este tema ha sido enlazado por Heidegger con la primera posibilidad que examinamos con referencia a su propio pensamiento en una afirmación que conecta el problema fenomenológico del mundo y las cosas con la identidad hegeliana del ser-en-sí y el ser-para-otro: "Dondequiera que algo presente sale al encuentro o incluso tan sólo permanece enfrente de otro presente, pero también allí donde como en Hegel especulativamente lo uno se refleja en lo otro, ahí impera ya la apertura, está en juego el ámbito originario libre".<sup>46</sup>

En el momento en que aparecen por primera vez como categorías de la Lógica hegeliana, algo y otro caen uno fuera de otro porque su determinación como tales se establece según la oscilación del punto de vista del sujeto exterior que los compara. Esto corresponde a la tesis fenomenológica de que la percepción de una cosa o un aspecto de una cosa se convierte en la percepción de otra cosa o de otro aspecto de la misma cosa. Que la percepción de un ahora se convierta en la percepción de lo que era, que nuestra aprehensión de un objeto se convierta en la de otro, y que sea posible variar indefinidamente los centros de referencia destacando algo y convirtiendo el resto en trasfondo —es decir, experiencias que muestran un pasaje a lo otro en

<sup>43</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Hamburg, Meiner, 1963, II, p.409.

<sup>44</sup> Cf. Ulrich Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution, Phaenomenologica 19*, Haag, M. Nijhoff, 1964, p.33 n.; y Stephan Strasser, "Intuition und Dialektik in der Philosophie Edmund Husserls", en *Edmund Husserl 1859-1959, Phaenomenologica 4*, Haag, M. Nijhoff, 1959, pp.148-53.

<sup>45</sup> Cf. Jean Wahl, *La logique de Hegel comme phénoménologie* (Les cours de Sorbonne), París, Centre de documentation universitaire, 1959, pp.40,73,77.

<sup>46</sup> Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, p.71.



relación con lo percibido—, constituyen la ilustración de este pensamiento de que algo y otro son ambos a la vez tanto algos como otros.

En un segundo momento, el pasaje del algo a lo otro y con ello la mutua referencia está puesta intrínsecamente en ambos términos. El par algo y otro se resuelve en el par ser-en-sí y ser-para-otro como momentos tanto del algo como de lo otro en una identidad tal que cada uno de ellos contiene en sí al otro. La misma situación se reitera en Husserl cuando la descripción de la mera posibilidad de pasar de la percepción de un objeto a la percepción de sus restantes caras o de otros objetos da lugar a la explicación genética que muestra la manera en que cada aspecto de un objeto evoca otros aspectos semejantes y todo objeto evoca otros objetos semejantes.

Este desarrollo hegeliano en que la mediación se inserta en el algo presenta características análogas al proceso por el que el objeto como unidad de sentido se sustituye al objeto natural. O sea: es similar al cambio que se produce en la interpretación de la referencia a lo otro en la reducción fenomenológica cuando el objeto es considerado tal como es para mí en el cómo de su manera de darse. Reflexionar sobre el modo en que el objeto aparece permite poner de manifiesto el conjunto de sus implicaciones intencionales. En la actitud natural se presta atención tan sólo al aspecto que el objeto actualmente ofrece: se afirma la presencia de una cara pero no la ausencia de las demás. El horizonte depende de la captación que descubre las caras sucesiva y excluyentemente. Y es exterior al objeto porque todas están inmediatamente presentes en él a un tiempo. Sólo puede haber un horizonte del objeto cuando, al margen de lo que sucede en la aprehensión, queda excluida por él mismo la presencia simultánea de las caras.

En la actitud trascendental, la estructura de horizonte se introduce en un objeto que no es más que el correlato del sujeto de tal modo que ya no se tiene en cuenta la realidad exterior de sus lados. Estos se encuentran implícitos en el horizonte inherente a lo efectivamente percibido y no pueden estar presentes a un mismo tiempo. Mientras que la actitud natural se limita a una presencia de presencias, la actitud trascendental comprende también la presencia de ausencias en una mediación. En suma: mientras que el objeto de la actitud natural incluye en el ahora todos los lados en tanto que el sujeto los excluye afirmando uno a la vez, el objeto de la actitud trascendental excluye actualmente todos los lados y a la vez los incluye potencialmente como reflejo de las capacidades disposicio-

nales del sujeto.<sup>47</sup> Esta relación que se presenta entre la cara percibida del objeto y las restantes caras puede extenderse —en ambos casos se trata de una conciencia de horizonte— a la relación entre el objeto percibido y los otros objetos. O sea: del algo separado de su otro pasamos al algo que contiene al otro como momento bajo la forma del ser-para-otro. Esta referencia es la que Husserl ha desarrollado en relación con la experiencia sensible a través de la conciencia de horizonte.

En un tercer momento del desarrollo hegeliano, el estar en el algo del ser-para-otro instituye la determinación del ser-en-él (*An-ihm-Sein*) como un aspecto del ser-en-sí. El ser-en-él representa la exterioridad de lo otro en el algo, y, por lo tanto, tiene —en medio de la referencia a lo otro— el sentido de que el algo está a medias junto a sí mismo en tanto que el ser-en-sí implica —en esa misma referencia— que el algo está por completo junto a sí mismo. Por lo tanto, el ser-en-él se encuentra entre el ser-en-sí y el ser-para-otro y representa “el lado del en-sí por así decirlo vuelto hacia el ser-para-otro que representa el haber salido hacia la exterioridad de mundo y cosas . . .”<sup>48</sup> Por consiguiente, presenta una analogía con las determinaciones relativas del objeto que, según la fenomenología, están referidas a otros objetos que aparecen en el horizonte externo del primero. Según Husserl, las propiedades relativas se captan en el objeto del mismo modo que se aprehenden en él las explicitaciones de sus determinaciones internas pero no se encuentran, al igual que éstas, contenidas en el objeto. No pertenecen al objeto en cuanto sustrato sino que sólo se presentan como adosadas a él en la comparación con un objeto de su entorno: “. . . sólo surgen en el pasaje al objeto relativo, le extienden por así decirlo ‘tentáculos’”.<sup>49</sup> O sea: la distinción hegeliana entre el en-sí y el en-él nos remite a la separación husserliana entre determinaciones internas y relativas por cuanto las primeras —sentado que todo objeto está rodeado de otros objetos— no exigen una referencia explícita a lo otro y las segundas sólo se producen en el primer objeto cuando hay un segundo objeto que tiene el carácter de “tema-en-relación-con” aquél.

En un cuarto momento, el ser-en-sí se presenta como determinación-destinación (*Bestimmung*) que tiene el carácter de un deber ser

---

<sup>47</sup> Cf. Ulrich Claesges, *op. cit.*, pp.24, 49-50; y Robert Sokolowski, *Husserlian Meditations*, Evanston, Northwestern University Press, 1974, pp.185, 251.

<sup>48</sup> Bernhard Lakebrink, *Die europäische Idee der Freiheit. 1. Teil: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Leiden, E. J. Brill, 1968, p.130. Cf. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, pp.107-10.

<sup>49</sup> Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Claassen, 1964, p.179.



cuyo correlato es un cumplimiento o impleción (*Erfüllung*). El algo realiza su destinación en la medida en que sus ulteriores estados determinados implican una plenitud que desarrolla lo implícito en ella. En el plano fenomenológico se advierte que no es posible permanecer en la mera contemplación simple del objeto ya que ésta ha de experimentar una transformación a fin de orientarse hacia los horizontes. Los actos de conocimiento “exhiben, relacionados esencialmente unos con otros, conexiones teleológicas y correspondientes conexiones de cumplimiento . . .”<sup>50</sup> Al ser-en-sí concebido como destinación se opone el ser-para-otro como constitución que “depende” de una situación exterior: “Constituido así o de otra manera, el algo es concebido como en un influjo y unas relaciones exteriores”<sup>51</sup> Por lo tanto, la destinación es el carácter de algo considerado como su naturaleza interior, y la constitución es esa naturaleza en cuanto determinada o recibida desde el exterior. Para establecer una distinción con la previa referencia a la exterioridad por vía del ser-en-él se puede decir que la presente tiene lugar en términos de una influencia que se asemeja al “horizonte causal”<sup>52</sup> de la fenomenología. Se trata de un tipo de “relaciones de dependencia” que no constituyen aún el concepto científico o metafísico —es decir, no fenomenológico— de causalidad que aparece posteriormente en el desarrollo de la Lógica hegeliana sino una relación causal que es “percibida” como un aspecto de la situación en que las determinaciones o propiedades del objeto están subordinadas a un conjunto de circunstancias condicionantes.<sup>53</sup>

En un momento ulterior, con la profundización de las determinaciones del ser-en-sí y el ser-para-otro, se alcanzan las categorías del ser-dentro-de-sí (*Insihsein*) y el no-ser-para-otro. El ser-en-sí incorpora lo otro a sí mismo como algo negado y se convierte en ser-dentro-de-sí. Y en cuanto lo otro es negado, y, en lugar de la afirmación conjunta del algo y lo otro, hay una negación del otro, corresponde hablar no de un ser-para-otro sino de un no-ser-para-otro.<sup>54</sup> Así como Hegel llega al ser-dentro-de-sí por mediación de lo otro, la fenomenología accede a la cosa real por mediación de las circunstancias externas. A través de todas las alteraciones producidas por ellas se afirma una unidad en la variación, es decir, una cosa como sustrato idéntico de propiedades. Sólo frente a tales circunstancias se afianza la unidad sustancial como “ ‘un’ cuerpo entre

<sup>50</sup> Hua. II, 75.

<sup>51</sup> G.W.F. Hegel, op. cit., I, p.111.

<sup>52</sup> Hua. IX, 102.

<sup>53</sup> Cf. Hua. IV, 41-45.

<sup>54</sup> Cf. G.W.F. Hegel, op. cit., I, p.113.

cuerpos”<sup>55</sup> del mismo modo que el ser-dentro-de-sí, que anuncia el ser-para-sí, absorbe al ser-para-otro y lo reduce a no-ser-para-otro. Entonces las determinaciones del algo o del objeto no son el resultado de una influencia exterior sino “los meros rayos de su ser unitario”<sup>56</sup> Ciertamente es que las categorías a las que se refiere Husserl son posteriores en la Lógica hegeliana, pero ellas tienen para él un sentido diferente del que presentan en la Doctrina de la esencia ya que son utilizadas en forma descriptiva, es decir, “en sentido totalmente no metafísico”<sup>57</sup>.

Por último, el paralelo puede extenderse a las categorías de finitud e infinitud. Recordemos que habíamos partido de la idea kantiana. Considerar al mundo como un objeto en la idea —o un concepto vacío sin objeto referido al conjunto de los fenómenos— ha sido el primer paso que permite llegar a la afirmación de que la totalidad a la vez es ideal y está dada porque está implicada en la experiencia por medio de las referencias contenidas en la captación de cada objeto individual. Esta ha sido la tarea de la fenomenología por medio de la aclaración de la conciencia de horizonte. Pero en ello coincide con lo que Hegel ha establecido especulativamente, es decir, la mutua referencia del algo y lo otro. En Kant, lo condicionado y parcial es lo dado en la experiencia, y la totalidad de las condiciones sólo puede ser pensada como el polo ideal de un infinito regreso. Según Hegel, el algo finito y su otro infinito revelan en el pensamiento una identidad que supera la concepción de lo infinito como un mero concepto de nuestra razón, que sólo puede llegar más allá de lo finito a un infinito exterior. Por último, para Husserl, tanto el dato parcial como la totalidad infinita en cuanto horizonte son dados a la vez en la experiencia bajo diversas pero inescindibles formas de captación: la conciencia de objeto —es decir, del objeto individual— y la conciencia de horizonte —enlazada con un particular tipo de objeto en la idea—. Husserl ha unido en la experiencia sensible lo que con anterioridad se había separado entre ella y el pensamiento o bien se había identificado solamente en el pensamiento. Ha adaptado la concepción de que lo excluido por lo finito como lo otro de sí mismo se presenta como algo sin lo cual lo finito no sería lo que es y por ende está presente en él. Puesto que un mundo que sólo tiene sentido cognoscitivo en cuanto idea infinita debe ser dado en el ahora finito gracias a la mediación inherente a este ahora, Husserl señala que “la infinitud actual parece necesari-

<sup>55</sup> Hua. XV, 341.

<sup>56</sup> Hua. IV, 45.

<sup>57</sup> Hua. VI, 229-30. Cf. Hua. IV, 44 n.



ria”<sup>58</sup> y se refiere a “lo infinito en lo finito”<sup>59</sup> o a “una finitud en que se oculta la ‘infinitud’ de lo existente”.<sup>60</sup> Por consiguiente, el antecedente histórico que puede establecerse como horizonte de mediación teórica para la determinación de la conciencia de horizonte se encuentra, más que en la idea kantiana, en la Idea hegeliana con su concepción fundamental de la identidad del ser-en-sí y el ser-para-otro que conduce a la de lo finito y lo infinito.

### 3. Puntos de vista acerca de la mediación

La identidad del ser-en-sí y el ser-para-otro trasciende el marco de la comparación con el tema del horizonte en la fenomenología porque en lo ya expuesto se encuentran implícitas dimensiones más profundas que la relacionan con nuevas formas de mediación. Se ofrece “formalmente” en la Doctrina del ser, de manera “más expresa” en la Doctrina de la esencia, y del modo “más determinado” en la Doctrina del concepto.<sup>61</sup> Estas modalidades de la identidad son paralelas —en cada una de las divisiones de la Lógica hegeliana— al pasaje a lo otro, el (a)parecer en lo otro y el despliegue como tipos de mediación o progresión dialéctica cuyos concurrentes ejemplos de inmediatez son el algo, la existencia y el objeto.<sup>62</sup>

Si se quiere examinar la mediación fenomenológica, no es necesario ir más allá de los ejemplos que pertenecen al ámbito del algo y al movimiento dialéctico como mero pasaje a lo otro en que los términos se muestran a primera vista sin una relación explícita. Por el contrario, la mediación que supera la inmediatez de la existencia es la de un mundo en que los existentes se condicionan entre sí recíprocamente en una relación de fundamento a fundado que establece un mutuo aparecer o reflejarse uno en otro. Corresponde a algunos aspectos de la mediación considerada en la filosofía del organismo de Whitehead y más recientemente en la metafísica de la relatividad de C. Hartshorne que se refieren a una inmanencia de las entidades unas en otras porque cada una “une su inmediatez formal con la existencia objetiva de lo otro”.<sup>63</sup> Finalmente, la mediación que supera la inmediatez del objeto es la de un despliegue

<sup>58</sup> Hua. XV, 149.

<sup>59</sup> Hua. VIII, 387.

<sup>60</sup> Hua. XV, 388.

<sup>61</sup> Cf. G.W.F. Hegel, op. cit., I, pp. 107-108.

<sup>62</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 161 y 240; y *Wissenschaft der Logik*, II, pp.356-57.

<sup>63</sup> A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, New York, The Free Press, 1967, .190 (XI § 23).

teleológico en que los objetos primariamente exteriores unos a otros se coordinan en una relación de medio a fin. Con ella se conecta la metafísica de J. N. Findlay que propone complementar el método fenomenológico con el método dialéctico porque entiende que la experiencia inmediata sólo es inteligible si se piensa en un complemento mediador asociado a una finalidad inmanente por la que "cada así llamado elemento que tratamos de distinguir en lo real es el todo en una de sus fases especialmente acentuada e incluye todas las otras fases de una manera implícita o menos acentuada".<sup>64</sup>

La mediación fenomenológica inherente a los horizontes resulta ser un caso particular entre otros que se revelan así como sus "horizontes". Esta situación permite delinear una respuesta a la cuestión planteada por E. Ströcker sobre el marco de referencia que determina la experiencia trascendental al menos en lo que concierne al tipo de relación con lo otro que caracteriza a la conciencia de horizonte. Tal conciencia está "mediada" por una interpretación de la mediación como pasaje a lo otro que no agota todas las posibilidades de trascender la inmediatez. Quedan aquí indicadas otras que deben interesar a la fenomenología no sólo por lo antedicho sino también porque no son ajenas al interrogante que suscita la facticidad de la constitución del mundo, esto es, el hecho inexplicable fenomenológicamente de que el mundo se constituya coherente y no caóticamente. Se ha creído que la solución a este problema —que significaba para Husserl la realización de una "metafísica en sentido nuevo"<sup>65</sup>— debía buscarse por la vía del pensamiento de Heidegger, pero las alternativas señaladas parecen estar más cerca del espíritu con que ha sido formulado porque intentan dar una explicación del orden coherente del mundo.

*Consejo Nacional de Investigaciones  
Científicas y Técnicas, Argentina;  
Universidad de Buenos Aires*

---

<sup>64</sup> J.N. Findlay, *Ascent to the Absolute*, London, Allen & Unwin, 1970, p.245,s.

<sup>65</sup> Hua, VII, 188 n. Cf. Iso Kern, *Husserl und Kant, Phaenomenologica* 16, Haag, M. Nijhoff, 1964, pp.293-303.