sciendo

EL PAPEL DE LA DARSE-PREVIO EN LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

Roberto J. Walton
Universidade de Buenos Aires

Una estrecha colaboración entre Edmund Husserl y Eugen Fink a comienzos de los años 30 tuvo como consecuencia una serie de escritos que fueron redactados por el entonces asistente y a los que el fundador de la fenomenología completó con anotaciones marginales. En estos trabajos, que en parte se orientan a desarrollar una obra sistemática sobre la fenomenología, ocupa un lugar central el tema del darse-previo, predarse o dación-previa (*Vorgegebenheit*) del mundo. Fink elaboró en agosto de 1930 un "Plan para el 'Sistema de filosofía fenomenológica' de Edmund Husserl", del cual solo llegó a redactar la primera sección que lleva el título "El comienzo de la fenomenología". Este inicio de la exposición sistemática comprende un capítulo dedicado al darse-previo, y otro a la reducción fenomenológica como puesta entre paréntesis de todas las dimensiones de ese darse-previo del mundo. Además, se encuentran también importantes consideraciones sobre el tema tanto en el primer volumen de la *VI. Cartesianische Meditation*, que tiene por tema "La idea de una teoría trascendental del método", como en los proyectos para la reelaboración de las *Meditaciones cartesianas*, que, junto con los mencionados proyectos para la obra sistemática, integran el segundo volumen[1]. Utilizando estos escritos como hilo conductor, intento analizar en este trabajo el papel del darse-previo en la fenomenología a través del examen de sus dimensiones en la actitud natural, la modificación que experi-

[1] Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* (ed. Hans Ebeling, Jann Holl y Guy van Kerckhoven). *Teil II. Ergänzungsband* (ed. Guy van Kerckhoven), *Husserliana Dokumente II*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988. Siglas: HuaDok, II/1 y HuaDok, II/2. Para una presentación y comentario del primer volumen, sobre el que poco diremos aquí, cf. Javier San Martín, "La sexta meditación cartesiana de Eugen Fink", *Revista de Filosofía*, 3ª época, Vol. III, N° 4, Madrid, Editorial Complutense, 1990, pp. 247-263.

Phainomenon, n.º 7, Lisboa, pp. 23-52
DOI: 10.2478/phainomenon-2003-0045

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia UIDB/00310/2020

menta en el pasaje a la actitud trascendental, y el no-darse-previo (*Un-vorgegebenheit*) de la subjetividad trascendental en lo que concierne a sus estratos de profundidad y su alcance. Por último, más allá del darse-previo que surge de la sedimentación de actos en una pasividad secundaria, he de considerar un tema que Fink ha omitido en estos escritos: el darse-previo que antecede a todo acto y es la condición de posibilidad de la pasividad primaria. En el tratamiento de estas cuestiones se debe recordar que Husserl considera que "el darse-previo y el darse (*Gegebenheit*) configuran un par de conceptos fundamental para el esclarecimiento de la epojé; [...]"[2].

1. El sistema de la filosofía fenomenológica: lo predado, lo dado y lo no-dado

Es importante primero situar el problema del darse-previo y el darse en el ámbito del sistema de la filosofía fenomenológica tal como aparece expuesto sucintamente en el § 2 de la *VI. Cartesianische Meditation* a fin de contar con un adecuado marco para las consideraciones ulteriores[3]. Según esta presentación del sistema a la manera de la *Crítica de la razón pura*, la filosofía trascendental se compone de dos partes.

1.1. La primera es la teoría trascendental de los elementos que tiene como tema la "cosmogonía trascendental"[4] efectuada en el devenir de la vida trascendental. Su objeto de estudio es la constitución del mundo, y el sujeto de la investigación es el espectador trascendental o yo fenomenologizante que explicita esa constitución por medio de la reflexión trascendental.

La teoría trascendental de los elementos comprende en primer lugar una fenomenología regresiva que se ocupa de lo dado y lo previamente dado. Se presenta como la explicitación de la subjetividad trascendental en tanto correlato del darse y darse-previo del mundo, y se divide en una estética y una analítica trascendental. La estética trascendental es la explicitación del fenómeno del mundo, esto es, la descripción de las estructuras noemáticas de acuerdo con sus tipos estructurales. Con ello se obtienen los hilos conductores para la descripción correlativa de los múltiples modos de conciencia en que se dan esas unidades. Por su parte, la analítica trascendental consiste en una pregunta retrospectiva que se dirige desde los actos como unidades de la

---

[2] Hua XXXIV, 303. La sigla corresponde, con indicación de tomo y página, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke – Husserliana* I-XXXV, Dordrecht/Boston/London, Kluwer (con anterioridad: Den Haag, Nijhoff), 1950-2002.

[3] Para un análisis de la arquitectónica del sistema fenomenológico, cf. Sebastian Luft, *"Phänomenologie der Phänomenologie". Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinanderetzung zwischen Husserl und Fink*, *Phaenomenologica* 166, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002, cap. 3.

[4] HuaDok II/1, 11.

experiencia trascendental a los estratos de profundidad de la vida trascendental. Estos estratos se caracterizan por un no-darse-previo en el momento de la reducción (3.1).

Tanto la estética como la analítica trascendental componen una fenomenología regresiva en el sentido de que retrocedemos desde las unidades noemáticas a los actos que los intencionan, y de estos a las capas profundas. En las dos disciplinas, es posible proceder estática o genéticamente. Mientras que la fenomenología estática analiza la vida trascendental que fluye en el presente como algo acabado y se encuentra "atada a una determinada situación de desarrollo", la fenomenología genética parte de las habitualidades e indaga retrospectivamente la vida sedimentada en ellas, y, por tanto, consiste en "la explicitación intencional de los procesos genéticos de autoconstrucción, de autodesarrollo de la vida trascendental"[5]. En ambos casos el tema es el darse de la vida trascendental, y Fink aclara que este darse no se limita a la presencia sino que, más allá del presente viviente, significa "*la posible accesibilidad mediante el despliegue de la reducción fenomenológica*"[6]. Por tanto, comprende también el pasado de mi vida egológica al que accedo por medio de la rememoración (5.1) y los otros yoes trascendentales a los que accedo por medio de la empatía (5.2).

La teoría trascendental de los elementos no se limita al análisis de lo dado y predado. Incluye, además, una fenomenología constructiva que se ocupa, al igual que la Dialéctica trascendental kantiana, de lo no dado ni dable. Esta disciplina trascendental considera problemas marginales de la fenomenología regresiva, es decir, cuestiones que no son solucionables en ella porque escapan a la intuición. Sus construcciones tienen que ser motivadas por lo efectivamente intuido y deben responder, entre otras, a las preguntas trascendentales por el comienzo y el fin de la constitución egológica e intersubjetiva del mundo, o a la pregunta por aquellas etapas de la edad temprana que se encuentran más allá del alcance de la rememoración. Puesto que no pueden ser llevados a un darse, ya sea en el presente por medio de la percepción o en el pasado por medio de la rememoración, estos procesos solo pueden ser construidos: "El objeto – o mejor, *los objetos* – de la fenomenología constructiva *no* son *'dados'*; el teoretizar dirigido a ellos no es un 'tener dado intuitivo', no es '*intuitivo*' sino *constructivo* en tanto estar referido a lo que por principio se sustrae al 'darse' precisamente por su manera trascendental de ser"[7].

---

[5] Hua.Dok II/2, 237.

[6] HuaDok II/I, 64.

[7] HuaDok II/1, 62. Cf. pp. 10-13, 61-74. En la fenomenología regresiva, tanto el espectador fenomenologizante como la vida trascendental constituyente tienen la misma dignidad de ser porque poseen efectividad actual. Por el contrario, en la fenomenología constructiva, el espectador tiene preeminencia sobre la vida trascendental a la que procura acceder por medio de sus construcciones porque, mientras tiene una existencia trascendental actual, su tema

1.2. La fenomenología trascendental incluye también una teoría trascendental del método, que tiene como tema u objeto y a la vez como sujeto el espectador trascendental que reflexiona sobre la vida constituyente. Se trata de la ciencia fenomenológica del fenomenologizar, de una "fenomenología de la fenomenología"[8], que hace comprensible la investigación fenomenológica. Sus temas fundamentales son el *por qué* de la reducción fenomenológica (3.2.1) y *cómo* se lleva a cabo la reflexión del espectador imparcial. El análisis del *cómo* concierne a los dos momentos internos de la reducción, es decir, la epojé y la reducción propiamente dicha, y de las relaciones entre ellos. Mientras que la epojé es la exclusión de todas las posiciones de creencia, la reducción comprende la toma de conciencia trascendental por medio de la cual "hacemos *saltar* el *cautiverio-en-una--validez* (*Befangenheit-in-einer-Geltung*) y conocemos la validez en cuanto tal por primera vez como validez"[9].

Considerar el cómo de la actividad fenomenologizante es también examinar la relación entre los tres yoes que participan de la reducción trascendental. El yo que lleva a cabo la reducción es el espectador fenomenológico. Primero practica la epojé, por medio de la cual excluye todas las posiciones de ser o de creencia de la actitud natural, y luego reduce el mundo a las operaciones de la subjetividad trascendental. El yo-hombre se desmundaniza y deshumaniza en virtud de la epojé y libera al espectador trascendental, que es la primera vida trascendental que accede a sí misma. Y este venir hacia sí del espectador fenomenológico es también la condición para que acceda a sí la subjetividad trascendental en tanto constituyente. Fink sostiene que "el espectador es solo el *exponente funcional* de la vida trascendental constituyente [...]"[10]. El espectador solo es posible cuando tiene lugar aquello en lo que no participa, esto es, la constitución del mundo. Hay una simultaneidad entre el obrar trascendental constituyente y el teoretizar que no participa de ese obrar pero lo convierte en tema de análisis: "La *presuposición* del yo fenomenologizante para la exhibición analítica de la constitución tiene su *contrapartida* (*Gegenspiel*) en la *presuposición* de la vida constituyente del mundo para la posibilidad de establecer un espectador trascendental"[11]. Mientras que el yo trascendental se orienta teleológicamente hacia el mundo en un proceso cosmogónico, el espectador trascendental no participa en la constitución y sigue una tendencia inversa, "un *movimiento contrario*

---

carece de ella. La vida trascendental no dada que se ha de poner al descubierto constructivamente no tiene un espectador establecido por ella misma –como sucede en el caso de la vida trascendental dada– y solo puede acceder a sí misma en el espectador de la vida trascendental.

[8] HuaDok II/1, 9, 13, 31 (nota 66), 74.

[9] HuaDok II/1, 44 s. Cf. Hua VI, 154 s.

[10] HuaDok, II/1, 44.

[11] HuaDok II/1, 65.

(*Gegenbewegung*) dentro de la vida trascendental"[12], que pregunta retrospectivamente desde los productos finales de la constitución en dirección a las fuentes constituyentes. El espectador trascendental posibilita un "acceder-a--sí-misma" o "llegar-a-ser-para-sí"[13] de la vida trascendental porque pone de manifiesto lo que no es dado ni en la actitud natural ni el momento inicial de la reducción. Por tanto, en tanto revela estratos que se caracterizan por un no-darse-previo (3.1), la actividad del espectador trascendental puede considerarse "productiva" (3.2.2) en el sentido en que, como escribe Husserl, la reflexión "*crea para mí un nuevo campo universal de intereses*, un nuevo universo del ser"[14].

2. El darse-previo del mundo en la actitud natural

El darse-previo del mundo en la actitud natural significa que el yo--hombre que experiencia el mundo dispone de una "cognoscibilidad del mundo" (*Weltbekanntheit*) o de "horizontes de cognoscibilidad" en el sentido de que no solo cuenta con los objetos de la experiencia sino con un saber acerca de sus estructuras más generales. En la actitud natural, en virtud de los horizontes de familiaridad general y preconocimiento típico, el mundo nos es siempre ya predado en la articulación de sus ámbitos de ser. Fink observa que bajo la denominación de "mundo predado" queda comprendida la totalidad del ser pasado, presente y futuro, y no solo tal como ha sido experienciado y será experienciado por mí, sino también tal como es vivido indirectamente a través de la experiencia de otros y la transmisión de las tradiciones: "Mundo como integridad de lo predado por medio de la experiencia inmediata y sobre todo *mediata*: mundo, ¡una tradición intersubjetiva!"[15]. Fink subraya también la vinculación entre el darse-previo y la noción de horizonte: "El darse-previo del mundo no es otra cosa que una unidad, que abarca toda la vida fáctica de experiencia, de posibilidades que son mantenidas constantemente en la conciencia de horizonte"[16]. En el análisis del darse--previo del mundo en la actitud natural se deben considerar dos modalidades y tres direcciones.

2.1. El darse-previo del mundo implica dos modalidades de anticipación. Por un lado, se encuentran anticipaciones respecto de las cuales no es posible mostrar una institución originaria. Por el otro, se encuentran aquellas

---

[12] HuaDok II/1, 124.
[13] HuaDok II/1, 119.
[14] Hua XXXIV, 223. Cf. HuaDok II/1 85 (nota 257).
[15] HuaDok II/2, 5. Cf. Hua.Dok II/2, 28.
[16] HuaDok II/2, 99. En este sentido, Husserl se refiere a un "darse-previo horizóntico" (*horizonthafte Vorgegebenheit*) y lo identifica como un "darse-de-un-espacio-de-juego" (*Spielraumgegebenheit*), esto es, un "espacio-de-juego de posibilidades" (Hua XV, 466).

que remiten a una institución originaria, esto es, a una primera adquisición. El primer grupo se compone de los conocimientos previos que la filosofía ha considerado con el nombre de a priori, es decir, un conocimiento esencial. El segundo grupo es el de los horizontes de familiaridad que han decantado en nosotros nuestro trato anterior con la cosas, nosotros mismos y los otros. Por tanto, el darse-previo se compone de generalidades puras que escapan a las limitaciones de la experiencia efectiva y de generalidades empíricas que resultan de una sedimentación de experiencias previas. Con otras palabra, se compone de esencias y tipos empíricos.

A pesar de no haber surgido de la experiencia fáctica, el conocimiento eidético no deja de tener el sentido temporal del pasado. Pero no se trata de un pasado asociado con una institución originaria que puede ser desvelado por medio de la rememoración, sino de un pasado en el sentido de una anterioridad frente a la experiencia. Toda experiencia supone este marco a priori, que, por un lado, implica una perfección en el estilo del mundo, y, por el otro, preanuncia una cierta historicidad, es decir, un devenir que lo presupone porque se ha de ajustar necesariamente a las reglas que prescribe: "El darse-previo del mundo como perfectividad del estilo del mundo es un índice de una determinada historicidad, [...]"[17].

2.2. La explicitación de la estructura de horizonte de la experiencia en la actitud natural pone de manifiesto una triple dirección del darse-previo que concierne a los objetos para el sujeto humano, al sujeto humano para sí mismo y al horizonte temporal como nexo entre los dos polos de la intencionalidad[18]. El darse-previo, ya sea por vía de esencias o tipos empíricos, se refiere a estos tres ámbitos, y, además, comprende un saber anticipado acerca de los canales de transmisión de las experiencias ajenas referidas tanto a los objetos como a mi condición de sujeto.

2.2.1.No todo el conocimiento que tenemos de un objeto se obtiene a partir de su presencia actual sino que contamos de antemano con un saber acerca del correspondiente tipo de ser general del objeto que se incorpora a la experiencia actual. Puesto que se trata de una familiaridad con ámbitos de la objetividad, Fink afirma que "el darse-previo es en el fondo el darse-previo del mundo respecto de sus *dimensiones de ser*"[19]. Por ejemplo, al percibir una cosa material, nos es predado todo el contexto de la materialidad con sus notas de temporalidad, espacialidad y causalidad. Cada objeto es dado en la experiencia a partir del "ámbito del mundo" o "ámbito de ser" que le pertenece o que lo abarca. Por eso el preconocimiento no se limita a lo que aparece efectivamente sino que se extiende a todo ente del que es posible tener una experiencia. Esto significa que el yo-hombre de la actitud natural "sabe

[17] HuaDok II/2, 97.
[18] Cf. HuaDok II/2, 203.
[19] HuaDok II/2, 205.

en el modo del horizonte acerca de la articulación fundamental de todo el mundo objetivo"[20].

2.2.2. Hay también un darse-previo del sujeto para sí mismo. Ante todo, se trata de un estilo aperceptivo correlativo con el estilo de ser inherente al darse-previo del mundo, es decir, de modos habituales de conocimiento que constituyen la contrapartida subjetiva de las estructuras típicas del mundo. Además, en un aspecto puramente empírico, incluye una cognoscibilidad adquirida respecto de las inclinaciones habituales y de los modos habituales de reaccionar ante el mundo. Por último, disponemos en la actitud natural de un conocimiento previo de la articulación fundamental de los actos de la conciencia y de las conexiones entre ellos. Nos experienciamos a nosotros mismos como hombres que tienen percepciones, emociones, voliciones, presentificaciones, juicios, habitualidades, etc. Esta familiaridad con los propios actos no proviene solo de una sedimentación, sino que comprende también conocimientos puros. Una vez más, Fink se refiere a una perfectividad a la que se ajusta cada yo en tanto histórico[21].

2.2.3. La conexión del darse-previo del objeto con el del sujeto, del predarse de la experiencia externa con el predarse de la experiencia interna, consiste en darse-previo de los horizontes temporales. Se debe tener en cuenta que, en la correlación inherente a una experiencia actual no solo se da el acto experienciante y el objeto experienciado, sino también el carácter presente de la correlación. Lo cual significa que tanto el experienciar como lo experienciado se encuentran en el presente. Y el presente nos es predado como un presente que se encuentra en horizontes temporales, es decir, como un presente que tiene detrás de sí el pasado y delante de sí el futuro. Contamos con una previa comprensión general del tiempo así como tenemos un previo saber general de los objetos y la vida subjetiva. Fink llama a este tiempo predado tiempo del mundo (*Welt-Zeit*). Se trata de una temporalidad abarcadora que incluye en sí la temporalidad inmanente y la trascendente. Así, el tiempo subjetivo inherente al curso de vivencias del yo-hombre es comprendido como la duración temporal de un ente que existe en el mundo, esto es, como un trecho temporal que se encuentra en el más abarcador tiempo del mundo y está limitado por el nacimiento y la muerte[22].

El tiempo del mundo es predado en su estructura formal y en su articulación. La estructura formal concierne a las relaciones temporales fundamentales de presente, pasado y futuro junto con sus relaciones de remisión recíproca. La articulación atañe al pasado del mundo antes y después de mi nacimiento y al futuro del mundo antes y después de mi muerte. De manera que está también predada la articulación-en (*Eingliederung*) u ordenamiento--en (*Einordnung*) del tiempo interno de mi vida en el tiempo del mundo.

---

[20] HuaDok II/2, 206.
[21] Cf. HuaDok II/2, 97 s., 207s.
[22] Cf. HuaDok, II/2, 209 ss.

2.2.4. El darse-previo del mundo en la actitud natural incluye también una previa cognoscibilidad de los modos de transmisión de otros seres humanos sobre el mundo o sobre mí mismo. En la actitud natural, soy sujeto de la experiencia del mundo no solo en tanto efectúo experiencias originales, sino también en tanto adopto experiencias que otros han tenido del mundo: "Precisamente la experiencia del mundo reposa en gran parte sobre la transmisión de experiencias y adquisiciones de experiencias extrañas"[23]. Esta transmisión de experiencias puede referirse también a nosotros mismos; por ejemplo, escuchamos a través de los otros cómo eramos en nuestra infancia o qué hemos dicho en un sueño o en un estado de debilidad. Hay un sentido amplio de autoexperiencia que comprende la totalidad de los actos por medio de los cuales alcanzamos un conocimiento de nosotros mismos. Este sentido amplio, dentro del cual queda incluida mi autoexperiencia interna, comprende también "todos los modos de transmisión (*Übermittlung*) de las experiencias en las que nos apoderamos de un saber de experiencia de los otros sobre nosotros"[24].

La transmisión fáctica de experiencias se da siempre dentro de los horizontes de una dación previa o cognoscibilidad anticipada. Son las dimensiones en las cuales nos pueden ser transmitidas las experiencias de los otros acerca de nosotros mismos. Tenemos una comprensión previa en el modo del horizonte de las dimensiones del conocimiento mediato alcanzable por medio de los otros: "Antes de toda efectivización y plenificación fáctica son ya predadas las dimensiones a partir de las cuales una experiencia extraña puede ser transmitida y en las cuales yo puedo enviar mis valideces de ser mediatas, en un estilo general de conocimiento del mundo"[25]. Creo que esto puede explicarse recurriendo a un distingo entre dos aspectos de la transmisión. Por un lado, podemos hablar de un "cómo" de la transmisión. Se da un conocimiento previo de los posibles caminos o vías de transmisión, esto es, de las formas de acceso por medio de las cuales recibimos esta experiencia surgida de los otros. Hay un horizonte de cognoscibilidad previo que nos proporciona una comprensión general e indeterminada respecto de las vías de transmisión de experiencias, sentidos y vigencias. Estos caminos de la transmisión corresponden a los otros presentes, los otros ausentes en el horizonte de la simultaneidad, y los otros en el horizonte de la sucesión. Por otro lado, hay un "qué" o contenido de la transmisión, que es correlativo del "cómo". En virtud del modo en que el sentido nos es transmitido por mediación de los otros, el mundo nos es predado como un mundo que se extiende más allá del presente, esto es, como un mundo que existe antes de mi nacimiento y después de mi muerte. No se trata de un determinado conocimiento, sino de un conocimiento de los marcos predados para toda transmi-

[23] HuaDok II/2, 230.
[24] HuaDok II/2, 207.
[25] HuaDok II/2, 99.

sión de conocimientos. Antes de toda plenificación fáctica, dispongo del horizonte de la historicidad del mundo: "Según la posibilidad en el modo del horizonte, sin realización fáctica de la experiencia mediata impletiva, es predada, por ejemplo, la historia, es predado el ser del mundo antes y después de mi vida, etc."[26]

La transmisión de sentido tiene significación no solo en razón de este saber previo, que tiene en parte un carácter eidético, sino también porque anticipa una importante línea de investigación en el primer nivel de la fenomenología trascendental (3.3), y constituye una motivación para un significativo desarrollo ulterior orientado a determinar el alcance de la vida trascendental (5.2).

3. El no-darse-previo de la subjetividad trascendental

3.1. Una vez que se ha analizado el darse-previo del mundo en la actitud natural es posible intentar poner de manifiesto las características que esta horizonte anticipado de posibilidades tiene en el dominio trascendental. Husserl subraya la importancia del análisis previo: "Toda epojé y toda epojé universal presupone como nivel previo aquello de lo que es epojé, y lo implica en cierto modo"[27]. Y Fink añade que la reducción trascendental tiene la finalidad de "poner en cuestión el darse-previo del mundo mismo", "ser una reconducción (*Zurückleitung*) a una subjetividad no mundana que por principio ha permanecido oculta", y "preparar esta subjetividad no encontrable en el horizonte del darse-previo del mundo como un campo de investigación del conocimiento fenomenológico"[28]. Al posibilitar el descubrimiento de una subjetividad no mundana que ha permanecido oculta, la reducción permite

---

[26] HuaDok II/2, 99 s. En este horizonte precedente y subsiguiente, además de simultáneo, es posible insertar las experiencias transmitidas. Por tanto, los conocimientos que provienen de los otros presuponen el darse-previo del contexto estructural de la totalidad de nuestra existencia. "El sujeto es predado a sí mismo como hombre en el mundo entre el nacimiento y la muerte, existiendo en comunidad con los otros, en medio de una naturaleza superpoderosa, etc." (HuaDok II/2, 208). Si hay un marco para alcanzar un conocimiento fáctico que va más allá de mi propio tiempo en el mundo, la historia nos es predada como un horizonte posible. Fink sostiene que no podríamos tener experiencias históricas determinadas sin una familiaridad previa con las posibilidades históricas. Todas las experiencias históricas mediatas deben ser colocadas dentro de este previo horizonte de la historicidad del mundo según el cual el mundo existe antes de mi nacimiento y después de mi muerte: "Por tanto, el horizonte mundano de la historia no se configura, por ejemplo, por primera vez por medio de la aparición de hecho de determinadas experiencias históricas en la vida de los yoes que creen de un modo natural en el mundo, sino que estas 'experiencias históricas' determinadas presuponen ya el horizonte del darse-previo de la 'historicidad'" (HuaDok II/2, 101).

[27] Hua XXXIV, 461.

[28] HuaDok II/2, 158 s. "La subjetividad trascendental *no* está *dada* ni predada en la actitud natural, no está ahí en ningún sentido" (HuaDok II/1, 42).

"'dar razón' (*lógon didónai*) del fenómeno del mundo"[29]. Trascendiendo el darse-previo del mundo y el dogmatismo de la actitud natural, procura alcanzar una comprensión absoluta del mundo por medio de un retroceso al fundamento último de su ser, y esto "nos permite encontrarnos a nosotros mismos de un modo en que nos somos completamente desconocidos, extraños y no-predados (*un-vorgegeben*)"[30]. Como lo expresa Husserl: "La subjetividad trascendental no está *predada* en la mundanidad humana y sin embargo está 'velada' en ella, en la medida en que el ser humano [...] puede efectuar la reducción trascendental y abrirse paso a través de su mundanidad"[31].

Esto significa que la reducción no nos proporciona en sus comienzos una abundancia de conocimientos trascendentales, sino que nos coloca ante la "extrema pobreza" de una "concreción muda"[32], es decir, ante la experiencia actual del mundo. Como "lugar de irrupción"[33] en la subjetividad trascendental, esta experiencia actual tiene horizontes que, en un primer momento, se encuentran totalmente a oscuras. Por eso la primera tarea es una explicitación de la vida trascendental indeterminada que, en tanto ámbito nuevo y desconocido, no se encuentra en horizontes de cognoscibilidad. Así, la vida trascendental se caracteriza por un no-darse-previo (*Un-vorgegebenheit*) porque se presenta como una curso actual de experiencia en el presente con una apertura indeterminada sin que se sepa aún si se extiende más allá. Husserl pone de relieve esta indeterminación en la situación inicial del análisis:

> Pero sé que la vida trascendental no es desvelada al comienzo con el inicio de la reducción, aun cuando, una vez que la epojé se instala en su motivación y por ende, ya tiene en mira la reducción, un horizonte está allí como aquello hacia dentro de lo cual debo aspirar, como aquello que debe llegar a ser conocido para mí. Por tanto, el nuevo darse-previo trascendental sin estilo esencial anticipable[34].

---

[29] HuaDok II/2, 190.
[30] HuaDok II/2, 160.
[31] Hua XV, 389.
[32] HuaDok II/1, 54; Hua VI, 191 (*Crisis*, § 55). Cf. HuaDok II/1, 203.
[33] HuaDoc II/1, 54; II/2, 231.
[34] HuaDok II/1, 215. Texto de E. Husserl (Manuscrito B IV 5), incluido como Apéndice XIV. Husserl aclara que la nueva esfera de experiencia trascendental "tiene ella misma de nuevo su horizonte de lo subjetivo que la constituye trascendentalmente, un horizonte superior, anónimo y trascendental". Además, subraya que la reflexión que ha de desvelar la subjetividad trascendental no es una reflexión que se ha de efectuar de inmediato "en un único paso" sino que implica un horizonte de reflexiones que pueden reiterarse infinitamente, y que solo así "obtengo mi subjetividad trascendental plenamente concreta como horizonte, [...]" (Hua XXXIV, 199).

Más aún: Fink considera que es hasta engañoso hablar de horizontes en relación con la subjetividad trascendental porque la indeterminación no atañe ya a lo particular dentro de estructuras generales que se encuentran determinadas en cuanto tales sino que concierne a toda estuctura general:

> El horizonte de indeterminación que pertenece esencialmente a la situación reductiva de la puesta de manifiesto de la vida transcental, *no* es por principio *un horizonte de darse previo*; no es un horizonte que solo es indeterminado respecto del ser-así individual de lo que está implícito en él, pero determinado respecto de la estructura de ser más general de ello, sino que es él mismo indeterminado *como horizonte*. Con otras palabras: la indeterminación no es indeterminación en los horizontes, sino *de* los horizontes mismos[35].

3.2. Se debe tener en cuenta que en este primer paso la reducción solo se ha manifestado como epojé, y, que, por tanto, solo se han puesto de manifiesto los momentos del espectador trascendental, el mundo como fenómeno, y la vida trascendental que experiencia el mundo en el presente[36]. Sobre la indeterminación respecto es preciso tener en cuenta dos cuestiones. Por un lado, ella no impide la presencia de algún conocimiento previo de la subjetividad trascendental en la actitud natural. Por el otro, es la razón por la cual, según Fink, el conocimiento trascendental reflexivo muestra una "productividad" en el sentido de una "puesta de manifiesto" (*Pro-duktion*, *Hervorführung*)[37] de lo que estaba previamente oculto porque no está incluido en el horizonte del mundo.

3.2.1. En relación con la reducción trascendental se presenta el problema de la naturaleza de los conocimientos previos fenomenológicos que la motivan. Puesto que no le es posible cuestionar su propia base, la actitud natural no puede poner entre paréntesis todos los prejuicios aun cuando se proponga expresamente anularlos. Por eso debemos contar ya de alguna manera con la actitud trascendental: "La reducción fenomenológica *se presupone a sí misma*"[38]. Fink subraya que debe haber "un saber fenomenológico previo" (*ein phänomenologisches Vorwissen*), esto es, "preconocimientos fenomenológicos que se proyectan como avance" (*vorspringende phänomenologische Vorerkenntnisse*) en tanto abren la posibilidad de la reducción y

---

[35] HuaDok II/2, 245 s. Cf. HuaDok II/1, 54; HuaDok II/2, 103. S. Luft observa que la subjetividad trascendental ni siquiera es predada en el modo de la conciencia vacía: "Esta nueva actitud es ante todo, de un modo paradojal, carente de horizonte (*horizontlos*). Al comienzo no es aún en absoluto una 'actitud' sino exclusivamente un yo 'sin mundo' (*'weltloses' Ich*)". Por eso la teoría trascendental del método se presenta como "*apertura del horizonte, no anticipada en cuanto al contenido, por medio de una autotematización iterativa*" (op. cit., p. 178 s.).

[36] Cf. HuaDok II/2, 191.

[37] HuaDok II/1, 46, 84 ss.; HuaDok II/2, 126 s.

[38] HuaDok II/1, 39.

nos orientan hacia ella. Lo que precede es un saber trascendental implícito en el sentido de una tendencia trascendental que despierta en el yo-hombre y lo impulsa a inhibir todas las valideces naturales. Esta es la primera cuestión que se plantea para una teoría trascendental del método: el comienzo de la fenomenología, es decir, el problema de *por qué* se lleva a cabo la reducción trascendental.

Fink analiza algunas posibles motivaciones. Se podría considerar que la fenomenología trascendental está contenida ya de algún modo en la idea de una toma de conciencia radical de sí mismo por parte del yo-hombre, pero esta posibilidad debe ser descartada porque la toma de conciencia trascendental implica una radicalidad que no puede ser alcanzada por el hombre. Es la subjetividad trascendental, antes oculta en la auto-objetivación como hombre, la que toma conciencia de sí misma y se supera como hombre. Asimismo, se podría considerar que la motivación reside en la idea de ciencia en tanto actividad que se orienta a un conocimiento definitivo y fundado en última instancia en una absoluta carencia de prejuicios. Pero esta idea de fundamentación última tiene sus presupuestos que no son reconocidos como tales en la actitud natural. La idea mundana de fundamentación y de carencia de prejuicios no puede ser radicalizada hasta convertirse en un cuestionamiento trascendental de los presupuestos de todo saber mundano, ya que no es posible, como sostiene Husserl, obviar "la ingenuidad en que ellas aceptan los datos previos (*Vorgegebenheiten*)"[39]. El radicalismo inherente al punto de vista trascendental cuestiona lo que la actitud natural nunca podría poner en cuestión.

En vista del hecho de que ni una toma de conciencia del hombre ni una fundamentación última del saber constituyen una motivación "constrictiva" para la reducción, Fink aclara que, si bien no hay vías que lleven necesariamente desde la actitud natural a la actitud trascendental, no carece de sentido hablar de caminos hacia la fenomenología trascendental. Y es una meta de la teoría trascendental del método exponer la totalidad de los posibles caminos. Así, la idea de una toma de conciencia radical de sí mismo en la actitud natural es un camino porque a través de ella puede "abrirse paso" (*aufspringen*) un esclarecimiento trascendental con su nuevo sentido de toma de conciencia y radicalización[40]. En virtud de un "ir-dentro-de-sí" (*Insichgehen*) en la actitud natural se instaura la posibilidad de advertir ese saber trascendental que cada uno lleva de un modo oscuro dentro de sí. Análogamente, el camino de una ciencia válida y fundada en última instancia permite orientar la fundamentación última en la dirección de una fundamentación trascendental si se abandona la carencia de prejuicios mundana, que, desde el punto de vista

[39] Hua VII, 169. Traduzco *Vorgegebenheit* por "dato previo" (*Gegebenheit* por "dato") cuando la referencia es a algo concreto dado, es decir, a un dato, y por "darse-previo" ("darse") cuando la referencia es a la condición de estar dado.

[40] HuaDok II/1, 37.

trascendental, es un estar aún atrapado en prejuicios. Se da una situación en que puede "relampaguear" (*aufblitzen*)[41], es decir, encenderse súbitamente el conocimiento trascendental. Otro caso es el de la psicología pura que siempre presupone el mundo al modo de la actitud natural. Pero se ocupa de los actos de experiencia del mundo, es decir, los actos por lo cuales el mundo existe para mí. Al estudiar la psique me percato de que no hay otro mundo que el mundo experienciado en mis experiencias e intencionado en mis intenciones. Y al advertir que el mundo me es dado como una formación intencional que proviene de mi propia vida psíquica, me encuentro en una situación extrema en la actitud natural. Cuando "alborea" (*aufdämmert*) este conocimiento, "entonces se ha efectuado la irrupción en la problematicidad, cuyo dominio en la meditación representa la reducción trascendental"[42].

Por consiguiente, un saber trascendental con su motivación "se abre paso", "relampaguea" o "alborea" en situaciones extremas de la actitud natural. Fink considera que el problema de la motivación de la reducción es en cierto sentido el problema final de una teoría trascendental del método porque solo una tematización acabada de la actividad fenomenologizante permite concebir adecuadamente el *por qué*, es decir, el motivo por el cual la subjetividad trascendental adviene hacia sí misma (4.2). Solo al final del proceso de reducción se comprende el sentido de la motivación inicial. La motivación solo pertenece aparentemente a la actitud natural porque el problema que suscita trasciende el horizonte de preguntas de la actitud natural y concierne a "una comprensión trascendental preesclarecedora" (*ein vorhellendes transzendentales Verständnis*)[43]. Fink aclara que este presupuesto de la reducción trascendental no tiene nada que ver con el círculo hermenéutico de la comprensión mundana en que se presupone una precomprensión que permite acceder a y avanzar en la comprensión de un texto o un suceso histórico. La precomprensión respecto de la reducción prepara la reducción, pero no nos adelanta nada respecto de la vida trascendental. No implica ningún tipo de saber respecto de la subjetividad trascendental. Hay, pues, una "diferencia fundamental"[44] entre el darse-previo mundano que posibilita el círculo hermenéutico de la comprensión y el preconocimiento fenomenológico de la subjetividad trascendental.

3.2.2. La productividad del conocimiento fenomenológico reside en que el espectador fenomenologizante objetiva en entes u "ontifica" procesos de la subjetividad trascendental a los que previamente solo es posible asignar un "preser" ('*Vorsein*'): "La experiencia fenomenológica no conoce *algo que ya es*, como *lo que es y tal como es*, sino que conoce *lo que no es 'en sí'*, lo objetiva en el conocer en 'algo que es' (trascendentalmente), saca los proce-

[41] HuaDok II/1, 38.
[42] HuaDok II/1, 39.
[43] HuaDok, II/1, 42.
[44] HuaDok, II/1, 43.

sos de construcción constituyentes del *estado de 'preser'* que les es propio y los objetiva en un cierto sentido por primera vez"[45]. Por eso esta experiencia es productiva en un sentido trascendental especial que no equivale a la producción en la actitud natural porque no se orienta hacia resultados.

Como experiencia teórica, el fenomenologizar no se relaciona con algo que es en el mundo como resultado de la constitución sino con el proceso de la constitución. El espectador trascendental no se ocupa de lo que es, es decir, el producto final constituido, sino del devenir constitutivo de lo que es, es decir, los estratos que preceden al estrato final. Procura conocer una "construcción constitutiva de estratos"[46] cuyo estrato superior o final, sustentado en todos los demás, es el mundo del cual se puede decir que es. De manera que la reflexión trascendental no es ni una experiencia referida a lo que es ni una constitución que termina en lo que es: "Si todo lo que es –conforme a la intelección trascendental de la fenomenología– no es otra cosa que un *haber-llegado-a-ser* (*Gewordenheit*) constitutivo, el *llegar a ser* (*Werden*) de lo que es en la constitución misma no es él mismo algo que es"[47].

3.3. Ahora bien, la indeterminación de la subjetividad trascendental tiene que ver con los estratos de profundidad (*Tiefenschichten*) y con el alcance (*Reichweite*) de la vida trascendental revelada por la reducción, y no con la totalidad de los aspectos de la vida trascendental. Fink considera que contamos con "un *determinado* darse-previo de la vida trascendental" o "un cierto darse-previo"[48]. Si bien carecemos de un saber predado acerca de las profundidades o del alcance del ámbito al que hemos accedido por medio de la epojé, se conserva, en el primer nivel de la explicitación, "hasta cierto grado", debido a la permanente emergencia de ciertos patrones en la experiencia del mundo, un darse-previo trascendental de la articulación de la vida intencional, es decir, de la estructura de los actos, y del tiempo inmanente como forma de esa vida.

---

[45] Cf. HuaDok II/1, 85.

[46] HuaDok II/1, 85.

[47] HuaDok II/1, 82. Por eso el análisis del fenomenologizar como experiencia teórica de la constitución del mundo no debe seguir el hilo conductor del concepto receptivo de experiencia mundana ni el hilo conductor de la experiencia trascendental de los productos finales del proceso constituyente. De este modo, recibe un nuevo sentido la antítesis tradicional entre un *intellectus archetypus* o intelecto creador que crea intuiciones por su propia actividad (intuiciones intelectuales) y un *intellectus ectypus* que recibe sus intuiciones pasivamente (intuiciones sensibles). El concepto de intuición intelectual es una anticipación de la productividad de la experiencia fenomenologizante (cf. HuaDok II/1, 183). Al respecto, Husserl afirma que el yo-hombre vive en el darse-previo del mundo y de sí mismo con la conciencia de su finitud en medio de un mundo infinito. Padece de "una ceguera trascendental" en virtud de la cual "está atado al horizonte de darse-previo". Frente a ello, cuando el mundo se convierte en fenómeno se "crea 'productivamente' un nuevo horizonte infinito" como "infinitud de la explicitación trascendental evidente que el yo fenomenologizante pone en juego" (Hua XV, 389 s.).

[48] HuaDok II/2, 217 s., 236, 241.

Por un lado, hay un darse-previo del tiempo inmanente. Como no tenemos una experiencia de él por primera vez en una determinada percepción, el presente no solo es dado sin que es predado. Y esta comprensión previa va de la mano con una comprensión general de las relaciones temporales. No se debe pasar por alto que estas determinaciones se destacan sobre el trasfondo de una esencial indeterminación que incluye la totalidad de la vida trascendental.

Por otro lado, el darse-previo estructural de la experiencia trascendental del mundo proporciona el marco para un primer análisis, que, bajo el título "cogito-cogitatum", debe describir la relación entre una multiplicidad de operaciones subjetivas y su síntesis en vista de la unidad del objeto del que tenemos conciencia. El lugar de irrupción en la dimensión trascendental es la vida trascendental presente, y a partir de allí es posible avanzar en la indagación fenomenológica. Según Fink, la explicitación intencional de la experiencia presente permite desplegar una serie de disciplinas constitutivas que se orientan según seis líneas de investigación: 1) una descripción de los tipos de actos (percepción, presentificación, empatía, etc.); 2) una descripción de los tipos de objetos (cosa material, cuerpo propio, psique, espíritu); 3) un análisis de las esencias formales y materiales; 4) una elucidación de la relación de todo objeto con el mundo; 5) un examen de la bilateralidad de la vida trascendental en tanto la constitución de los objetos es a la vez una mundanización de la vivencia constituyente; y 6) un análisis del "problema del sentido constitutivo de las transmisiones de experiencia inherentes a la composición egológica de la experiencia del mundo y provenientes de los otros que se encuentran en el 'fenómeno'"[49].

[49] HuaDok II/2, 231. Las tres primeras líneas de investigación son bien conocidas. Respecto de la cuarta, Fink examina la conciencia del mundo que "también opera en cada conciencia de objetos como componente"(HuaDok II/2, 90), ya que se encuentra junto a la esfera temática de un modo atemático como conciencia marginal, y debajo de la esfera temática de un modo atemático como horizonte de alternancia del ser y el no ser, es decir, como la conciencia que mantiene libre el lugar de un objeto que se revela ilusorio para que sea ocupado por otro objeto nuevo. La quinta línea de investigación trata el modo en que toda constitución de un objeto en el mundo es también una autoconstitución del yo trascendental como yo-hombre en ese mundo, es decir, como una correlato trascendente de la vida trascendental. Y la última nos retrotrae al tema de los sentidos que no provienen de mí y contribuyen al sentido del mundo. Efectuada la reducción fenomenológica, debo investigar cómo mi propia constitución trascendental del mundo puede recibir agregados de sentido que provienen de la experiencia de los otros: "Si debo también, en una actitud consecuente de reducción, poner a los otros solo como 'fenómenos', entonces está implicado un gran problema de constitución egológico en el factum de la transmisión de creencia entre el fenómeno 'otro' y yo mismo"(HuaDok II/2, 230).

4. La posesión del mundo

4.1. Luego de superar la ingenuidad de la actitud natural, hay que superar la ingenuidad trascendental que consiste en la limitación a la experiencia presente. Fink alerta acerca de que el darse previo trascendental del ego –articulación de la vida intencional y el tiempo inmanente– no es el horizonte en el que debe mantenerse permanentemente la investigación fenomenológico-trascendental. Se trata de un punto de partida que ofrece un primer campo para una "explicitación provisoria"[50]. No obstante, este primer nivel de análisis es el presupuesto necesario para todas las otras investigaciones que ponen de manifiesto la vida trascendental en toda su amplitud. No debe ser absolutizado porque es provisorio, pero no debe ser menospreciado porque tiene su derecho propio como lugar de irrupción en la vida trascendental[51].

El ego trascendental puesto de manifiesto por la reducción no es solo una vida trascendental que fluye permanentemente en experiencias incesantemente nuevas. Es también un recuerdo de sus experiencias. Husserl aclara que, una vez efectuada la epojé, se pone también entre paréntesis toda la experiencia humana del mundo que puedo alcanzar por medio del recuerdo. No solo tengo un recuerdo de mi experiencia posterior a la epojé sino que tengo un recuerdo de los trechos anteriores a ella a través de una modificación que da lugar a un recuerdo trascendental. De modo que todo el pasado recordado en sentido natural es puesto entre paréntesis y se convierte en fenómeno. Con otras palabras, el recuerdo ya no es el recuerdo que tengo como hombre en el mundo sino que es un recuerdo trascendental[52].

Además, la vida trascendental no es solo experiencia actual y recuerdo de experiencias pasadas del mundo sino que es también posesión del mundo. Al igual que las rememoraciones, las habitualidades nos señalan un pasado trascendental: "Por medio de la reducción fenomenológica pierde el yo por cierto su limitación a la actitud natural, pero de ninguna manera pierde las habitualidades y disposiciones adquiridas en la actitud natural, *no pierde su lenguaje*"[53]. Si se conservan las habitualidades, el correlato de la experiencia trascendental no es meramente el mundo que se nos da actualmente sino el mundo predado en todos sus horizontes de posibilidades: "Los objetos no solo nos son dados actualmente sino que son predados en su típica"[54]. Por

---

[50] HuaDok II/2, 240.

[51] Cf. HuaDok II/2, 223.

[52] Cf. Hua XXXIV, 489 ss., 497. "La apertura del pasado trascendental-egológico por medio de una crítica del recuerdo presente, por ejemplo, es un *paso reductivo*, pertenece como tal a la configuración ulterior y desarrollo de la reducción, esto es, al contexto temático de la filosofía regresiva misma" (HuaDok II/1, 55).

[53] HuaDok II/1, 94.

[54] HuaDok II/2, 156 s.

tanto, con la reducción no retrocedemos a una experiencia originaria que comienza por primera vez a configurar el sentido y la validez del mundo, sino que debemos explicitar la subjetividad trascendental como el correlato del darse-previo del mundo. Con la epojé comienza una nueva vida, pero no de tal modo que la anterior haya pasado y solo quede la nueva: "En la vida de la epojé es acogida mi vida previa"[55]. Como momentos fundamentales de la vida trascendental, la experiencia y la posesión son "*datos* (*Gegebenheiten*) *de la reducción* misma"[56]. De este modo vamos más allá de la limitación al presente, a la que se atiene el primer momentos de la reducción, y nos encontramos ante el problema de la fenomenología genética: "La subjetividad trascendental revelada en la reducción fenomenológica es ante todo el correlato trascendental del mundo predado"[57].

Al considerar la vida trascendental como posesión se debe indagar el darse-previo del mundo como un fenómeno trascendental. Husserl se refiere a la "continuación de la previa posesión del mundo en el no modificado darse-previo, pero en la voluntaria modificación de la epojé que se produce luego"[58]. Esta afirmación pone de relieve que la posesión del mundo se mantiene luego de la epojé, pero sujeta a las condiciones de la reducción, es decir, ser investigada como correlato de una constitución de la subjetividad trascendental: "El darse-previo del mundo 'se convierte' en el darse-previo de la constitución del mundo"[59]. La investigación puede orientarse en dos direcciones. Por un lado, en una fenomenología estática, se somete a un análisis intencional la vida trascendental que fluye como un resultado alcanzado en el presente. Por el otro, en una fenomenología genética, se pregunta retrospectivamente por la vida sedimentada que está implícita en las habitualidades actuales. Fink señala que "*su problema central* es hacer comprensible esta posesión trascendental del mundo como un resultado de formaciones originarias"[60]. Lo cual significa que la posesión del mundo debe convertirse en el punto de partida de una pregunta retrospectiva por sus orígenes. Al poner de relieve que la explicitación de la vida trascendental nos muestra que la subjetividad trascendental no es solo un curso actual de actos intencionales sino que implica una posesión sedimentada de habitualidades, Fink señala que "tenemos en el darse-previo de este tiempo inmanente y en las habitualidades del ego una guía (*Leitung*) para la comprensión fundamental del presente trascendental como una situación actual en el acontecer del

[55] Hua XXXIV, 462.
[56] HuaDok II/2, 222. Cf. HuaDok II/2, 233.
[57] HuaDok II/2, 103. Cf. HuaDok II/2, 191.
[58] Hua XXXIV, 484.
[59] Hua XXXIV, 452.
[60] HuaDok II/2, 191.

autodesenvolvimiento de la mónada, como un presente en la *historia monádica*"[61].

4.2. Husserl señala que en virtud de la epojé se accede a un nuevo modo de vida en que el filósofo es por primera vez libre, "y ante todo libre de la atadura interior más fuerte y universal, y a la vez más oculta: la atadura al darse-previo del mundo"[62]. Después de la reducción, el darse-previo del mundo es válido como fenómeno para la subjetividad trascendental, es decir, como correlato de sus propias operaciones: "Conozco el darse-previo, y lo comprendo como operación trascendental, operación de los intereses trascendentales"[63]. Aun si la comprensión trascendental implica una nueva manera de considerar el darse-previo inherente a la actitud natural, estos horizontes de familiaridad son el hilo conductor para la exploración trascendental de las maneras de darse. Como lo explica Husserl en la *Crisis*, la actitud trascendental está "por encima" (*über*) del darse-previo del mundo en la actitud natural, y, por tanto, puede indagar "el *cómo* del darse-previo del mundo", esto es, "el cómo de sus maneras de darse"[64]. En este sentido, Fink afirma respecto del mundo: "No me apoyo sobre su suelo, sino que lo tengo debajo de mí (*unter mir*) como mero 'fenómeno'"[65]. Al inhibir los sentidos y las vigencias predados y colocarse sobre ellos, la liberación de la atadura del darse-previo del mundo permite el descubrimiento de la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo. Husserl escribe:

> Así como para el yo natural, que vive en el mundo en la conciencia de horizonte, el mundo es constantemente predado como horizonte continuamente universal de lo que es, así también el darse-previo del mundo es "predado" en la reducción como conciencia de horizonte (en sus modos fluyentes), a una con los actos del yo que se refieren a él, en su cambio viviente es el suelo de la actitud reflexiva y reductiva[66].

---

[61] HuaDok II/2, 236 s.

[62] Hua VI, 154 (*Crisis*, § 41).

[63] Hua XXXIV, 317.

[64] Hua VI, 150, 154, 160 (*Crisis*, §§ 38, 41, 45). R. Bruzina ha destacado la "resonancia" de los escritos de Fink en la *Crisis*: "Si tomamos el trabajo que Fink realizaba al revisar las Meditaciones Cartesianas como un modo de enfocar la crítica que se llevaba a cabo en el proyecto de revisión *en tanto empresa conjunta* –empresa que estaba en constante revisión tanto por Husserl como por Fink–, entonces el curso del desarrollo de la fenomenología trascendental de Husserl a lo largo de los años 30 adquiere considerable claridad en cuanto a su punto focal y su inteligibilidad" (Ronald Bruzina, "Translator's Introduction", en Eugen Fink, *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*, with Textual Notations by Edmund Husserl, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1995, p. xl.

[65] HuaDok II/2, 176 s.

[66] HuaDok II/1, 203. Texto de E. Husserl (Manuscrito B II 4), incluido como Apéndice XI. Además de escribir en este pasaje la expresión "predada" entre comillas para indicar la alteración de valor respecto del darse-previo en la actitud natural, Husserl se refiere, algunas lí-

La relación entre el yo trascendental y el yo-hombre de la actitud natural nos permite comprender por qué el saber trascendental con su motivación para la reducción "se abre paso", "relampaguea" o "alborea" en la actitud natural. Hay que tener en cuenta dos aspectos fundamentales y complementarios de la relación. Por un lado, el yo de la actitud natural es un yo trascendental que se ignora a sí mismo, esto es, "el yo trascendental en el modo de la cerrazón ingenua"[67]. Husserl afirma en "Las Lecciones de París" (1929): "También como yo que vive naturalmente era yo trascendental, pero no sabía nada de ello. A fin de percatarme de mi absoluto ser propio, debí yo practicar justamente la epojé fenomenológica"[68]. Y aclara en la *Crisis* que la dimensión trascendental permanece en el anonimato porque el yo de la actitud natural es ciego respecto de ella en razón de que no tiene conciencia de sus operaciones constituyentes: "Soy en verdad yo trascendental, pero no tengo conciencia de ello, estoy en una particular actitud, la natural, completamente entregado a los polos objetivos, completamente atado a los intereses y tareas que se dirigen hacia ellos de un modo exclusivo"[69]. Por otro lado, como reverso de esta situación, es necesario comprender "la actitud natural unilateralmente cerrada como una particular actitud trascendental, como la de una cierta unilateralidad habitual de toda la vida de intereses"[70]. Tal dependencia de la actitud natural respecto de la actitud trascendental en el sentido de una ignorancia o una modalización permite entender los "preconocimientos de avance" que poseemos en la actitud natural como motivación para la reducción[71].

---

neas más adelante, a "un darse-previo de otra índole como fenómeno de mundo" (*eine andersartige Vorgegebenheit als Weltphänomen*) (HuaDok II/1, 204).

[67] Hua VI, 214 (*Crisis*, § 59).

[68] Hua I, 15.

[69] Hua VI, 209 (*Crisis*, § 58).

[70] Hua VI, 209 (*Crisis*, § 58).

[71] Fink expresa esta situación de la siguiente manera: "[...] la actitud natural misma tiene una *existencia trascendental*, precisamente como una determinada *situación limitada de vida* de una subjetividad trascendental que no es consciente de su trascendentalidad. La actitud natural es 'en sí' trascendental, pero no 'para sí', ella es por así decirlo la '*situación de ser-fuera-de-sí*' de la subjetividad trascendental" (HuaDok II/1, 109). Respecto de lo que sucede una vez que se ha alcanzado la actitud trascendental, Husserl afirma que la epojé no es un acto pasajero que sea casual y aislado en cada una de sus repeticiones, sino que implica "una actitud habitual por la que nos decidimos de una vez para siempre" (Hua VI, 153; *Crisis*, § 40). Análogamente, Fink considera que la epojé no es un acto pasajero sino una "habitualidad de la voluntad" (*Willenshabitualität*) por la que "se instituye una postura duradera, una actitud: la actitud fenomenológica" (HuaDok II/2, 162). La consecuencia de esto es que, si bien puedo abandonar la actitud del espectador desinteresado, no retorno a la actitud natural en el mismo sentido. La situación no es igual a la inicial porque ahora soy un yo-hombre que tiene conciencia de su dimensión trascendental, es decir, del otro lado constituyente: "Pues no puedo alcanzar nunca más la antigua ingenuidad; solo puedo compren-

4.3. Es importante tener en cuenta que la perfectividad inherente al darse-previo en la actitud natural se convierte en un "índice" para una perfectividad trascendental en tanto correlato de ese estilo acabado del mundo. Hay también un estilo constitutivo de la "vida trascendental constitutivamente responsable por el mundo según todas las dimensiones de su darse--previo"[72]. Pues bien, el darse-previo del mundo en la actitud natural seguía las tres direcciones de los objetos, el sujeto y el tiempo como nexo entre los dos polos de la intencionalidad (2.2). La correlatividad no ofrece dificultades en el el caso de los objetos. Husserl se refiere a "una forma esencial correlativa y bilateral", y afirma que "un a priori óntico solo es posible [...] como correlato de un a priori constitutivo concretamente unido con él e inseparable de él"[73]. Pero se presenta una dificultad en el caso de la subjetividad trascendental porque ella no está predada en la actitud natural.

Este no-darse-previo de la dimensión trascendental tiene dos consecuencias. En primer lugar, no hay un índice para poner al descubierto una correlativa perfectividad. Mientras que la esencia en la actitud natural está asociada con un darse-previo que proporciona una guía a la variación imaginaria, el eidos de la subjetividad trascendental carece de esa orientación. No obstante, sin entrar en especificaciones, Fink aclara que la diferencia no debe ser magnificada y que hay una analogía entre el concepto mundano de esencia y el concepto trascendental de esencia. En segundo lugar, al reflexionar sobre la subjetividad trascendental en sus posibilidades esenciales, el espectador fenomenológico pone de manifiesto "un eidos de lo que lo que propiamente no es sino que tiene la 'manera de ser' [...] del preser"[74]. Por tanto, al igual que el conocimiento fáctico, el conocimiento eidético de la subjetividad trascendental es productivo.

5. Los estratos de profundidad y el alcance de la vida trascendental

5.1. Hemos mencionado los estratos de profundidad como una de las dimensiones no predadas de la subjetividad trascendental. Tanto el darse previo del tiempo inmanente como el darse-previo de la experiencia del mundo ofrecen indicaciones para un análisis de "las profundidades no-pre-

---

derla. Mis intelecciones y finalidades trascendentales se han vuelto entonces inactuales, pero continúan siendo las mías propias" (Hua VI, 214 (*Crisis*, § 59).

[72] HuaDok II/2, 103. Cf. HuaDok II/2, 102, 191.

[73] Cf. Hua XVII, 255.

[74] HuaDok II/1, 89. S. Luft señala que, con la noción del eidos trascendental, aun cuando solo indique el problema y deje pendiente su elaboración, "Fink va más allá de Husserl". En la actitud natural, la variación eidética carece de productividad porque explicita algo predado. La experiencia fenomenologizante, en cambio, produce el eidos porque carece de un saber predado sobre la vida trascendental. Cf. op. cit., p. 204 s.

dadas verdaderamente constituyentes de la vida trascendental"[75]. Fink observa que esto conlleva la impropiedad de llamar constituyente a la experiencia trascendental, y que ese modo de hablar equívoco solo se justifica como una anticipación de los análisis ulteriores referidos al último y verdadero estrato constituyente.

El tiempo inmanente es una "*formación temporal constituida*" cuya elucidación implica "una regresión hacia estratos de profundidad de la temporalidad actualmente fluyente, que no se encuentran de esta manera en la predada estructura del presente del tiempo inmanente"[76]. Se debe poner de manifiesto que el ahora predado es una formación de unidad que remite a operaciones de fenómenos originariamente constituyentes. Cada presente es constituido en operaciones sintéticas de un flujo de temporalización, del mismo modo que cada experiencia no es una unidad final originaria sino una unidad constituida por una multiplicidad que aún permanece oculta. La unidad no puede ser el término último del análisis porque responde a una configuración, y lo configurado o diferenciado debe ser distinguido de lo configurante o diferenciante, que, por no estar sujeto a una configuración, es un origen absoluto e indiferenciado.

Ahora bien, la remisión a estratos de profundidad no solo tiene lugar en cada presente sino que implica también una referencia a la historia pasada del yo. Junto con la regresión hacia el flujo de procesos temporalizantes, que se puede realizar ya en conexión con la experiencia del mundo sin tener en cuenta la posesión del mundo, se requiere otra indagación retrospectiva en conexión con las habitualidades. En relación con los estratos de profundidad, el problema genético se convierte en "el problema de la génesis de los problemas genéticos"[77]. Fink señala, sin precisar la cuestión, que esto implica preguntar por lo que se encuentra en la base de la protoinstitución, la habitualidad o la autoconstitución del yo. Y esto significa también que es necesario poner al descubierto, en estas unidades constituidas que se presentan en medio de la génesis, procesos y multiplicidades responsables de su constitución.

La interrogación retrospectiva genética pone de manifiesto en última instancia habitualidades originarias no adquiridas o instintos. Fink solo deja planteada la cuestión en los últimos párrafos de los proyectos de reelaboración de la Quinta Meditación Cartesiana. Por su lado, Husserl ha señalado que el yo se presenta como "sujeto de las capacidades, de las habitualidades, [...] de los instintos permanentes que son 'innatos' y anteceden a toda posible génesis"[78]. Los instintos llevan a cabo una constitución previa del mundo en una dimensión trascendental profunda de la subjetividad de modo que por

[75] Hua Dok II/2, 219.
[76] HuaDok II/2, 240.
[77] HuaDok, II/2, 240.
[78] Hua XV, 152; cf. Hua IV, 255.

medio de ellos se encuentra "predelineada para mí la constitución del mundo"[79]. Husserl observa que la pregunta retrospectiva nos conduce finalmente a una "protoestructura" configurada por la protohyle, la protokinestesia, el protosentir y el protoinstinto[80].

5.2. Fink considera que, una vez llegados a este punto de la indagación trascendental, hay dos posibilidades para un desarrollo ulterior. O bien se efectúan análisis estáticos o genéticos como parte de un análisis egológico, es decir, de una egología que se ocupa del sujeto individual en sus estratos de superficie y profundidad, o bien se despliega todo el contenido del ser trascendental avanzando hacia la intersubjetividad trascendental implicada en el yo. En este segundo modo de proceder, que se ocupa del alcance de la vida trascendental, se completa la forma egológica inicial de la reducción trascendental en la forma final de la reducción intersubjetiva. Así, Fink despliega la dimensión trascendental no solo retrospectivamente en dirección a los estratos de profundidad sino también, por así decirlo, prospectivamente en dirección a una comunidad constituyente.

El tiempo inmanente es también un punto de partida para la segunda dirección porque plantea no solo el problema del fenómeno primordial de la temporalización que lo constituye como forma y posibilita los procesos genéticos que tienen lugar en él, sino también el problema de su totalidad porque, en el punto de partida del análisis trascendental, su darse-previo no está incluido dentro de un nexo más abarcador. Por tanto, no tenemos un conocimiento predado de sus límites, es decir, no sabemos si podemos encontrar un límite del tiempo inmanente con una primera institución: "Más bien tenemos la peculiaridad de que la totalidad del tiempo inmanente trascendental se encuentra completamente en lo oculto y con ello también el alcance temporal del ego"[81].

Para esclarecer el problema de la totalidad temporal de la vida trascendental, y, por tanto, de su alcance –esto es, el problema de si se limita a ser una subjetividad egológica o va más allá–, solo se puede recurrir a una explicitación que procure aclarar la indeterminación de la vida trascendental. El camino no es avanzar mediante la hipótesis metafísica de una comunidad de mónadas sino de desvelar los horizontes oscuros a partir de la indeterminación inicial de la vida trascendental. Fink sostiene que, como consecuencia interna de la epojé, queda claro que la totalidad de la vida trascendental solo puede ser un "nexo unitario *de ser subjetivo*"[82], esto es, una subjetividad constituyente o una intersubjetividad constituyente.

Si bien la articulación de la vida trascendental y el tiempo inmanente ofrece un paralelo trascendental del darse previo del yo-hombre en la actitud

[79] Hua XV, 385.
[80] Hua XV, 385.
[81] HuaDok II/2, 241
[82] HuaDok II/2, 246.

natural, toda descripción de la vida trascendental debe estar fundada en los datos de la misma vida trascendental. Lo cual significa que no puede ser el resultado de una aplicación de determinaciones mundanas. Frente a la indeterminación de la vida trascendental, Fink sostiene que "la estructura de horizonte del yo mundano predado y su nexo de vida no debe ser transferida ingenuamente"[83]. Sabemos que el tiempo inmanente del yo-hombre se inserta en el tiempo objetivo del mundo de un modo que está limitado por el nacimiento y la muerte, y sostenido por el curso de vida de las generaciones. Y si no le es dado un comienzo del tiempo inmanente interiormente por medio de la rememoración, el yo-hombre puede tomar conciencia de ese comienzo por medio de las experiencias mediatizadas por otros hombres y también puede tomar conciencia de un futuro sobre la base de un saber transmitido en torno de la caducidad y mortalidad del hombre. En cambio, el darse previo trascendental del tiempo inmanente no está situado de antemano en un nexo de ser más abarcador, sino que su totalidad se encuentra oculta. Y aquí se presenta el problema de si al tiempo del yo-hombre le corresponde una contraparte trascendental. Es el problema de si el otro y la historia han de tener su correspondiente paralelo en la vida trascendental[84].

En la actitud trascendental, los otros son experienciados primero como fenómenos dentro del fenómeno universal del mundo. Del mismo modo que mi propio yo-hombre, los otros seres humanos son considerados como correlatos de mis operaciones trascendentales. No obstante, aun cuando los otros no sea otra cosa que fenómenos, yo tengo, junto a mi propia experiencia del mundo en la reducción, las contribuciones de experiencia o adiciones de sentido que ellos me han transmitido. Por tanto, surge la pregunta acerca de si la esfera trascendental se extiende más allá del ámbito del yo, y alude, por tanto, a la posibilidad de "hacer saltar el marco de la egología", de "traspasar los límites de la egología" o del "*autotraspasamiento* inmanente *de la egología*"[85]. Hemos visto que, al posibilitar el acceso a la subjetividad trascendental, la reducción proporciona en un primer momento la subjetividad egológica con su doble vertiente de experiencia y posesión individual del mundo y permite avanzar hacia sus estratos de profundidad. Comienza con la forma inicial de una reducción egológica, pero se completa con el pleno despliegue de la intersubjetividad co-constituyente que se legitima trascendentalmente a través de la empatía, de modo que, como afirma Husserl en la *Crisis*, "la subjetividad solo es lo que es en la intersubjetividad: yo constitutivamente operante"[86]. La fenomenología trascendental debe hacer frente a la paradoja de los sentidos que contribuyen al sentido del mundo, pero no se originan en mí. La paradoja solo se resuelve si suponemos que el otro

[83] HuaDok II/2,, 216.
[84] Cf. HuaDok II/2, 216.
[85] HuaDok II/2, 230, 254 s. Cf. HuaDok II/2, 251-269.
[86] Hua VI, 175.

como fenómeno mundano es la indicación de otro sujeto trascendental con el cual me encuentro en una comunidad trascendental de modo que bajo las transferencias de sentido que provienen de los otros en tanto fenómenos mundanos se encuentran transmisiones trascendentales de sentido. Esta suposición solo puede legitimarse por medio de la empatía en tanto ella posibilita la reducción del otro en tanto fenómeno mundano a una co-subjetividad trascendental correlativa. La motivación para esta reducción del otro a un otro trascendental reside precisamente en la presencia de sentidos cuyo origen trascendental resulta oscuro porque no provienen de mi propia vida trascendental.

6. Los niveles del darse-previo

6.1. El darse-previo que se ha examinado hasta aquí se refiere a sentidos y valideces que sedimentan y se encuentran a nuestra diposición como una posesión permanente. Tiene el carácter de una pasividad secundaria, que, por tanto, no agota el ámbito de la pasividad: "Toda actividad presupone la pasividad, y esta no puede ser siempre una pasividad secundaria que ha llegado a ser a partir de la actividad (sensibilidad secundaria)"[87]. Además, hay una pasividad primaria de la sensibilidad, del sentimiento y del deseo que posibilita un volverse-hacia del yo en la percepción, en el valorar y en la volición. En todos los casos de actividad del yo está presupuesto un campo del darse-previo desde el cual se destaca lo que nos afecta. Sin embargo, los análisis de Fink se enlazan con el yo como sustrato de habitualidades y de las correlativas tipicidades, y se refieren exclusivamente a posibilidades previas a la experiencia fáctica. Han pasado por alto el lado extraño al yo, es decir, el lado de la afección sobre la que el yo se vuelve. Por eso han soslayado un tipo de darse-previo que no se origina en una modificación de la actividad sino que es un presupuesto para ella:

> La operación de la pasividad y en ella como nivel inferior la operación de la pasividad hylética es crear para el yo ya siempre un campo de objetividades predadas y, en un curso ulterior, de objetividades eventualmente dadas. [...] Para el yo lo constituido en la conciencia solo está en la medida en que afecta. Predado es algo cualquiera constituido en la medida en que ejerce un estímulo afectante, y es dado en la medida en que sigue al estímulo, se ha vuelto hacia él prestando atención, captando[88].

---

[87] Hua XXXIV, 64. Cf. Hua IV, 12, 19 s.; XI, 342; XV, 540; XVII, 319, 324.

[88] Hua IX, 162. Al comentar este pasaje, R. Kühn observa: "Con el actos de captación, y esto es decisivo en la terminología husserliana, se efectúa igualmente la separación--límite entre lo que es *darse-previo* por un lado y lo que es *darse de la conciencia* por el

Según Husserl, el dato hylético se configura primero según momentos temporales en la coexistencia y la sucesión, y luego por la asociación de momentos hyléticos en virtud de su semejanza entre sí y su contraste con el trasfondo. La fenomenología genética tiene en cuenta no solo la protointencionalidad de la conciencia del tiempo sino también una "intencionalidad de la asociación"[89] como fenómeno de la esfera de la pasividad que antecede a la intencionalidad del yo. Considera que, al ser el resultado de síntesis temporales y asociativas, los datos hyléticos resultan de una "construcción sintética interior" o "trabajo efectuado"[90] en la hyle que fluye. Toda percepción presupone que, sobre el trasfondo de un campo, se destaque previamente algo que incita a ser captado y sobre lo cual puede volverse el yo en una operación objetivante: "Todo darse tiene su horizonte de afección efectiva, entre ella la que produce el volverse-hacia, y, además, sus horizontes de afección potencial, los cuales igualmente no son una nada y co-operan subjetivamente como presupuesto del darse actual"[91]. Debemos ahora intentar aclarar estas distinciones en el horizonte de la afección.

Husserl distingue entre la "afección efectiva" y la "tendencia a la afección", es decir, una potencialidad para afectar que está arraigada en la situación perceptiva global y emite rayos débiles que no alcanzan a ser un estímulo para el yo. En virtud del carácter relativo de la afección, lo que afecta puede dejar de estimular al yo, y lo que no afecta puede convertirse en atracción. Como una pura nada en el orden de la afección no puede convertirse en un elemento afectante, Husserl considera que lo que no afecta al yo en un determinado presente no puede ser totalmente ajeno a la afección sino que debe poseer una tendencia hacia ella y ser condición de la afección. Por tanto, hay unidades hyléticas implícitas que no afectan pero pueden hacerlo en circunstancias favorables que tienen que ver con el grado de su fusión interna y contraste externo con el trasfondo, y hay unidades hyléticas explícitas que se destacan y afectan efectivamente. Por medio de estas síntesis pasivas que tienen lugar en el ámbito hylético, el yo se encuentra con afecciones que configuran "el campo de datos previos (*Vorgegebenheiten*) pasivos", esto es, "un *campo* del darse-previo (*Vorgegebenheit*)" a partir del cual se destaca lo singular y por así decirlo 'estimula' a la percepción, a la contemplación perceptiva"[92].

---

otro" (Rolf Kühn, *Husserls Begriff der Passivität*, Freiburg/München, Karl Alber, 1998, p. 196).

[89] Hua XI, 429; XVII, 321.

[90] Hua XI, 140, 160.

[91] Hua XXXIX, 303.

[92] Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Claassen, ^{3}1964, p. 74.

A diferencia de la tendencia a la afección que no afecta, el campo del darse-previo afecta en mayor o menor grado según la intensidad con que lo predado se destaca, y el yo puede recibir el estímulo para el volverse-hacia. Entonces se contraponen aquello que se impone como un dato sensible y el yo al cual se impone: "Sin un reino de datos previos, un reino de unidades constituidas, constituido como no-yo, ningún yo es posible"[93]. Si bien no se puede hablar aún en sentido propio de un objeto hasta que el yo se vuelve hacia lo que se destaca con intensidad, Husserl se refiere a una "tendencia al pasaje del objeto intencional desde la condición de *trasfondo-del-yo* (*Ichhintergrund*) al frente-al-yo (*Ichgegenüber*)"[94]. Esta tendencia puede tener diversos grados de fuerza en la atracción que lo dado ejerce sobre el yo y correlativamente en el ser atraído o afectado del yo mismo. Por su parte, el volverse-hacia del yo es un proceso intermedio que termina con la captación (*Erfassung*) cuando el yo acoge lo que le es predado en la afección mediante una receptividad que se presenta como el nivel inferior de la actividad. Mientras que el darse-previo implica una afección pero no un volverse-hacia del yo, el darse implica tanto la afección como el volverse-hacia del yo por lo cual escapa a la esfera de la pasividad y nos introduce en el ámbito de la intencionalidad de los actos[95].

6.2. Husserl se refiere a "los *niveles del darse previo*"[96]. Hemos considerado dos: el darse-previo aperceptivo y el darse-previo impresional. Mientras que el primero es un horizonte de anticipación que orienta el darse de los objetos y transfiere por asociación a la experiencia presente la posesión del mundo de la que dispone el yo, el segundo es un horizonte de afección que subyace al darse de los objetos y configura por asociación en la experiencia

---

[93] Hua XIV, 379.

[94] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 81. En la medida en que es implícita o potencialmente un objeto, lo que afecta se enfrenta al yo y adquiere una cierta significación noemática. Husserl se refiere a "las unidad hyléticas que frente al yo, las capacidades del yo, los actos del yo, la conciencia del yo, son algo por así decirlo extraño al yo, y sin embargo son concretamente inseparables del yo como algo que aparece en la vida de la conciencia, y es inherente a su plena concreción" (Hua XV, 128).

[95] Cf. Hua XI, 149, 162 s. Por un lado, la afección despierta al yo: "La pasividad es lo en sí primero, porque toda actividad presupone esencialmente un trasfondo de pasividad y una objetividad ya preconstituida en ella. [...] Desde la pasividad del trasfondo parten las afecciones hacia el yo, ellas son presupuestos para el volverse-hacia" (Hua XXXI, 3 s.). Por el otro, como consecuencia de la variable fuerza de sus momentos, la afección impone un relieve al mundo: "En todo presente viviente abarcado universalmente con la mirada tenemos naturalmente un cierto relieve de advertibilidad (*Merklichkeitsrelief*), un relieve de notabilidad (*Bemerksamkeit*) y atención (*Aufmerksamkeit*). Se distingue ahí, pues, trasfondo y primer plano. El primer plano es lo temático en el sentido más amplio. Lo nulo en la advertibilidad reside en una vivacidad del tener conciencia, eventualmente considerable pero que no suscita en el yo ninguna tendencia particular como respuesta, no se abre paso hacia el polo yo" (Hua XI, 167).

[96] Hua VIII, 269.

presente esa afección efectiva sobre la que se vuelve el yo. En estos dos niveles, la asociación tiene una función decisiva porque posibilita tanto la transferencia de sentidos poseídos sobre la base del darse-previo aperceptivo como la institución de nuevos sentidos sobre la base del darse-previo-impresional. Esto significa que tanto la pasividad secundaria como la pasividad primaria están gobernadas por la asociación, a la que Husserl puede, por tanto, definir de este modo: "'Asociación' es el título más general de las formas de unificación, que unifican las *unidades del curso*"[97].

Ahora bien, Husserl recurre también a un tercer sentido del darse-previo que está referido a la totalidad de los entes con que nos enfrentamos en la experiencia y la acción, es decir, los datos previos concretos en el sentido de un mundo natural, las cosas que se encuentran en ella, los hombres, los productos culturales, etc. Nuestra praxis se orienta hacia estos datos previos que componen nuestro mundo, los modifica, y crea de ese modo nuevos datos previos para la experiencia y acción ulteriores: "Todos estos datos previos están en cierto modo unificados, configuran un universo de nuestro darse-previo"[98]. En este nuevo nivel, el darse-previo se conecta con el horizonte externo en tanto trasfondo de cosas particulares percibidas o rememoradas que no tienen el carácter de tema, pero sobre las que el yo puede volver su atención. Con otras palabras, los objetos concomitantemente dados se encuentran predados a la atención del yo mientras este no se vuelva hacia ellos. El darse-previo no es aquí la posibilidad de una experiencia de objetos anticipada en su generalidad ni la posibilidad de convertir meras afecciones en objetos, sino la posibilidad de un giro en la atención del yo por el cual objetos en el horizonte externo de la percepción u objetos rememorados, es decir, dados ya intuitivamente, se colocan en el centro del campo de la experiencia. Con esto se traza otro tipo de distinción entre el darse-previo y el darse porque ambas dimensiones están dadas –aunque de diversa manera–, y se establece un nivel de transición entre el darse-previo aperceptivo con el cual podemos contar incluso en medio de la ausencia presente de objetos ya experienciados y el darse-previo impresional con el cual podemos contar incluso en medio de la ausencia presente de objetos aún no experienciados. Se trata de un darse-previo inatencional en el cual la asociación ya no desempeña una función necesaria porque el objeto que pasa del darse-previo en el horizonte externo al darse como nuevo tema de la experiencia no necesita asemejarse al tema anterior. A pesar de esta diferencia, en este caso como en los otros dos, se aplica la afirmación de Husserl: "*Tema solo puede llegar a ser lo que es predado*, [...]"[99].

---

[97] Hua XXXIV, 385. Cf. R. Kühn, op. cit., p. 353; y Elmar Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, *Phaenomenologica* 44, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, pp. 49 ss., 153.

[98] Hua VII, 259.

[99] Hua XXXIV, 67.

6.3. Hay razones que explican por qué Fink ha pasado por alto el darse-previo de la pasividad primaria sin llegar a detenerse en "retroceso a los campos 'hyléticos" o en "la estructura de la experiencia sensible"[100]. En primer lugar, en los proyectos de reelaboración de las *Meditaciones cartesianas*, no aparecen textos relacionados con el § 38, que ofrecía posibilidades para el tratamiento de la pasividad primaria a través de reflexiones sobre la afirmación de que "toda construcción por la actividad necesariamente presupone como nivel inferior una pasividad que da previamente (*eine vorgebende Passivität*)"[101]. Asimismo, en un anexo al §39, Fink no trata lo que Husserl coloca en ese parágrafo entre las formas fundamentales de la asociación y denomina "la configuración sensible en la coexistencia y la sucesión"[102].

En segundo lugar, el análisis genético de los estratos de profundidad de la vida trascendental podría haber conducido a un examen del darse-previo impresional ya que Fink examina, como se ha visto, "la génesis de los transcursos genéticos". Pero su atención se orienta a los conceptos de protoinstitución, habitualidad y autoconstitución del yo, y no a la génesis de la afección, de manera que la protoinstitución aparece más como motivación de la habitualidad que como acto motivado por una afección. Con otras palabras, los estratos de profundidad constituyentes están ligados a transcursos genéticos, y esto implica poner de relieve el papel de las síntesis pasivas de asociación que dan lugar a la formación de datos previos hacia los cuales se vuelve el yo.

En tercer lugar, hay que tener en cuenta dos fenómenos que contribuyen a desdibujar el límite entre el darse-previo impresional y el darse-previo aperceptivo. Ante todo, la pasividad secundaria implica también una afección del yo en la medida en que determina el sentido y motiva el curso ulterior de la experiencia. El darse-previo aperceptivo se torna en cierto modo impresional. Además, el papel universal de la asociación en ambos modos del darse-previo muestra que, desde cierto punto de vista, los datos hyléticos ya tienen un carácter aperceptivo en el sentido de que involucran, en tanto la protoasociación opera en ellos, una evocación de los semejante por lo semejante. El darse-previo impresional se torna en cierto modo aperceptivo[103].

Por último, Fink hace abstracción de las condiciones previas de la intencionalidad cuando afirma: "Cada forma de la conciencia de horizonte es

---

[100] HuaDok II/1, 56; II/2, 157.

[101] Hua I, 112.

[102] Hua I, 114.

[103] A. Aguirre ha insistido en que, en relación con el dato hylético, es imposible una desconstrucción total de los horizontes aperceptivos. No obstante, señala que tal apercepción tiene un carácter preobjetivo. Cf. Antonio Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, *Phaenomenologica* 38, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970, pp. 174-181.

una *forma fundamental de la intencionalidad*. Solo a partir de la esencia filosóficamente interrogada y aclarada de la intencionalidad en cuanto tal puede ser comprendida la conciencia de horizonte inherente al darse-previo"[104]. Esta caracterización de la relación entre intencionalidad y horizonte da lugar a que se pueda hablar de una "situación 'paradojal'"[105]. Por un lado, la conciencia de horizonte es una forma de modificación de la conciencia de objeto, y, por tanto, es posterior desde el punto de vista de la génesis del sentido. Por el otro, la conciencia de horizonte proporciona un marco para el desenvolvimiento de la conciencia de objeto, y, por tanto, es anterior desde el punto de vista de la determinación de la objetividad. La situación deja de ser paradojal, y encerrar un aparente círculo vicioso entre intencionalidad y horizonticidad, si se tiene en cuenta el desarrollo genético del yo en su integridad. Es necesario insistir en que la conciencia de objeto es una modificación de una conciencia de horizonte previa en la forma de un horizonte de afección inherente al darse-previo primario o impresional. Se requiere un análisis de los modos y estratos de la intencionalidad y de la base de los actos, es decir, de un horizonte inicial originario en el que no hay todavía actos que puedan sedimentar, pero sí una protointencionalidad de la conciencia del tiempo, una intencionalidad asociativa y una motivación kinestésica que están condicionados por una habitualidad instintiva y contribuyen a la formación de datos previos[106].

Abstract

This article is an attempt to clarify the role of pregivenness by drawing on the accounts afforded by Eugen Fink both in the Sixth Cartesian Meditation and in the complementary writings to this study. Pregivenness is first situated, along with givenness and non-givenness, within the framework of the system of transcendental phenomenology. As a second step, an examination is undertaken of the dimensions of pregivenness in the natural attitude. Next, nonpregivenness in the transcendental sphere is examined with a focus upon the way in which indeterminateness does not undermine the possibility of a transcendental foreknowledge in the natural attitude, and on the other hand implies the productive character of phenomenological knowledge. After showing how, with the reduction, the pregivennes of the world turns into the pregivenness of world-constitution, the paper addresses the problems raised by the nonpregivenness both of the depth-levels and the reach of transcendental life. By unfolding these lines of inquiry, transcendental phenomenology surmounts the provisional analysis of constitution at the surface level as well as the limitation of transcendental life to the egological sphere. Finally, it is contended that Fink's account of pregivenness overstates apperceptive or secondary pregivenenness because is does not

[104] HuaDok II/2, 205.
[105] HuaDok II/2, 93.
[106] Cf. Hua XV, 604 ss.

deal with the pregivenness that precedes acts and is the condition of possibility for primary passivity. Reasons for the omission of impressional or primary pregivenness are suggested.