



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE  
FENOMENOLOGÍA

ACTA  
FENOMENOLÓGICA  
LATINOAMERICANA

**Capítulo 11**

VOLUMEN I



Pontificia Universidad Católica del Perú  
Fondo Editorial 2003

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.*

Primera edición: diciembre de 2003

Tiraje: 500 ejemplares

© 2003 de esta edición por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú  
Plaza Francia 1164, Cercado de Lima – Perú  
Telefax: 330-7405; 330-7410; 330-7411  
Email: feditor@pucep.edu.pe

Editora responsable: Rosemary Rizo-Patrón

Comité Editorial: Guillermo Hoyos, Roberto Walton, Antonio Zirióñ

Secretaría de redacción: Rodrigo Ferradas, Mariana Chu

Asistencia de edición: Cristina Alayza, Mariana Hare, Pablo Rosselló

Diseño de cubierta y diagramación: Gisella Scheuch

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,  
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos Reservados

ISBN: Obra completa: 9972-42-619-x

Volumen I: 1 9972-42-620-3

Hecho el Depósito Legal N.º 1501052003-6930

Impreso en el Perú – Printed in Peru

# Intencionalidad, tensión y excedencia

Intentionality, Tension and Surplus

ROBERTO WALTON

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires  
Argentina

El artículo se inicia con un examen de los análisis de Husserl sobre la tensión en relación con la intencionalidad, los movimientos, la modificación de las cosas, y los intereses y metas del mundo de la vida. En segundo lugar, se consideran aportes de la fenomenología posthusserliana: a) las diferencias en el grado de tensión de la conciencia (A. Schutz); b) la tensión entre lo ordinario y lo extraordinario (B. Waldenfels); c) la tensión con que el cuerpo subjetivo modela el cuerpo orgánico y la tierra (M. Henry); y d) el modo peculiar de intelección de la realidad como tensión dinámica que caracteriza a la kinaestesia (X. Zubiri). Por último, se contempla la posibilidad de incorporar estos análisis a la dimensión trascendental en virtud de la excedencia inherente a la horizonticidad.

The article deals first with Husserl's elucidation of tension, stressing its relationship with intentionality, movement, the modification of things, and interests and goals within the lifeworld. Secondly, a number of contributions of post-Husserlian phenomenology are surveyed: a) the different degrees of tension in consciousness (A. Schutz); b) the tension between the ordinary and the extraordinary (B. Waldenfels); c) the tension with which subjective body shapes the organic body and the earth (M. Henry); and d) the particular insight of reality offered by kinaestheses which disclose it as dynamic tension (X. Zubiri). Finally, an attempt is made to bring these perspectives together into the transcendental domain through the surplus of sense pertaining to horizonedness.

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.*

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 191-208.  
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

Sobre la base del fenómeno más general inherente a todo acto intencional en tanto aspiración, Edmund Husserl desarrolla análisis más específicos de la tensión. Un segundo estadio surge con los movimientos corporales y se enlaza con las kinestesias consideradas en una función no práctica. Un tercer nivel de tensión aparece cuando se consideran las kinestesias en su función práctica en tanto superan resistencias y se asocian con movimientos enderezados a modificar las cosas. Y un nuevo paso concierne a los horizontes de metas e intereses que componen el mundo de la vida cotidiano. Cada una de estas cuestiones encuentra un eco en la fenomenología posthusserliana. En ella se analizan las tensiones que presenta el mundo de la vida en tanto se articula en diversos órdenes y encierra el contraste entre lo ordinario y lo extraordinario, y las tensiones que acompañan al cuerpo en tanto hace ceder resistencias o se asocia con un modo de presentación dinámica de la realidad. Este trabajo procura mostrar que, por un lado, la horizonticidad ofrece un adecuado ámbito de recepción para las posiciones posthusserlianas, y que, por el otro, ellas contribuyen a aclarar la motivación para el desarrollo y la apertura de los horizontes, es decir, para su ulterior transformación o desvelamiento en nuevas direcciones.

## § 1. Intencionalidad y tensión

La intencionalidad se caracteriza en términos generales por un apuntar-hacia (*Abzielen*) cuya satisfacción reside en la vivencia del estar-junto-a-la-meta misma (*bei-Ziel-selbst-sein*), es decir, en el alcanzar (*Erzielen*). Todo cumplimiento de una intención

significativa vacía tiene un doble sentido porque entraña tanto una implección como una distensión (*Entspannung*) de una aspiración cuando se alcanza la meta<sup>1</sup>.

Con el análisis del movimiento, surge un sentido de tensión y distensión más específico. Husserl distingue entre kinestesias en la función no-práctica y kinestesias en la función práctica. Por un lado, se encuentran las kinestesias que operan de un modo meramente perceptivo y contribuyen a la constitución de un mundo perceptivo de cosas que varían permanentemente en tanto unas ingresan y otras egresan del campo perceptivo. Husserl se refiere en este caso a funciones kinestésicas constituyentes. Ya en estas funciones aparece el fenómeno de la tensión aun en los movimientos más simples cuando los ojos giran dejando de mirar hacia adelante. La tensión aumenta a medida que la dirección de la mirada avanza hacia la izquierda o bien hacia arriba o abajo, la distensión se produce a medida que se retorna a la posición inicial, y la carencia de tensión se reestablece con el descanso de la mirada en el punto cero del sistema oculomotor<sup>2</sup>. Por otro lado, se encuentran las kinestesias que operan prácticamente y modifican el mundo previamente dado. De manera que Husserl distingue el movimiento normal de los órganos corporales como una función para la mera percepción y el movimiento que empuja y supera una resistencia. Este movimiento requiere un suplemento de tensión o un incremento de fuerza que se vincula con la circunstancia de tener que hacer frente a resistencias. En la función perceptiva, en cambio, está en juego un movimiento no obstruido que carece de una tensión de fuerza dirigida a superar una resistencia. Husserl aclara: «No se trata de dos tipos separados de kinestesias, sino de dos modos de cooperación —en la unidad del sistema kinestésico— de kinestesias que se articulan de múltiples maneras. En los diferentes modos de funcionamiento, los múltiples modos ya bajo el título de percepción, viene a la consideración no sólo el momento inherente a cada kinestesia singular y elemental de la posición kinestésica, sino también el momento de la ‘tensión’ de la fuerza»<sup>3</sup>. Por tanto, cada kinestesia tiene dos momentos: el de la posición kinestésica según la situación del sistema y el de la tensión de la fuerza.

<sup>1</sup> Cfr. *Hua XI*, p. 84; *Hua XIX/1*, pp. 392 ss. La sigla corresponde con indicación de tomo y página a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XXXIV, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag: Martinus Nijhoff), 1950-2002.

<sup>2</sup> Cfr. *Hua XVI*, p. 330.

<sup>3</sup> «Es handelt sich nicht um zwei getrennte Sorten von Kinästhesen, sondern um zweierlei Weisen des Zusammenfungierens der in der Einheit des kinästhetischen Systems mannigfaltig gliedernden Kinästhesen. In den verschiedenen Funktionsweisen, den mannigfaltigen schon unter dem Titel Wahrnehmung, kommt nicht nur im Betracht das zu jeder einzelnen uns elementaren Kinästhesen gehörige Moment der kinästhetischen Lage, sondern auch das Moment der ‘Spannung’ der Kraft» (Husserl, Edmund, *Ms.*, D 12, 20 b). Agradezco al Prof. Dr. Rudolf Bernet, Director del Archivo-Husserl (Katholieke Universiteit Leuven) por la autorización para citar manuscritos no publicados de Husserl.

Correlativamente, hay que distinguir entre lo que es a partir de la mera experiencia y lo que es a partir de una finalidad práctica. Por ejemplo, en el tacto, cabe distinguir, su carácter experiencial cuando pone de manifiesto la textura de un objeto y su carácter práctico cuando lo desplaza. Al empujar se efectúa un despliegue de fuerza que mueve el cuerpo o uno de sus miembros más allá de la mera experiencia táctil. No me limito a tocar sino que provoco algo que no se presenta en el mero comportamiento experiencial, es decir, una transformación del estado de lo tocado. La fuerza tiene su correlato en la resistencia de las cosas que exigen en cada caso un despliegue diferente. Así, mis movimientos se caracterizan por la superación de la resistencia de los cuerpos materiales. Esta transformación del mundo predado puede producirse por modificaciones en la posición espacial de las cosas a través de una intervención que altera su movimiento o reposo, o bien por alteraciones en las cosas que modifiquen su figura y las cualidades sensibles que se extienden sobre ella, o bien por intervención en el estilo causal del mundo de tal manera que las alteraciones en las cosas tienen consecuencias en el entorno. En esta intervención causal, mi cuerpo y en particular, por ejemplo, la mano que empuja, se convierte en un cuerpo físico que ejerce como una cosa movimientos que tienen consecuencias causales como las de cualquier otro cuerpo material.

Mientras que las posibilidades de transformación del primer momento en la kinesiología tienen que ver con una multiplicidad de posiciones, las del segundo momento atañen a una variable intensidad que se desenvuelve entre un punto nulo y un punto extremo. De manera que el movimiento kinestésico transcurre en medio de una aspiración o esfuerzo (*Streben*) que tiene los modos de la auténtica aspiración positiva y de la falta de esfuerzo (*Ent-Streben*) que carece de toda energía y puede llegar a la situación de aspiración muerta. Puesto que el esfuerzo se caracteriza por una «continua elevación de la tensión» (*stetige Erhöhung der Anspannung*)<sup>4</sup>, ésta varía paralelamente en tanto experimenta un acrecentamiento o bien un aflojamiento o distensión que puede llegar a la situación de reposo o kinesiología nula. Husserl examina cómo se relacionan el momento de fuerza y la tensión que la acompaña con la multiplicidad total de posiciones en el horizonte práctico-kinestésico. Porque diversos caminos que conducen a una posición de acuerdo con distintas direcciones pueden exigir una diferente tensión de la fuerza a pesar de conducir a una igual intensidad final. Y esta distribución no tiene lugar solamente en la coexistencia ya que los diferentes caminos pueden transcurrir en tiempos diferentes de modo que difiere la tensión asociada con los movimientos requeridos<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Ms. D 12, 81 b.

<sup>5</sup> Husserl caracteriza diversas situaciones respecto de disminución de la tensión. Distingue entre el reposo kinestésico como estar distendido (*Entspanntsein*), o estar sin impulso o aspiración, y el reposo kinestésico en

Puesto que el movimiento corporal es una protopraxis que coopera en toda otra praxis, es decir, es el punto de partida de toda actividad, Husserl puede afirmar que «todas mis acciones tienen la forma de sucesos que tienen su lugar originario (*Urstätte*) en el cuerpo propio, como el que muevo kinestésicamente, empujo, etc., y a partir de ahí siguen influyendo en el resto de mundo»<sup>6</sup>. Con ello se pasa a los modos de la voluntad que Husserl distingue de las kinestesias, pero de tal modo que éstas «se constituyen como caminos de la voluntad hacia fines (*als Willenswege auf Ziele hin*), en la aspiración activa hacia algo (*im aktiven Streben auf etwas hin*), se convierten en caminos ensayados, en caminos que se han de recorrer según las capacidades (...)»<sup>7</sup>. Las aspiraciones de la voluntad se asocian con la vida de las metas y los intereses, es decir, el mundo de las acciones y las adquisiciones en tanto fines cumplidos que sirven como presupuestos para nuevas metas o fines. No se abandona la esfera de la tensión porque se abre un «horizonte de satisfacciones futuras»<sup>8</sup> al que no son ajenas obstrucciones y perturbaciones que requieren una superación al igual que la exigen los movimientos que se topan con la resistencia de las cosas materiales. Pero no nos encontramos ya en el mundo como mero correlato de los movimientos corporales, o en el mundo de las cosas materiales como escenario para acciones causales del cuerpo propio en tanto cosa material, sino en el mundo de la vida en tanto horizonte de metas e intereses.

## § 2. Tensión y mundo de la vida

Alfred Schutz ha planteado el tema de la tensión en relación con los órdenes de la realidad, es decir, las diferentes provincias de sentido en las cuales nos desenvolvemos. Vivimos en múltiples ámbitos, y, por tanto, en múltiples tensiones de conciencia. Además del mundo de la vida cotidiano, caen bajo esta noción de órdenes de la realidad el mundo de los sueños, el mundo de la fantasía, el mundo de la experiencia religiosa, el

---

una tensión contenida, producido, por ejemplo, por un repentino e involuntario congelamiento del movimiento, un ponerse rígido por una sorpresa, como cuando la mirada se pone rígida ante un estruendo. O bien, en medio de un esfuerzo o aspiración progresiva se produce una detención cuando, en el examen cercano de una flor, se presta atención a una conversación, pero sólo en el modo de la atención momentánea, mientras subsiste la aspiración hacia la consideración de la flor. Y puede darse también el caso de que, en la continua tensión con su consiguiente aumento, este incremento llegue a ser demasiado incómodo, y que la previsible mayor tensión se desvanezca cuando vuelvo los ojos hacia el costado sin mover o esforzar la cabeza, mientras que, en una nueva tensión de fuerza, muy bien podría, girando la cabeza, mover los ojos más hacia el costado. *Cfr. Hua XV*, pp. 329, 650-654.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 293. *Cfr. ibid.*, p. 328.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 313.

mundo de la contemplación científica, el mundo de los juegos y el mundo del enfermo. Cada una de las múltiples realidades, o regiones cerradas de sentido, se caracterizan por un particular estilo de experiencia o conocimiento, sociabilidad, autoexperiencia, espontaneidad y temporalidad, y se coordina con un correspondiente grado de tensión de la conciencia.

El mundo de la vida cotidiano implica una «lúcida vigilia» (*helle Wachheit, wide-awakeness*), es decir, «un plano de conciencia de la más alta tensión que se origina en una actitud de plena atención a la vida y a sus exigencias»<sup>9</sup>. El yo puede hacer frente a los objetos y dominarlos porque concentra toda su energía en sus actos. Exhibe una espontaneidad que se sustenta en un plan y procura alcanzar el estado de cosas proyectado por medio de movimientos corporales que modifican el mundo exterior. La tensión determina el ámbito del mundo de la vida que resulta relevante, y alcanza su máxima expresión en la producción de efectos. Se debe tener en cuenta que el mundo de la vida cotidiano es la realidad preeminente en tanto es el escenario de las acciones corporales. Y no sólo obramos dentro del mundo de la vida cotidiano, sino que nuestros cuerpos propios intervienen en él modificando sus objetos. Por otro lado, nuestras acciones son reguladas por la resistencia de estos objetos en el sentido de que ellas deben alcanzar la tensión necesaria para dominarlos o bien han de sucumbir ante ellos.

Frente al mundo de la vida cotidiano, el mundo de las teorías científicas se caracteriza por el abandono del sistema de relevancias que prevalece en la esfera práctica y el salto a la actitud del espectador desinteresado. Se produce una distensión en tanto el científico se libera de las esperanzas y temores que caracterizan a la vida cotidiana. Así, la realización de las anticipaciones del científico no depende de la solución de problemas prácticos sino de la verificación por ulteriores experiencias. Esta distensión está ligada al hecho de que el pensamiento científico es revocable, es decir, está sujeto a una permanente revisión. Es posible cancelar o deshacer todas las operaciones y comenzar de nuevo sin introducir ningún cambio en el mundo exterior. Por el contrario, en el mundo de la vida cotidiano, aunque se pueda restaurar la situación inicial por movimientos contrarios, no es posible deshacer lo que se ha hecho. Otros casos de distensión se encuentran en los mundos de la fantasía porque liberan de las resistencias que obligan a dominar el mundo exterior, y en el mundo del sueño por su pleno apartamiento de la vida<sup>10</sup>.

Los diferentes órdenes de la realidad se vinculan a través de la unidad de mi actividad espiritual en tanto ésta «en todo momento puede extender o comprimir su

---

<sup>9</sup> Schutz, Alfred, *Collected Papers. I. The Problem of Social Reality, Phaenomenologica 11*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1967, p. 213.

<sup>10</sup> *Cfr. ibid.*, pp. 207-259.



tensión en la medida en que se vuelve hacia la vida o se aparta de ella (...)»<sup>11</sup>. Vivimos y obramos a la vez en diferentes regiones o ámbitos de la realidad, y, por tanto, Schutz compara nuestra situación individual con la relación entre temas independientes que se desarrollan dentro de una misma obra musical. Así, se refiere a «la estructura contrapuntística de nuestra personalidad y de nuestro curso de conciencia»<sup>12</sup>. Podemos seguir simultáneamente dos temas independientes de modo que uno se encuentra en el centro de la atención y el otro en el margen, o a la inversa. Y el tema actualizado recibe un matiz específico a partir del otro, es decir, el tema que por el momento está en el trasfondo. Esta estructura de la conciencia es el correlato de lo que Schutz denomina «hipótesis de la escisión del yo». Cada ámbito o estrato de la vida de la conciencia en que se distribuye mi actividad tiene una articulación en núcleo temático y horizonte. Y esta actividad es una serie de actividades heterogéneas que, en cuanto serie, está también estructurada en tema y horizonte. Tenemos así una serie de temas y horizontes que está contrapuntísticamente articulada y que remite a la relación recíproca de estructuras de relevancia. Relevancia es el término que Schutz utiliza para designar aquello a lo que Husserl se refiere como interés.

### § 3. La tensión entre lo propio y lo extraño

Es central en la fenomenología de Bernhard Waldenfels el examen de una «tensión entre lo ordinario y lo extra-ordinario»<sup>13</sup>. Para comprender sus puntos de vista es necesario ante todo aclarar los escalones que van de un polo al otro de esta relación. Mientras que lo ordinario (*Ordentliches*) se ajusta a la regulación de un orden, y, por tanto, es correcto, bueno o verdadero, lo no-ordinario (*Unordentliches*) es aquello que, si bien es contrario a la regulación, todavía puede ser juzgado de acuerdo con ella como incorrecto, malo o no verdadero. Frente a lo no-ordinario, lo no-ordenado (*Ungeordnetes*) es lo que se sustrae a esa regulación como mundo posible que no se deja acomodar al orden. Implica que hay algo penumbroso o crepuscular (*das Zwielfichtige*), una medialuz (*Zwielficht*), en relación con cada orden. Se trata de algo que se contrapone a y precede a todo orden. Waldenfels subraya la contingencia de los órdenes limitados como condición previa para que haya algo extraño en el sentido preciso de lo que se sustrae a un orden. Todo orden surge a partir de un proceso de selección y

<sup>11</sup> Schutz, Alfred, *Das Problem der Relevanz*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971, p. 34.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 42. Cfr. pp. 39, 163.

<sup>13</sup> Waldenfels, Bernhard, *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999, p. 182.

exclusión, y esta elección entre posibilidades implica efectivizar unas e imposibilitar otras. Por eso, es el reverso de una dimensión crepuscular<sup>14</sup>.

La selección y exclusión que llevan a cabo los órdenes presupone algo que accede al orden y antecede a los órdenes como lo que se ha de ordenar (*als Zu-Ordnen*). Se trata de lo extraordinario que sobrepasa lo ordinario y lo no-ordinario respecto de cualquier orden dado sin llegar, por ello, a configurar un ámbito separado ni a desplegar una vida propia. No se deja captar y decir directamente, porque esta captación y expresión presupone ya un orden cuyos medios utiliza. No podemos retroceder antes de los órdenes de nuestro hablar y obrar. Por eso, es necesario articular este afuera y este excedente sin caer en una duplicación del orden, porque de esta duplicación surgiría tan sólo una positividad ulterior, es decir, un nuevo orden. En suma: el reverso de todo orden no configura un ámbito propio, sino que sale al encuentro como lo extraño que no puede ser experimentado, expresado o hecho dentro del propio orden, pero sí en otro orden existente o posible. Lo imposible en un orden se manifiesta a través de lo que es posible en otro orden, y en ello «se anuncia una excedencia (*Überschuss*) que sólo se ha de captar indirectamente, una excedencia en posibilidades de otra índole e interpelaciones extrañas»<sup>15</sup>.

La excedencia o sobreabundancia de sentido se sustrae a nuestro alcance, pero nos interpela o provoca<sup>16</sup>. Según Waldenfels, se trata de una interpelación extraordinaria para la que no bastan las respuestas existentes y es necesario inventar una respuesta. Esta sobreinterpelación pone en marcha los órdenes porque da lugar a la visión, la palabra y la acción originarias al impulsarlas más allá de los órdenes existentes. Además, muestra los límites de los órdenes que genera porque a su vez impulsa más allá de ellos. No se deja incorporar como parte de un todo ni subordinar como caso de una ley. Y, en una «desarmonía preestablecida», nunca recibe una respuesta adecuada. Esto significa que nos sale al encuentro algo de lo cual no podemos dar cuenta porque genera los órdenes sin que pueda ser incorporado a ellos. Con otras palabras, un orden no puede proporcionarse a sí mismo su propio suelo. Así, una correspondencia abierta caracteriza la relación entre interpelación y respuesta, provocación y réplica, y mantiene siempre abierta una puerta para lo extraordinario.

---

<sup>14</sup> Waldenfels, Bernhard. *Ordnung und Zwielficht*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988, p. 174.

<sup>15</sup> Waldenfels, Bernhard, *Vielstimmigkeit der Rede*, p. 181.

<sup>16</sup> Waldenfels, Bernhard, *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998, p. 81.

#### § 4. La tensión del cuerpo subjetivo

La fenomenología de Michel Henry se basa en una contraposición radical. Por un lado, el saber de la ciencia y la conciencia revela otra cosa y establece la fenomenalidad como exterioridad. Por el otro, el saber de la vida no revela nada que sea diferente de la vida misma e instituye la manifestación como autoafección. Este sentirse a sí mismo constituye la esencia de la afectividad como dimensión que hace posible la subjetividad o la vida. Es la pura experiencia de sí en la inmanencia con la consiguiente situación emocional en tanto consiste en una autoafección. En tanto se afecta a sí misma, la vida es pasiva frente a su ser propio. No puede tomar distancia respecto a sí misma. Toda trascendencia que se dirige al mundo sólo puede efectuarse sobre la base de una «imposibilidad de rebasarse a sí mismo»<sup>17</sup> en el sentido de que no es posible tener la vida a distancia y adoptar sobre sí un libre punto exterior.

A la vida es inherente una hiperpotencia original que reside en un archi-cuerpo o cuerpo original y «despliega su esencia como idéntico a él»<sup>18</sup>. Este cuerpo original es calificado por Henry como radicalmente inmanente y absolutamente subjetivo. Ahí me encuentro como el «yo puedo fundamental que soy». La coincidencia del yo con el cuerpo original exhibe una libertad originaria como un «yo puedo» colocado sin separación alguna al alcance de sus poderes en la inmanencia de la subjetividad: «El ego que es libre de ejercer cada uno de sus poderes cuando quiere se experiencia como tal. Experiencia su libertad, más exactamente este poder que es el suyo de ejercer cada uno de los poderes que le son dados»<sup>19</sup>. En su inmanencia radical, el cuerpo original dispone del conjunto de capacidades que definen el cuerpo orgánico. Son los sentidos por medio de los cuales experiencia el mundo y los órganos por medio de los cuales actúa sobre él. Para comprender la praxis, esto es, entender el modo en que una determinación subjetiva puede modificar un ente natural, no se debe concebir que el cuerpo subjetivo sea pensamiento o representación, sino que se ha de «vivir el despliegue interior del cuerpo orgánico en la tensión subjetiva del cuerpo original»<sup>20</sup>. El cuerpo orgánico se adapta o pliega al esfuerzo del cuerpo inmanente absolutamente subjetivo, pero en tanto sistema interno ofrece una primera resistencia relativa. Más allá de esto, la puesta en práctica de los poderes del cuerpo subjetivo choca con una segunda resistencia absoluta que traza un límite insuperable. Es la tierra que se opone a la tensión y al esfuerzo subjetivo que procura hacerla ceder.

<sup>17</sup> Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, París: Presses Universitaires de France, 1963, p. 419.

<sup>18</sup> Henry, Michel, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, París: Presses Universitaires de France, 1985, p. 396.

<sup>19</sup> Henry, Michel, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, París: Seuil, 1996, p. 176.

<sup>20</sup> Henry, Michel, *La barbarie*, París: Grasset, 1987, p. 84.

La vida se caracteriza por el hecho de experimentarse a sí misma en todo lo que ella puede ser, la actualización en el individuo viviente como un sí-mismo trascendental irreductible a cualquier otro, y la fuerza productiva o capacidad de crear algo que no existiría sin ella<sup>21</sup>. De ahí que la cultura sea primariamente una autotransformación de las potencialidades subjetivas de la vida. Comprende todas las experimentaciones por las cuales la vida lleva a la efectividad todo lo que contiene en sí como virtualidad. Es una realización y a la vez un acrecentamiento de las potencialidades de la vida. Expresa la sobreabundancia de la vida a través de una serie de prácticas en que ella procura advenir a sí misma enriqueciendo su autoafección. Henry señala que la condición ontológica de la vida es lo que «dispone interiormente la subjetividad viviente como una fuerza dispuesta a prodigarse», y añade que «esta fuerza se exterioriza, esta tensión se distiende, esta carga en afecto se descarga de sí»<sup>22</sup>.

## § 5. Presentación direccional y tensión dinámica

Xavier Zubiri se ocupa de la kinestesia en su análisis de la sensibilidad humana. Reconoce que la fenomenología desempeñó para él una «función decisiva», aunque aclara que «mi reflexión personal tuvo, dentro de una inspiración común, una inspiración propia»<sup>23</sup>. Considera que el concepto fenomenológico de intencionalidad se ha limitado al darse cuenta de algo, y ha prescindido de la circunstancia de que algo ya está presente a la conciencia sin estar determinado por el darse cuenta. La intencionalidad debe ser entendida no sólo como «yendo hacia» sino también como «partiendo desde». Se trata de un movimiento «desde-hacia» que se apoya en la aprehensión primordial de lo real en tanto mera realidad, es decir, la intelección por la cual el hombre no sólo trata con tales o cuales cosas sino con la realidad en cuanto tal, cualquiera sea la forma que asuma. El hombre se diferencia del animal por una inteligencia sentiente que le permite captar las cualidades sentidas como reales, es decir, como cualidades que son «en y por sí mismas» lo que son. No responde meramente a los contenidos como «estímulos» sino que los aprehende como algo «de suyo», es decir, como realidad. La intelección sensible es, pues, una aprehensión de lo real a través de una impresión sensible en un único acto en que convergen dos momentos: el sentir en tanto aprehensión impresiva y el inteligir en tanto aprehensión de la realidad como realidad. Todo contenido captado en el sentir tiene su formalidad de alteridad de acuerdo con el modo

<sup>21</sup> Cfr. Henry, Michel, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, París: Odile Jacob, 1990, pp. 29-34.

<sup>22</sup> Henry, Michel, *La barbarie*, p. 172. Cfr. pp. 38, 110, 126.

<sup>23</sup> Zubiri, Xavier, «Dos etapas», en: *Revista de Occidente*, N° 32, (enero 1984), p. 47.

en que queda en la impresión. En el sentir animal, como mero sentir, es la formalidad de estimulidad según la cual los caracteres de lo aprehendido son momentos determinantes de una respuesta. En el sentir humano, como sentir intelectual, es la formalidad de realidad según la cual el contenido queda como algo que es anterior respecto de la aprehensión.

Zubiri considera que nuestros diversos sentidos se diferencian entre sí no tanto por las cualidades sentidas cuanto por los diversos modos de presentación de la realidad: «La filosofía ha resbalado sobre este punto»<sup>24</sup>. Junto a la unidad de la presentación de la realidad, que es inespecífica porque trasciende todos los contenidos y concierne al «de suyo» en cuanto tal, es decir, a una característica de todas las cualidades en el sentir humano, hay modalidades específicas de presentación que se corresponden con cada uno de los sentidos y configuran «matices de la sensibilidad»<sup>25</sup>. Cada uno de los sentidos tiene su peculiar modo de presentación de la realidad y su modo de intelección sentiente: «Cada sentido intelige la realidad de modo distinto, y la impresión de realidad es la unidad estructural de estos modos en la intelección»<sup>26</sup>. Para la kinestesia, el modo de presentación es la presentación direccional de la realidad como algo «en hacia», y el modo de intelección es la tensión dinámica porque nos mantiene tensos al obligarnos a pasar de una realidad a otra. Zubiri insiste en que no se trata de ir hacia la realidad, sino de aprehender la realidad misma en el modo del «hacia» de tal modo que la direccionalidad es un modo de ella misma. Según Zubiri, el modo de presencia «en hacia» es «un modo de presencia de lo real cuya importancia es extrema (...)»<sup>27</sup>. Esta importancia se pone de relieve en su recubrimiento con otros modos de presencia. Aun cuando las cualidades sensibles no se recubren, aprehendemos el modo de presentación de la realidad propio de un sentido a través de las aprehensiones de los otros sentidos. Respecto de la kinestesia, el carácter direccional del hacia puede orientarse de un modo distinto según los sentires con que está articulado. Zubiri insiste en que el

<sup>24</sup> Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, p. 100.

<sup>25</sup> Zubiri, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1989, p. 183.

<sup>26</sup> Zubiri, Xavier, *El hombre y la verdad*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1999, pp. 63-64. Para el sentido de la vista, Zubiri consigna la presencia eidética de la realidad y la visión o videncia. Para el oído, noticia o presencia notificante y auscultación. Para el olfato, rastro y rastreo. Para el gusto, presentación de la realidad como fruíble y aprehensión fruítiva. Para el tacto, nuda presentación de la realidad y tanteo o ir a tientas. Para el sentido del calor y el frío, presentación de la realidad como temperante y atemperamiento. Para el sentido del dolor y el placer, presentación de la realidad como afectante y afecionamiento. Para la sensibilidad laberíntica y vestibular, es decir, el sentido de la orientación y el equilibrio, presentación de la realidad como posición referida a un centro y orientación en la realidad. A este modo de presentación y a este modo de intelección contribuye también el sentido muscular, tendinoso y articular. Por último, para la cenestesia, presentación de la realidad como intimidad —como realidad mía— e intimación con lo real.

<sup>27</sup> Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, p. 108.

término del «hacia» no está determinado en el «hacia» mismo, y añade que no es unívocamente determinable. Está abierto a distintas posibilidades aun cuando el hombre no determina arbitrariamente el término del «hacia»<sup>28</sup>.

Más allá de los momentos modales específicos de presentación de la realidad, que están acompañados por un contenido cualitativo propio, hay una unidad de presentación de la realidad que trasciende todos los contenidos porque concierne al «de suyo» en cuanto característica de todas y cada una de las cualidades, es decir, en cuanto formalidad que no es una cualidad más. Como es numérica e idénticamente la misma en todas las aprehensiones, la formalidad de realidad trasciende todo contenido. Puesto que su momento fundamental es esta trascendentalidad, no está atada a un contenido y sentimos que es «más» que la realidad de cada cosa. El momento de realidad «excede» lo que cada cosa es, y este «nudo hecho del 'más'»<sup>29</sup> significa que la impresión de realidad no sólo tiene una estructura modal sino una estructura trascendental. Que el momento de realidad sea «más» de lo que es por el mero contenido de las notas reales significa que es un momento abierto: «Por ser abierta esta formalidad es por lo que la cosa real en tanto real es 'más' que su contenido actual: es trascendental, trasciende de su contenido»<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984, p. 229. Si recubre la presentación eidética de la realidad en la visión, es decir, la presencia de la cosa en su figura o eidos, la presentación de la realidad como un «hacia» nos lanza desde la figura hacia adentro, es decir, hacia el interior de la realidad que está inmediatamente presente. Si recubre la noticia o presentación notificante de la realidad en la audición, el «hacia» nos conduce a través de esta manifestación hacia lo noticiado o cosa manifestada. Si recubre la nuda presentación de la realidad en el tacto, el «hacia» determina un abrirse paso entre las cosas en un «ir tanteando hacia». Si recubre la presentación de la realidad como algo centrado en la sensibilidad laberíntica y vestibular, la presentación de la realidad en «hacia» tiene el carácter de una orientación hacia. Particular significación tiene el recubrimiento con la cenestesia. En este caso, la presentación de la realidad en «hacia» permite la intelección de mi realidad como intimidad de manera que me aprehendo como estando en mí. Así, el hombre se encuentra cenestésicamente lanzado hacia su propia realidad. El origen de la reflexividad se encuentra en este recubrimiento de la presentación de la realidad en «hacia» con el modo de presentación de la realidad como intimidad en la cenestesia.

<sup>29</sup> Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, p. 141.

<sup>30</sup> Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, p. 118. El ser «más» del momento de realidad respecto del momento del ser tal cosa en la cosa real implica un dominio o poder. Por tanto, en el sentir intelectual, la realidad se actualiza como un poder que se apodera de nosotros. Si bien no se encuentre fuera o por encima de las cosas reales, este dominio no se identifica con el poder que las cosas reales concretas tienen sobre mí. Se trata de un «más» que es inherente a la cosa real en tanto realidad y nos lanza hacia la realidad que así se apodera de nosotros. Estamos ligados al poder de la realidad, pero de tal modo que nos encontramos sueltos frente a él para actuar en vista de nuestra realidad: «Esta peculiar ligadura es justo *religación*» (*El hombre y Dios*, p. 93). La persona hace su yo con las cosas, los demás hombres y consigo mismo. Según Zubiri, con las cosas apersonales, las demás personas, y las mismas notas de mi persona, estoy en la realidad. Al configurar mi propia persona, compruebo el poder de lo real porque encuentro en la realidad un apoyo como algo último. Pueden fallar todas las cosas reales, pero no la realidad. Además, el momento de realidad tiene un carácter posibilante porque toda posibilidad se funda en ella. Por último, la realidad es impelente. Lleva a elaborar un sistema de posibilidades

## § 6. Intencionalidad de horizonte y excedencia

Husserl asocia la noción de intencionalidad de horizonte con un «mentar más allá» (*Mehrmeinung*) o «plus ultra» respecto de lo dado, es decir, con una «excedencia» (*Überschuss*)<sup>31</sup>. En el desarrollo de su reflexión se advierte —con la aparición del camino por la psicología frente al camino cartesiano— la inclusión de lo concomitantemente dado en la esfera del análisis fenomenológico. Frente a la limitación del curso *Die Idee der Phänomenologie* (1907) a los componentes real-inmanentes y a la trascendencia dada en forma evidente, el análisis intencional se extiende en el curso *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910-11) a lo implicado en lo dado. En el § 30 de este curso, Husserl distingue tres nociones de trascendencia. El primer sentido es el de trascendencia del objeto respecto de las vivencias. Es el sentido general de que el objeto no está presente él mismo en el acto intencional porque la conciencia es conciencia de algo que no es ella misma. Un segundo sentido es el de la trascendencia respecto del presente perceptivo, es decir, la trascendencia de lo implicado respecto de lo dado. Del lado de la inmanencia está lo percibido; del lado de la trascendencia, lo mentado, es decir, aquello no presente de lo que se tiene conciencia concomitantemente como aspecto del objeto. No hay aquí datos absolutos que excluyan la duda: «Si nos quisiéramos limitar al darse de la cogitatio como darse absolutamente indudable, es decir, como darse de percepción, (...) en cualquier momento sólo podríamos decir 'esto', pero no se ve como de ahí podría surgir un conocimiento científico»<sup>32</sup>. De modo que ir más allá del ámbito del darse absoluto es la condición de posibilidad de una ciencia fenomenológica. Retención, rememoración, espera e incluso empatía nos proporcionan datos fenomenológicos, aunque no sean datos absolutos: «En esos casos se da por doquier 'trascendencia en la inmanencia', y por doquier la posibilidad del engaño»<sup>33</sup>. Tenemos un darse absoluto por medio de la percepción, pero también un darse no absoluto por medio de otros modos de experiencia. Por último, queda excluido un tercer sentido de trascendencia que se identifica con la naturaleza entendida como algo que está más allá de los correlatos intencionales dados como sustratos de variables apariciones. En suma: en la inmanencia fenomenológica de lo efectivamente dado están implicadas trascendencias que no se pueden desconectar o excluir, es decir, la trascendencia del objeto frente a las vivencias y la trascendencia de lo implicado frente

---

entre las que el hombre tiene que optar. Al realizarse con las cosas, con los demás y consigo mismo, el hombre lo hace apoyado en y forzado por el poder de lo real. Así, la realidad es algo último, posibilitante e impelente porque obramos en ella, desde ella y por ella: «La religación es la realidad apoderándose de mí» (*ibid.*, p. 109).

<sup>31</sup> *Hua I*, pp. 84, 151.

<sup>32</sup> *Hua XIII*, p. 167.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 166.

a lo dado: «La fenomenología no quiere, por tanto, desconectar la trascendencia en cualquier sentido»<sup>34</sup>. El avance que tiene lugar en el curso *Grundprobleme* consiste en incluir dentro del ámbito de la fenomenología trascendental la trascendencia en el sentido de lo que está implicado en lo dado, y, por tanto, en dejar fuera tan sólo la trascendencia en su sentido natural.

Con este paso la explicitación de los horizontes pasa cada vez más a primer plano. Husserl sostiene que cada uno de los actos intencionales sólo es posible en virtud de «un uno-en-otro de las efectuaciones intencionales, efectuaciones por lo demás *no independientes*, con un oculto uno-en-otro de las objetividades intencionales»<sup>35</sup>. En virtud de esta implicación intencional, se pone de manifiesto una remisión de horizontes en sí primeros a horizontes en sí posteriores. Por esta razón, Husserl afirma que «la estructura de horizonte de toda intencionalidad prescribe al análisis y descripción fenomenológicos un método totalmente nuevo (...)»<sup>36</sup>. La implicación intencional se asocia con el par de opuestos inmediatez-mediatez en tanto lo implicado es algo a lo que accedemos mediatamente. Husserl se refiere a las «mediaciones profundamente ocultas de la implicación intencional»<sup>37</sup>, y señala que la subjetividad trascendental «se da en grados de la relativa inmediatez y mediatez, y sólo es en la medida en que es dada en tales grados, *grados de una implicación intencional*»<sup>38</sup>. Nada de lo que se da se agota en lo que se manifiesta de un modo inmediato porque le es inherente siempre un «sistema de estratificaciones y mediaciones en la horizonticidad y accesibilidad»<sup>39</sup>. En estos grados de implicación y en estos horizontes posteriores tienen que insertarse los análisis de la fenomenología posthusserliana.

Hemos examinado el modo en que la tensión como característica intrínseca de la intencionalidad, y la excedencia de posibilidades como rasgo distintivo de la horizonticidad, reciben un análisis complementario en la fenomenología posthusserliana al ser tratadas como una tensión y una excedencia que responden a la lúcida vigilia y al interés de la plena atención a la vida, a la sobreabundancia de la vida misma, a la interpelación de lo extraño, o a la superposición de la kinestesia con el resto de la sensibilidad. Hay una convergencia de las posiciones ya sea porque la horizonticidad descrita por Husserl acoge en sí estas modalidades de excedencia, ya sea porque las

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 171. Sobre estos sentidos de inmanencia y trascendencia, véase San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos, 1987, pp. 53-63.

<sup>35</sup> *Hua VIII*, p. 124. Por eso, la intencionalidad contiene modos de una «intencionalidad coviviente e incluso en diferentes maneras cooperante» (*Hua VI*, p. 240).

<sup>36</sup> *Hua I*, p. 86.

<sup>37</sup> *Hua VIII*, p. 123. Cfr: *Hua VI*, p. 248.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>39</sup> *Hua XV*, p. 631.



restantes posiciones aportan elementos para esclarecer el despliegue y la apertura de los horizontes.

Schutz considera que la transición de una provincia de sentido, finita y a la vez irreductible a las demás, no es posible por medio de una fórmula de transformación sino tan sólo por medio de un salto, que es la sustitución de un estilo vivencial por otro, y está acompañado por la experiencia de un choque que responde a una radical modificación de la tensión de nuestra conciencia. Ejemplos de estas modificaciones son el dormirse como un salto hacia el sueño, el despertar, el levantamiento del telón en un teatro, el enfrascarse en un cuadro, el desplazamiento de la conciencia cuando se comienza a jugar, la vivencia de lo sagrado, etc. Por medio de estas modificaciones podemos recorrer una serie de ámbitos de sentido cerrados. La clausura se refiere sólo a la estructura de sentido y no a la imposibilidad de pasar de un ámbito a otro. El énfasis está puesto por Schutz en el ingreso en diferentes horizontes de determinación y en el egreso de ellos. Y la motivación es caracterizada en términos de una modificación de tensión.

Teniendo en cuenta la alusión de Husserl a «el responsivo ver y escuchar orientado» (*das antwortende Hinsehen, Hinhören*) o al «comportamiento responsivo»<sup>40</sup>, Waldenfels elabora una lógica de la respuesta como articulación de un pensamiento que no coloca en primer lugar las intenciones subjetivas ni las condiciones intersubjetivas. Porque la interpelación de lo extraño trasciende a la vez la realización de fines subjetivos y las pretensiones de validez intersubjetiva. El insuperable desequilibrio entre la interpelación y la respuesta implica, como se ha visto, una «diferencia responsiva» en el sentido de una unilateralidad o asimetría. No se puede dar cuenta de lo que alimenta los órdenes porque no se lo puede asimilar a ellos. Según Waldenfels, este hiato o irreciprocidad entre interpelación y respuesta no se puede eliminar porque no es posible colocarse de un lado y de otro, dentro y fuera del orden, a fin de comparar y equiparar. Por tanto, la excedencia que se sustrae a nuestro alcance, nos requiere en una «desarmonía preestablecida» respecto de nuestras respuestas. Éstas llegan siempre tarde porque lo extraño se ha instalado ya en lo propio antes de que pueda iniciarse un proceso de apropiación que es siempre insuficiente: «Lo radicalmente extraño sólo se deja captar como excedencia, como exceso (*als Überschuss, als Exzess*), que tras-pasa un horizonte de sentido existente»<sup>41</sup>. El énfasis está puesto por Waldenfels en la posibilidad de crear nuevos horizontes de determinación. Y la motivación es juzgada en términos de la tensión generada por una sobreabundancia exterior.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 472, 476.

<sup>41</sup> Waldenfels, Bernhard, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, p. 37.

Según Henry, la necesidad de acrecentamiento de la vida no es una necesidad de algo externo que permite a la subjetividad revestir formas específicas, sino una necesidad de llegar a sí misma mediante la generación de una sobreabundancia. Esta situación se advierte desde las necesidades más modestas y cotidianas hasta los grandes proyectos de la cultura. Todas las formas de la cultura son modalidades de la vida, y en cuanto tales no son otra cosa que «la vida que se da a sentir lo que es en todo lo que ella puede ser»<sup>42</sup>. Y la cultura no se limita a las obras geniales sino que se extiende a la vida misma en la medida en que cada necesidad es una necesidad de sí misma, es decir, de «su llegar a sí mismo en el acrecentamiento de sí de la subjetividad absoluta de la vida»<sup>43</sup>. En suma: la fenomenología de Henry se presenta como «la teoría radical de este 'más' (...) que es la hiperpotencia de la vida»<sup>44</sup>. El énfasis está puesto por Henry en la raíz o palpación interior de todo horizonte. Y la motivación es considerada en términos de la tensión generada por una sobreabundancia interior.

Zubiri pone de relieve que toda cosa real es ambivalente porque su realidad nos muestra que es más que ella misma. Hay un «más» del momento de realidad respecto de sus contenidos reales. Por eso la cosa real es a la vez «inmersión» en sí misma y «expansión» en más que sí misma. Tal imbricación estructural de ser «esta» realidad y a la vez presencia de «la» realidad es el «enigma constitutivo de toda cosa real»<sup>45</sup>. Zubiri aclara que no estamos delante del enigma de la realidad como estamos delante de una cosa que vemos, sino que su presencia inmediata es una presencia direccional de «algo» que nos lanza hacia el término de este «hacia», es decir, hacia su fundamento o raíz: «(...) en la presencia inmediata del enigma nos hallamos lanzados 'hacia su raíz' en las cosas mismas. Es la realidad 'en hacia', y por tanto una intelección 'en hacia'. Hay, pues, una auténtica presencia de esta raíz, pero sólo 'en hacia'»<sup>46</sup>. Porque el «más» no se encuentra por encima o fuera de una cosa real como poder de otra cosa real, sino que es inherente a la cosa real en tanto realidad y nos lanza hacia la realidad que así se apodera de nosotros. El énfasis está puesto por Zubiri en la posibilidad de la apertura indeterminada de los horizontes. Y la motivación es presentada en términos de la tensión generada por un apoderamiento del hombre por parte de la realidad.

La tesis zubiriana de que el «de suyo» nos impele, con abstracción de su contenido, implica una motivación para la explicitación de los horizontes indeterminados. Esta vinculación entre la horizonticidad vacía e indeterminada y la apertura de la

<sup>42</sup> Henry, Michel, *La barbarie*, p. 127.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>44</sup> Henry, Michel, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 396.

<sup>45</sup> Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, p. 228.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 229.

realidad ofrece una indicación del alcance de la horizonticidad husserliana y una clave para la interpretación de la noción zubiriana.

Junto a problemas relacionados con la estructura y función de la horizonticidad, surge el problema de la motivación para ingresar una y otra vez en ella. La cuestión adquiere importancia si se tiene en cuenta que, respecto de la indeterminación del horizonte, no existen las motivaciones proporcionadas por la sedimentación de la experiencia pasada en una estructura de determinación. Cuando el desvelamiento de los horizontes no puede ser aclarado por la historia del yo, se ha de buscar una motivación en la tensión asociada con la vigilia, la vida, lo extraño o lo real. Y la misma horizonticidad permite hacer frente a la modificación de tensión, la interpelación, la sobrea-bundancia y el apoderamiento. Al tratar el «horizonte de efectos» u «horizonte eficaz»<sup>47</sup>, Husserl señala, por ejemplo, que quienes participan en una tradición se encuentran en un «nexo efectuante» (*Wirkungszusammenhang*) porque la historia es siempre «eficaz» (*wirksam*) aunque lo sea de una manera oculta: «Los anteriores han actuado (*gewirkt*) sobre los posteriores y los en cada caso coetáneos han actuado inmediata o mediatamente sobre otros, personalmente o por medio de sus escritos en todas las gradaciones comprensibles»<sup>48</sup>. Y distingue entre la reactivación impropia o mera recomprensión y la reactivación propia o adopción (*Übernahme*). Esta distinción no tendría sentido si la vida trascendental consistiera exclusivamente en una realización de fines subjetivos ajenos a la interpelación de lo extraño. La noción de reactivación propia en un horizonte de efectos, con la adopción que se une a la recomprensión, amplía la esfera del análisis trascendental para dar cabida a los fenómenos de excedencia del mismo modo que lo había hecho la noción de implicación intencional respecto de la limitación a lo dado con clara evidencia. Representa un avance análogo al de la inclusión de lo no dado en el análisis fenomenológico. En este nuevo paso se incluye también lo implicado pero no proveniente de mí. Con esta segunda inclusión, Husserl puede hablar de intenciones que se originan en otro de modo que «su intención se cumple por mi adopción», es decir, «opera 'dentro de mí', en mi ego, (...)»<sup>49</sup>. Lo implicado que no surge de mí adquiere su plenitud en mí.

Las afirmaciones de Husserl sobre la eficacia del horizonte, y las aportaciones de la fenomenología posthusserliana sobre la excedencia, representan un enriquecimiento del análisis fenomenológico análogo al que se expone en los *Grundprobleme*. El paso adicional consiste para Husserl en incorporar al ámbito trascendental los efectos de la

<sup>47</sup> *Hua XIV*, p. 194; *Hua XV*, p. 412. Cfr. *Hua XXIX*, p. 373; y Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg: Claassen, 1964, pp. 320 ss.

<sup>48</sup> *Hua XXIX*, p. 538. Cfr. *Ibid.*, pp. 421 ss.

<sup>49</sup> *Hua XIV*, p. 222.

dimensión intersubjetiva introducida en este curso a través de la inclusión de los datos de la empatía. Esto no implica una contradicción con el sentido trascendental de la investigación porque, a través de la segunda reducción efectuada en esta experiencia de lo extraño, se muestra que la subjetividad trascendental es en realidad intersubjetividad trascendental. Ahora bien, la noción de horizonte eficaz no tiene que limitarse a la eficacia de otras subjetividades trascendentales, ya que, si concierne a la excedencia inherente a la lúcida vigilia, la interpelación de lo extraño, la sobreabundancia interior o la apertura indeterminada, también se mantiene en la esfera de la inmanencia y no implica una trascendencia que tenga que ser excluida en el sentido de la tercera acepción del § 30 de los *Grundprobleme*.