



¿UNA RAZÓN SIN ASTUCIA? REVISITANDO EL TÓPICO FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL E HISTORIA *

A REASON WITHOUT CUNNING? REVISITING THE TOPIC TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY AND HISTORY

Jesús M. Díaz Álvarez
Facultad de Filosofía, UNED
España
jdiaz@fsf.uned.es

Resumen: En este ensayo su autor revisita el tópico fenomenología trascendental e historia 12 años después de la publicación de un trabajo amplio sobre el tema. El escrito está dividido en tres partes donde se muestran acuerdos y discrepancias con esa interpretación inicial. En la primera se rebate la tesis tan extendida de que la fenomenología de Husserl es alérgica a la historia y se establece una conjetura razonable sobre por qué, y a pesar de la evidencias en contra, sigue todavía bastante vigente esa idea entre los no versados en su obra. En la segunda parte, se muestra en positivo la articulación entre fenomenología e historia y se concluye que la manera quizá más adecuada de entender el sentido último del pensamiento de Husserl es comprenderlo como una *teoría trascendental de la historia*. Para mostrar esto se expondrá, en primer lugar, el hecho crucial del paso de la fenomenología estática a la fenomenología genética. En segundo lugar, se incidirá en la mutua interconexión entre *historia intencional*, *a priori de la historia* y *filosofía o teleología de la historia*. Por fin, en una tercera y última parte, se realizan algunas valoraciones críticas de las ideas husserlianas. También una autocrítica de algunas partes del mencionado trabajo publicado hace 12 años.

Abstract: In this essay, the author revisits the topic transcendental phenomenology and history 12 years after the publication of a book on the subject. The paper is divided into three parts and shows agreements and discrepancies with that initial interpretation. The first part contradicts the widespread thesis that Husserl's phenomenology is allergic to history, and develops a conjecture about why, despite the evidence to the contrary, this thesis is still quite common among those not strictly versed in Husserl's work. The second part shows the positive articulation among phenomenology and history. It concludes that the best way to understand the ultimate meaning of Husserl's thought is considering it as a *transcendental theory of history*. In order to show the plausibility of this reading, this part of the essay will expose, first, the step from static to genetic phenomenology, and secondly, the mutual interconnection between *intentional history*, *a priori of history*, and *philosophy or teleology of history*. Finally, in a third and final part, some critical assessments of Husserl's ideas are made, also a criticism of the mentioned book of the author of the paper published 12 years ago. They are concerned, ultimately, with what I now understand as an

* Una versión previa de este trabajo fue debatida este mismo año en el marco del proyecto de investigación *La pretensión trascendental de la hermenéutica filosófica y el problema de la historicidad*. Agradezco muy especialmente a su director, el profesor Ramón Rodríguez, y a dos de sus miembros, los profesores Carmen López Sáenz y Alejandro Escudero, la invitación que me hicieron y los enjundiosos comentarios recibidos. Agradezco también a Gema y Antón la enorme paciencia y generosidad que tienen siempre con las horas que les robo. Por último, quisiera tener un recuerdo muy especial para Julia Iribarne. El luctuoso acontecimiento de su muerte carece de reparación posible, pero su obra excelente es ya un legado permanente en la fenomenología de habla española. Descanse en paz.

Todas tienen que ver, en última instancia, con lo que hoy entiendo como excesiva potencia de la teleología de la historia y la idea de racionalidad y fundamento que la animan.

Palabras clave: fenomenología trascendental, historia, intencionalidad, *faktum*, a priori, teleología, fundamento, racionalidad, contingencia.

excessive power of teleology of history and the idea of rationality and foundation that animates it.

Key Words: Transcendental Phenomenology, History, Intentionality, *Faktum*, a priori, teleology, foundation, rationality, contingency

Al igual que la mayoría de los filósofos, durante toda su vida estuvo [Husserl] escribiendo el mismo libro, volviendo siempre al comienzo, corrigiéndose, luchando con sus propios supuestos. La meta era invariablemente la misma: cómo descubrir el fundamento absolutamente incuestionable, inamovible, del conocimiento; cómo refutar los argumentos de los escépticos, de los relativistas; cómo librarse de la corrosión del psicologismo y del historicismo; cómo alcanzar un fundamento perfectamente sólido en el conocer.

Husserl creía que la búsqueda de certeza era constitutiva de la cultura europea y que abandonar esa búsqueda llevaría a destruir dicha cultura. Husserl probablemente tenía razón: la historia de la ciencia y de la filosofía en Europa sería ciertamente ininteligible si pasásemos por alto la búsqueda de certeza, una certeza que es algo mayor que lo que satisface la práctica; una búsqueda de la verdad como algo distinto de la búsqueda de conocimiento apoyado en la técnica.

Leszek Kolakowski

1. ¿ES LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL ALÉRGICA A LA HISTORIA?

ALGUNAS CONSIDERACIONES PRELIMINARES

El tema “fenomenología trascendental e historia” no es, desde luego, un asunto nuevo en la agenda que investiga la fenomenología de Husserl. Pero a pesar de los avances, sí creo que todavía puede afirmarse que no ha sido escudriñado con la extensión y entusiasmo que han merecido y merecen otros tópicos considerados “más propios” de la obra de este filósofo¹. Una buena prueba de ello es que en las monografías, en las buenas monografías globales sobre el pensador que cumplen fielmente su cita editorial, la historia sigue ocupando, en su gran mayoría, un capítulo relativamente menor². No hay prácticamente ninguna que haga una interpretación global de la filosofía fenomenológica desde el

¹ Algunos de los estudios más interesantes que han explorado con rigor y amplitud la temática histórica y sus aledaños han sido obra de autores pertenecientes a la comunidad iberoamericana. Aparte de la propia homenajada en este volumen, Julia Iribarne, merecen destacarse, entre otros, los trabajos de Pedro Alves, Miguel García-Baró, Guillermo Hoyos, Carlos Morujao, Rosemary Rizo-Patrón, Javier San Martín, Agustín Serrano de Haro o Roberto Walton.

² Cf., por ejemplo, MAYER, 2009; ZAHAVI, 2003.

punto de vista de la historia o la historicidad. Por utilizar el título de un célebre artículo de Landgrebe, y hasta donde yo sé, todavía falta una presentación global de la filosofía husserliana que la contemple como una “teoría transcendental de la historia” (Landgrebe, 1976). Y es que a pesar de que el tópico fenomenología e historia ha ido ganando adeptos, su crucial importancia para el conjunto de la obra de Husserl no ha conseguido imponerse aún como tesis general. Quizá por eso, entre aquellos que no se dedican profesionalmente al estudio de este pensador sigue bastante vigente la vieja idea de que el fundador de la fenomenología o no se ocupó de la historia o si lo hizo fue ocasionalmente, de modo marginal y, sobre todo, en la última etapa de su pensamiento, forzado por razones ajenas o extrínsecas a su propia filosofía —la guerra, la lectura de *Ser y Tiempo*, etc. En resumen, para un “público filosófico general”, y para muchos académicos no inscritos en la cofradía husserliana, todavía sigue siendo certera aquella sentencia orteguiana de principios de los años cuarenta en la que se sostenía con contundencia que en *La crisis* “la fenomenología salta a lo que nunca pudo salir de ella” (Ortega y Gasset, 2006, 29).

Sin embargo, hoy sabemos fehacientemente que no es cierta ninguna de esas tesis. Ni Husserl se ocupó tardíamente de la historia, ni lo hizo forzado por razones ajenas al propio devenir de su reflexión, ni la meditación sobre ella es un tema en absoluto menor en la economía de su pensamiento³. El propio Landgrebe o Elisabeth Ströker lo recordaban en varios artículos de mediados de los 70 y principios de los 80. Así, el primero nos decía en el año 74:

Está muy extendida la opinión de que Husserl sólo tuvo la historia como tema de reflexión filosófica en el último período de su vida... Sin embargo, la afirmación sobre la que se basa nuestra presente reflexión [“La historia es el gran hecho del ser absoluto”] procede de un manuscrito que fue redactado en 1921 [...] No obstante, el interés de Husserl por el problema de la historia es todavía más antiguo. En una conversación con Roman Jakobson, durante su visita a Praga en 1935, hizo notar que en su diálogo con Dilthey, mantenido en la primera década del siglo, se le había mostrado con total claridad que una teoría de la ciencia (*Wissenschaftstheorie*) es unilateral si no tiene en cuenta que las ciencias mismas son productos de la vida histórica. (Landgrebe 1974, 111)

Y Elisabeth Ströker, todavía en el 1984, insistía:

³ Esto no significa que la guerra o la confrontación con Heidegger, entre otros, carezcan de importancia. Lo que se afirma es que no fueron los desencadenantes, inductores o máximos protagonistas de una reflexión que hasta esos momentos era ajena al fundador de la fenomenología.

Durante largo tiempo puede haber parecido que la filosofía de Husserl no tenía nada que ver con la historia; que la historia no podía ser su tema, puesto que la fenomenología trascendental estaba concernida, primariamente, con intuiciones de estructuras generales y, de modo último, con las estructuras esenciales de la subjetividad trascendental y los rendimientos mundanos por ella constituidos. Los problemas históricos sólo podían surgir, aparentemente, como contraparte de lo que era fenomenológicamente importante, a saber, lo meramente fáctico en contraste con lo esencial, lo singular en contraste con lo general, lo que se desarrolla y pasa en oposición a lo que permanece, lo que cambia y varía en contraposición a lo que es constante e invariable. Ante todo, la historia sólo podía aparecer de modo evidente como aquello en lo que yo estoy metido en tanto que ser humano natural, pero no como algo que me pertenece como yo trascendental. Husserl hizo, es verdad, algunas consideraciones que apoyan esta visión [de la fenomenología], sobre todo en *Ideas I*. [... Sin embargo] la fenomenología trascendental de Husserl se ocupó de la historia en un momento relativamente temprano, más temprano incluso de lo que él expresamente reconoce [... Además], en el desarrollo de su fenomenología gradualmente va cristalizando un concepto de historia que se manifestará en plenitud y toma su forma final en *La crisis* (Ströker 1984, 195-197).

En efecto, podrá discutirse si hay variaciones en la forma en que Husserl entiende la historia a lo largo de su trayectoria, o si esa comprensión, lo que él denominará historia interna o historia intencional, es más o menos satisfactoria, pero lo que no podemos afirmar a día de hoy es que el fundador de la fenomenología se olvidó de la historia. Más bien al contrario, fue una constante en su pensamiento y, en mi opinión, una fuente de múltiples tensiones fructíferas que lo hicieron revisar una y otra vez sus planteamientos hasta llegar a la convicción de que la historia pertenece esencialmente al corazón de la filosofía en general y de su fenomenología en particular. En fin, tal y como yo lo veo, cabe interpretar que la fenomenología es en su sentido último, y por seguir usando la expresión de su inteligentísimo discípulo Landgrebe, una teoría trascendental de la historia.

Una exposición razonada de esta tesis se realizará en la parte segunda del presente ensayo. En ella, se abordará el paso de la fenomenología estática a la fenomenología genética, así como los conceptos de historia intencional, a priori de la historia y filosofía o teleología de la historia. En la tercera y última parte, se hará una valoración crítica de las ideas husserlianas. En especial, me fijaré en algunos de los problemas derivados de lo que hoy entiendo como excesiva potencia de la teleología de la historia y de la idea de racionalidad y fundamento que la anima.

Pero antes de entrar en estos intrincados asuntos, permítaseme en esta aproximación inicial dar una serie de datos que confirman las afirmaciones de

Landgrebe y Ströker, y, en segundo lugar, aventurar una conjetura sobre el porqué de lo que en otros lugares he llamado el “prejuicio de ahistoricidad de la fenomenología” (Díaz Álvarez, 2003, 39-174). Es decir, el porqué de su larga comprensión como una filosofía alérgica a la historia o donde ella ocupa un lugar marginal y tardío⁴.

En cuanto a los datos ciertos que tenemos sobre cuándo arranca la ocupación y preocupación de Husserl con la historia, hemos visto como Landgrebe lo remite al encuentro que mantuvieron Husserl y Dilthey “en la primera década del siglo”. Gracias a la magnífica e impagable *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls* (Schuhmann, 1977), realizada por el desgraciado y prematuramente fallecido Karl Schuhmann, hoy sabemos que ese transcendental intercambio tuvo lugar a mediados de marzo de 1905. Antes del mismo, y sin conocerse personalmente, Dilthey había manifestado que consideraba las *Investigaciones lógicas* como un desarrollo de los puntos de vista presentados en su obra *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, aparecida en 1894. Por otra parte, en ese mismo año de 1905 y en el transcurso de las Akademie-Vorträge de Berlín, el autor de la *Introducción a las ciencias del espíritu* las había calificado como una “epochemachende Untersuchung”. Este descubrimiento por parte de Dilthey del significado filosófico de las *Investigaciones Lógicas*, en particular de la quinta y la sexta investigación, queda muy bien recogido en el siguiente texto de Frederick Henry Heinemann:

<Para Dilthey> este libro representa en la filosofía el primer punto de partida nuevo y fundamental desde la época de Mill y Comte. Él tiene a la quinta y la sexta investigación lógica como las más importantes, y mantiene que la vuelta que en ellas se realiza al sujeto y sus vivencias es extraordinariamente fructífera. Esta opinión, junto con el hecho de que Dilthey dio un seminario sobre el libro, le causó [a Husserl] una profunda impresión” (Schuhmann, 1977, 87-88).

Precisamente será esa profunda impresión la que llevó a Husserl a realizar el citado viaje a Berlín en 1905.

A la vuelta del encuentro con Dilthey, inicia el padre de la fenomenología, en el semestre de verano de ese mismo año, un seminario sobre filosofía de la historia en el que se aborda la psicología comprensiva de Dilthey, además de textos de Windelband y Rickert. De este seminario nos quedan unos cuantos

⁴ En la redacción de esta parte introductoria reproduzco libérrimamente algunos fragmentos e ideas de mi libro *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología* (DÍAZ ÁLVAREZ, 2003). Allí se encuentra desarrollado por extenso lo que aquí sólo se ofrece a vista de pájaro.

apuntes que tratan los temas de la individuación o la metodología y formación de conceptos en el ámbito de la naturaleza y en el de la historia. En concreto, los dos manuscritos que se conservan llevan los significativos títulos: “Das Bedeutsame in der Geschichte” y “Der ‘Mensch im Großen’. Der ‘organisierte’ Inbegriff vom Menschen”. Ambos manuscritos representan el inicio de la discusión husserliana acerca del tópico *Natur und Geist*, con el que el filósofo se ocupará en las tres décadas siguientes, siendo algunos de los textos importantes que jalonan la citada discusión: *La filosofía como ciencia estricta* (1911), *Ideas II* (1912), *Ideas III* (1912), excursu sobre *Natur und Geist* en la importante lección *Einleitung in die Ethik* (1920), la lección *Phänomenologische Psychologie* (1925 y 1928), la lección, también muy relevante, *Natur und Geist* (1927), *La crisis de las ciencias europeas* (1936) y *El origen de la geometría* (1936). Junto a todos estos escritos que abordan la problemática de la historia en muy diversas vertientes, habría que añadir muchos otros, así como un número importante de seminarios, lo que da indicio no sólo de lo temprano que Husserl se interesó por este asunto, sino de la intensidad y constancia con la que lo abordó.

Hasta aquí algunos datos relevantes. Vayamos ahora a la conjetura razonable de por qué, a pesar de ese intenso trabajo y preocupación con la historia, la fenomenología se interpretó prácticamente desde su nacimiento —y no sólo por un amplio público filosófico no estrictamente versado en ella, sino por una parte sustancial de los más brillantes seguidores del maestro— como un pensar alérgico a la historicidad humana que veía toda ocupación con la misma siempre a un paso de precipitarse en el relativismo historicista.

En mi opinión, hay dos motivos fundamentales. El primero tiene que ver con algo ya expresado por Elisabeth Ströker en el texto antes citado: la comprensión de la fenomenología como intuición de esencias y la consiguiente contraposición entre esencia e historia. No puedo entrar ahora en una explicación detallada de las graves insuficiencias de esta forma de entender el pensamiento de Husserl, insuficiencias a las que él dio pie en más de un texto, por ejemplo, *La filosofía como ciencia estricta*. A este respecto, baste decir, sin embargo, que una tal intelección deja fuera aquello que consideramos como la puerta de entrada a la fenomenología misma: la reducción trascendental.

El segundo motivo tiene que ver con el camino cartesiano que practica Husserl en *Ideas I* y que está presente, entre otros, en textos señeros como *La idea de la fenomenología*. Es discutible si el propio camino es o no un callejón

sin salida, pero desde luego la forma en que Husserl lo expone en esas obras, obras que pretendían hacer una presentación global de su pensamiento, induce a muchos errores. El más definitorio es que en tal camino la epojé y la reducción se interpretan como una huida idealista del mundo y del sujeto de carne y hueso que sufre y padece en él, una huida que además culmina en el espacio siempre cálido y a resguardo de las esencias intemporales y ahistóricas, que nunca padecen el aliento frío de lo real. En suma, partiendo de la senda cartesiana, la fenomenología parece ser un instrumento que espectraliza y deshistoriza al humano y su mundo y, consecuentemente, no sirve para pensar su realidad palpitante, viva y concreta, erradicándose de ese modo eso que hace a toda filosofía ser algo más que una pura especulación diletante: su dimensión práctica.

En este sentido, me parece que el triunfo de esta visión cartesiana, ahistórica y asocial de la fenomenología es el que hace inteligible uno de los fenómenos más llamativos de la filosofía y la historia intelectual alemana del siglo XX y del que todavía falta, que yo sepa, una panoplia de estudios que lo aborden en toda su amplitud: ¿por qué muchos de los discípulos más eminentes de Husserl, sobre todo de la época de Friburgo, lo terminan abandonando, antes o después, en favor de Heidegger? Entre otras muchas consideraciones posibles, creo que una parte no desdeñable de la respuesta a esta pregunta habría que buscarla en la mencionada atribución de cartesianismo deshistorizado y esencialista a la fenomenología. Hans Jonas, en una hermosa conferencia pronunciada el 25 de mayo de 1992 en Múnich, y en la que hace balance de su vida filosófica y describe su relación intelectual con los que él considera sus dos grandes maestros: Husserl y Heidegger, nos da, creo, una serie de claves en este sentido.

Así, para el autor de *El principio de responsabilidad* la fenomenología, con su respeto hacia los fenómenos, fue una excelente escuela para los aprendices de filósofos, pero su insistencia en un reino de una conciencia pura como punto arquimédico del pensamiento era completamente inservible para pensar, por ejemplo, "la existencia de nuestro cuerpo y el problema de la corporalidad en general". De tal modo, se pregunta Jonas, ¿qué nos podía decir la fenomenología de la expresión "tengo hambre" o "por qué debe comer el hombre"? ¿Cómo abordar desde la fenomenología, prosigue, los problemas históricos, sociales éticos y políticos? Pues bien, continúa, no fue de los marxistas:

de quienes nosotros, discípulos apolíticos de la filosofía, aprendimos que la conciencia pura es demasiado pura para este mundo, y que la intuición no es el modo primario de la relación con el mundo o conmigo mismo. Partiendo del ámbito más íntimo de la propia fenomenología vino la palabra nueva; de la filosofía existencial de M. Heidegger. La aparición de *Ser y tiempo* en 1927 significó un terremoto en la filosofía de nuestro siglo. Esta obra hundió la totalidad del modelo cuasi óptico [¡atención a este matiz!] de una conciencia primariamente cognoscente y dejó que se manifestara en su lugar el yo que quiere, se preocupa, que es menesteroso y mortal (Jonas, 1993, 14-15)⁵.

En definitiva, según este testimonio, que refleja de primera mano y en primera persona una opinión muy extendida en la filosofía alemana de la época y que tendría una grandísima repercusión después, parece que muchos de los discípulos de Husserl se terminan inclinando por Heidegger porque entendieron la fenomenología como la continuación de un cartesianismo espectral, esencialista y caduco, inservible para pensar los problemas del tiempo, la historia palpitante que les había tocado vivir⁶.

Paso, a continuación, a las dos partes que conforman propiamente el meollo filosófico de este ensayo.

2. LA ARTICULACIÓN ENTRE FENOMENOLOGÍA E HISTORIA.

LA FENOMENOLOGÍA COMO TEORÍA TRANSCENDENTAL DE LA HISTORIA

2.1. El paso de la fenomenología estática a la fenomenología genética. Una perspectiva general

Siguiendo una sugerencia de Eugen Fink, podría decirse que la fenomenología pretende dar cuenta de lo que cabría llamar el espectáculo del mundo en

⁵ No deja de ser extremadamente curioso y sorprendente que Jonas, no sólo autoconfeso discípulo de Husserl, sino compañero de por vida de Schütz y Gurwitsch en un departamento de filosofía tan “fenomenológico” como el de *New School for Social Research* de aquellos años, dijera en fecha tan tardía como 1992 que la fenomenología de su maestro era inservible para pensar el asunto de la corporalidad. Que Jonas no haga ningún tipo de autoenmienda o reconsideración en este modo de entender a Husserl, comprensible en la época que el describe, pero insostenible a finales del siglo XX, abre preguntas interesantes, en las que ahora no puedo entrar, sobre los enigmáticos caminos que recorren las obras filosóficas en sus sucesivas recepciones. Julia Iribarne se ha ocupado del tema de la corporalidad en Husserl en muchos de sus trabajos. Cf., por ejemplo, los escritos de la sección segunda de de su libro *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* (IRIBARNE, 2002, 69-210).

⁶ Sobre Husserl como un maestro que terminó por carecer de apóstoles verdaderos y generó sólo apóstatas, cf. WETZ, 1995, 156-162. También resulta de interés, en una posición más matizada, Möckel, 1997, 225-231. Para una sutil confrontación entre los proyectos husserliano y heideggeriano, en donde se inclina la balanza a favor del primero, cf. MOHANTY, 1985, 155-165. Möckel hace una cuidada narración de la relación de ambos filósofos y sus filosofías en MÖCKEL, 1997, 218-253. Entre nosotros, y desde una perspectiva básicamente heideggeriana, son imprescindibles los trabajos de Ramón Rodríguez, cf. Rodríguez, 1997. Por otra parte, la homenajeadada en este volumen ha mostrado en escritos como “Éticamente habita el hombre” (IRIBARNE, 2007, 227-238) o en la pléyade de ensayos de su último libro, *En torno al sentido de la vida* (IRIBARNE, 2012), los rendimientos de la fenomenología husserliana para pensar los vibrantes problemas del tiempo que nos ha tocado vivir.

sus diversas manifestaciones. Para acometer esta tarea, Husserl creyó que los esfuerzos hechos por la historia de la filosofía hasta ese momento erraban porque no mantenían el equilibrio debido entre los dos elementos que son ineludibles y que están siempre presentes en toda apertura del mundo: el propio mundo y la subjetividad. En efecto, las filosofías de la tradición, o bien tendían a resaltar el papel de la subjetividad en detrimento del mundo, como el idealismo en sus diversas versiones, o bien afirmaban el valor del mundo negando protagonismo a la subjetividad: caso del realismo.

En semejante contexto, la teoría de la intencionalidad husserliana pretendía establecer una sutura entre mundo y subjetividad, restituyendo los derechos que asisten a ambos. Y si bien es verdad que en fenomenología la instancia últimamente justificadora siempre es la subjetividad, en modo alguno significa ello caer en una postura idealista, al menos en su sentido tradicional y más vulgar.

La operación que Husserl va a realizar para mostrarnos esta inextricable copertenencia de subjetividad y mundo se articula en dos momentos: la epojé y la reducción. La epojé supone una parada, una puesta entre paréntesis del mundo con el objetivo de refrenar nuestra actitud natural, aquella en la que estamos habitualmente instalados, y en la que la subjetividad que da cuenta del mundo desaparece engullida como un elemento más del propio mundo. Una vez establecido esto, una vez liberada la subjetividad del cautiverio de la actitud natural, el siguiente paso lo efectúa la reducción, y reducción no significa, en ningún caso, prescindir del mundo, sino *reconducir* ese mundo a la vida intencional activa y pasiva de la subjetividad previamente excarcelada por la epojé⁷. Se establece, así, el perfecto a priori de correlación intencional tal y como se formula, por ejemplo, en el parágrafo 48 *La Crisis de las ciencias europeas* (Husserl, 1976, 168-170).

Una vez esbozado, muy someramente, el paisaje que conforma la que entiendo como línea medular de la fenomenología, debemos preguntarnos, ¿qué lugar ocupa en ella la historia? O, enunciado de otra manera, ¿cuál es la relación de este a priori de correlación intencional con la historia?

⁷ Javier San Martín ha insistido en sus múltiples trabajos sobre fenomenología husserliana en esa idea central de reducción como reconducción. Cf., por ejemplo, SAN MARTÍN, 1986.

En la evolución de su pensamiento, Husserl se va dando cuenta paulatinamente del carácter ineludiblemente histórico de la subjetividad constituyente, la subjetividad trascendental, y del mundo que le es correlativo. Y ello porque no se alcanza el nivel último de radicalidad en la investigación constitutiva entendiendo el mundo, sus objetos y la propia subjetividad como algo ya acabado, terminado, sino que es necesario investigar su génesis, el origen del que provienen y por el cual se nos manifiestan tal y como lo hacen. Asistimos, de este modo, al paso de la *fenomenología estática* (la que se desarrolló por ejemplo en el volumen primero de las *Ideas*) a la *fenomenología genética*, que le permite a Husserl una reelaboración de las nociones fenomenológicas fundamentales, ampliando el esquema primario con el que había trabajado⁸. Y en el ámbito de la subjetividad, ¿en qué se nota este paso de la fenomenología estática a la fenomenología genética? Pues sencillamente en que el ego ya no va a ser simplemente, como en las *Ideas I*, un polo vacío, sino un *sustrato de habitualidades* que se constituye a sí mismo, como Husserl dice, en la “unidad de una historia”. Es decir, el ego pasa de polo vacío a mónada⁹. Del mismo modo, los objetos y el mundo que desvela la subjetividad, se originan y desarrollan en un horizonte temporal e histórico correlativo al de esa misma subjetividad.

Dicho de otra forma, el paso de la fenomenología estática a la fenomenología genética significa reconocer de modo pleno que todo aquello que se da a la conciencia, todo aquello que ella abre o se constituye en ella, incluido de modo especial la propia autoconstitución de la conciencia, se realiza de forma temporal-histórica. Y dado que la naturaleza última de la vida intencional, de ese a priori de correlación, es de raigambre temporal, todo cuanto aparezca en él va a tener un momento germinal, de génesis, que más tarde se sedimentará. Gracias a esa sedimentación puede ser posteriormente transmitido y reactivado. Esa tríada: génesis (fundación originaria), sedimentación y reactivación será precisamente el núcleo de la definición husserliana de historia y de a priori de la historia.

En resumen, la fenomenología genética convierte a la filosofía husserliana en una, utilizando de nuevo la expresión de Landgrebe, “teoría trascendental

⁸ Para una presentación sucinta pero certera de este paso de la fenomenología estática a la genética, cf. BERNET, 1997, 204-207. Julia Iribarne se ocupó ya de este asunto en su temprano escrito sobre *La intersubjetividad en Husserl*. Sobre la fenomenología genética, ver, en particular, la sección IV: Iribarne, 1987, 58-122. Cf., Igualmente, GARCÍA-BARÓ, 1997, 41- 50; De ARMAS MAGAÑA, 2011.

⁹ Sobre este asunto, ver, entre otros, IRIBARNE, 2002, 69-210, y LANDGREBE, 1976, 25-39.

de la historia". Y no sólo porque la historia, en tanto que "*res gestae*" tiene para Husserl, lo vamos a ver seguidamente, unas condiciones de posibilidad, un *a priori*, sin el cual no sería concebible, sino porque la entraña misma de la subjetividad trascendental que preside la correlación yo/mundo es histórica. Expresado de una manera más cruda, la fenomenología genética le desvela a Husserl que la apertura al mundo que conforma la subjetividad trascendental, habría que decir mejor, intersubjetividad trascendental, es necesariamente histórica¹⁰. Es decir, el *Faktum* último con el que topan los análisis fenomenológicos husserlianos, el punto absoluto más allá del cual no pueden ir es una estructura correlativa presidida por la subjetividad que tiene un carácter histórico. Dice Husserl en un célebre manuscrito del año 21 en el que está hablando sobre la reducción: "Considerado de modo absoluto, tiene cada ego su *historia* (*Geschichte*) y sólo es lo que es en tanto que sujeto de una historia, de su historia. Y toda comunidad comunicativa de yoes absolutos, de subjetividades absolutas —a quienes pertenece en su plena concreción la constitución del mundo— tiene su historia '*pasiva*' y '*activa*' y es sólo en esa historia. *La historia es el gran Faktum del ser absoluto*. Y las preguntas últimas, las preguntas metafísicas y teleológicas últimas, se identifican con aquellas sobre el sentido absoluto de la historia" (Husserl, 1959, 506)¹¹. Sobre ese enigmático final volveremos más tarde.

2.2. *Historia intencional, a priori de la historia y filosofía de la historia en Husserl*

2.2.1. Terminamos de ver que la historia es el gran *Faktum* de la subjetividad trascendental. Es decir, que la apertura al mundo tiene siempre un carácter temporal-histórico y, en esa medida, todo aquello que aparece tiene una génesis y se conforma necesariamente en la historia. Veamos ahora con un poco más de detalle algunas de las notas esenciales de semejante *Faktum*. Para ello voy a basarme fundamentalmente en ese texto genial que es el *Origen de la geometría*¹².

¹⁰ Que la subjetividad trascendental es siempre intersubjetividad, es una de las ideas centrales que recorren obsesivamente la obra de Julia Iribarne.

¹¹ A este manuscrito ha dedicado Landgrebe un artículo que ya se ha convertido en clásico. Cf. LANDGREBE, 1974.

¹² HUSSERL, 1976, 363-386.

Este celeberrimo ensayo fue publicado por primera vez en 1939 por E. Fink, quien, a su vez, le puso un muy significativo título: *La pregunta por el origen de la geometría en tanto que problema histórico intencional*. De semejante título, quisiera que se reparase en la vinculación de la pregunta por el origen, por lo tanto, de una pregunta que se enmarca dentro del espacio de lo que antes rotulé como fenomenología genética, con el ámbito de lo histórico, pero de lo histórico entendido no de cualquier manera, sino en tanto que histórico-intencional. Con ello se indica que la historia de la que se ocupa la fenomenología no es la historia al uso, sino un tipo peculiar que tiene una característica especial: la intencionalidad.

Y es que no podía ser de otro modo, pues, si como apuntamos en la sección anterior, el mundo y la subjetividad que le es correlativa se han convertido para Husserl en históricos, y si aquello que vincula el mundo y la subjetividad es la intencionalidad, la historia por la que se alumbra la génesis del mundo y la propia autoconstitución de la subjetividad ha de ser, por fuerza, intencional.

Pero veamos qué significa esto, es decir, qué es la historia intencional y en qué se diferencia de las historias al uso, sobre todo, de la historiografía positivista, histórico-filológica, como dice Husserl. Para ello voy a reproducir un texto en el que se nos confirman algunas de las cosas ahora señaladas y se nos dan pistas importantes para seguir avanzando en nuestro cometido: “En lugar de eso [de la investigación histórico filológica], nuestro interés se centra, ante todo, en la pregunta retrospectiva (*Rückfrage*) por el sentido más originario con el que un día nació la geometría <y> desde entonces estuvo presente como tradición milenaria y todavía está ahí para nosotros y en un continuo trabajo vivo. Preguntamos por el sentido con el que la geometría apareció por primera vez en la historia, —con el que tuvo que aparecer, aunque nada sabemos de los primeros creadores y en modo alguno preguntamos por ellos” (Husserl, 1976, 366).

En este fragmento tenemos, por lo menos, tres elementos que parecen ser esenciales a la hora de determinar lo que Husserl entiende por historia intencional: el preguntar retrospectivo por el sentido originario, la tradición y la creación de esta tradición por los hipotéticos primeros geómetras de los que nada sabemos ni es necesario saber. Veamos seguidamente el sentido que tienen y cuál es su mutua articulación.

Por lo que se nos ha dicho, la geometría es una tradición, pero, ¿qué es una tradición para Husserl? En líneas generales, podemos decir que para el fundador de la fenomenología la tradición es el modo fundamental en el que se articula nuestro mundo de la vida. Dicho de otro modo, nuestro mundo de la vida puede entenderse como el precipitado de una serie de tradiciones que primeramente han tenido que ser *fundadas originariamente* a partir de la actividad creadora-desveladora de los humanos y, posteriormente, se han ido *sedimentando* a lo largo de las generaciones hasta llegar a nuestros días. Por lo demás, del origen propiamente fáctico o mundano de la tradición, es decir, de sus creadores exactos o de las fechas mismas en que se originó podemos tener escasas o nulas noticias. La historia intencional no precisa para su desarrollo y ejecución del conocimiento de los hechos que realmente sucedieron¹³.

Ahora bien, si nuestro mundo de la vida está conformado por una serie de tradiciones que remiten a la actividad creadora-desveladora de los sujetos que las fundaron, se confirma, por una parte, que ese mundo tiene un carácter ineludiblemente histórico y, por otra, que lo importante a la hora de dar cuenta con verdad de una tradición es captar o, como también dice Husserl, reactivar, el *sentido originario* con el que el creador o los creadores de semejante tradición la articularon, a saber, el sentido originario con el que se presentó en su mente, en su conciencia¹⁴. Esa instauración originaria marca la legalidad primaria y básica que debe ser siempre respetada so pena de incurrir en una pérdida de la evidencia que otorga el sentido. Es decir, toda fundación o instauración de sentido tiene un *telos* que le es propio. La historia intencional, por tanto, debe recuperar el sentido originario, el *telos* con el que se instaura la tradición, y ese sentido originario no se capta con el preguntar histórico-filológico porque éste, al ocuparse, por ejemplo, de las fechas, de la situación económica, social, militar o política, narra *acontecimientos externos*, realiza algo así como una historia

¹³ Sobre la peculiaridad de una historia que no necesita de los hechos tal y como se desarrollaron, cf. KLEIN, 1940-145. Para una muy breve consideración llena de respeto sobre esa forma de entender la historia, cf. KOLAKOWSKI, 2004, 226-228.

¹⁴ Acabo de situar los orígenes de la tradición geométrica, que aquí actúa como paradigma de cualquier otra tradición, en la actividad creadora que realiza la conciencia de un individuo o grupo de individuos. He afirmado, igualmente, que las tradiciones conforman nuestro mundo de la vida cultural. No quisiera dejar de mencionar, sin embargo, que para Husserl esa actividad creadora del instaurador de cualquier tradición remite a su propio mundo de la vida, por lo tanto, a un conjunto de tradiciones que conforman el suelo de sentido sobre el que vive. Esto no implica, sin embargo, una circularidad viciosa en la argumentación. El mundo de la vida está, por un lado, siempre presente como base de la actividad creadora de los individuos, pero, a la vez, todo lo que los citados individuos crean retorna y reestructura de nuevo el mundo de la vida.

de hechos que jamás puede hacerse cargo de la producción de sentido que se desvela en la conciencia de aquel o aquellos que instauran una tradición; también podríamos decir, de aquel o aquellos que crean o recrean la cultura. Por esta razón, y frente a ese carácter *externo* de la historia filológica, Husserl hablará de la historia intencional —término que él de hecho no utiliza en este escrito— como historia *interna*.

Hace un momento, cuando hablaba de la tradición y de que la tarea de la historia intencional era recuperarla, reactivar su sentido originario, he hecho referencia también a su sedimentación. Y es que si no hubiera sedimentación de la tradición, no sería posible su transmisibilidad. Si toda tradición no pudiera encontrar un medio a través del cual pudiese ser comunicada y fijada fuera de la mente de su instaurador, nuestro mundo estaría condenado a comenzar siempre de nuevo. El elemento fundamental al que Husserl se referirá como soporte en el que se sedimenta la tradición es el lenguaje, y, dentro del lenguaje, la escritura ocupará el papel central. Ahora bien, este momento de sedimentación que se da necesariamente en cualquier tradición, y más bajo el soporte de la escritura, es tanto un elemento que posibilita la propia pervivencia de la tradición como un peligro para la captación de su momento fundacional. El lenguaje, sobre todo el escrito, dice Husserl, es, a la vez, un instrumento que sirve para *mantener y transmitir el sentido* más allá de cualquier comunicación personal mediata o inmediata, pero precisamente por ello es también un mecanismo de *encubrimiento o recubrimiento del sentido originario*. Porque una vez roto el vínculo personal e inmediato con el instaurador de sentido, tal sentido se fosiliza, se reifica, siendo reinterpretado en el paso sucesivo de unas generaciones a otras de modo completamente diferente a ese sentido original con el que nació. En el caso de la geometría, esto ocurre cuando sustituimos la evidencia originaria que instaura el hipotético primer geómetra a partir de la realidad cotidiana que conforma su mundo de la vida, por la evidencia lógica, es decir, meramente lingüística, y, así, las formulas geométricas dejan de remitir a la realidad para vincularse sólo a ellas mismas y a las reglas de cálculo con las que trabajan.

Resumiendo, la misión del historiador intencional, tal como la entiende Husserl, consiste en captar, por medio de una reactivación de aquello que se ha sedimentado con el paso del tiempo, la fundación originaria (*Urstiftung*) de una tradición, es decir, aquel momento inaugural en el que se nos presenta la evi-

dencia primaria que establece semejante instauración de sentido. Una reactivación que, en el escrito que nos ocupa, se refiere a la evidencia originaria del hipotético primer geómetra, pero que tiene que ser extensible a la totalidad de nuestro mundo histórico y cultural¹⁵. Desde esta perspectiva, no es de extrañar que Husserl defina la historia, en tanto que *res gestae*, del siguiente modo: “la historia no es desde un principio otra cosa que el movimiento vivo del uno con otro y el uno en el otro de la formación originaria de sentido y de su sedimentación” (Husserl, 1976, 380). De este modo, vemos que la labor del historiador intencional se ajusta perfectamente a la forma en que Husserl concibe la historia en tanto que acontecimiento.

Pero avancemos un paso más en nuestra argumentación. Puesto que el historiador intencional no hace otra cosa que ajustarse al proceso histórico, a la manera que tiene todo acontecimiento de ser histórico, y el proceso histórico es la única manera posible que tiene todo acontecimiento de irrumpir con verdad en el mundo, esto le va a permitir hablar a Husserl de un *a priori de la historia*, es decir, de *las condiciones de posibilidad de la historia*. Así, todo aquello que está presente en nuestro mundo ha tenido una *formación originaria de sentido*, una, como también la ha denominado Husserl en innumerables ocasiones, *fundación originaria (Urstiftung)*. Igualmente, si no quiere perderse en el momento mismo de su concepción, ha de sufrir un proceso de *sedimentación*. Y si quiere seguir siendo algo vivo, tiene que estar sometido a constantes *reactivaciones* o, cuando menos, tener la posibilidad ideal de ser reactivado algún día en su sentido originario¹⁶.

Ahora bien, lo que terminamos de definir como a priori histórico es, por emplear la terminología fenomenológica, el lado noemático de tal a priori, su cara objetiva. Como ya sabemos, toda fundación originaria de sentido lo que hace en última instancia es remitir a la subjetividad que la instituyó. Lo mismo ocurre con los dos restantes componentes de este a priori: la sedimentación y la reactivación. Por esta razón, el a priori de la historia se justifica finalmente, como en la fenomenología no podía ser menos, desde la historicidad interna de la subjetividad. Es decir, el mundo es un horizonte histórico porque la subjetivi-

¹⁵ Sobre ese punto incidiré un poco más adelante.

¹⁶ Sobre el concepto de a priori de la historia pueden consultarse en el ámbito hispano hablante, entre otros, WALTON, 1993, 129-169; SAN MARTÍN, 2007, 80-88; LÓPEZ SAENZ, 2012. Y si se me permite la autocita, DÍAZ ÁLVAREZ, 2003, 259-298. Julia Iribarne ha hablado de este asunto y sus derivaciones colindantes en diferentes ensayos, *cf.*, entre otros, IRIBARNE, 2007, 189-226.

dad es también, por definición, histórica. Dicho de otro modo, hay fundación originaria, sedimentación y reactivación, porque la propia estructura de la subjetividad lo permite o, mejor dicho, lo exige. Y en este punto es significativo que cuando Husserl quiere mostrarnos en el *Origen de la geometría* el paso de las idealidades geométricas que desvela en su mente el hipotético primer geómetra al mundo objetivo, a fin de que pudieran ser intersubjetivamente compartidas, lo primero que hace es mostrarnos el surgimiento de la idealidad en la citada mente del geómetra (fundación originaria), para después señalar que gracias a la propia estructura de la subjetividad del geómetra el descubrimiento puntual pasa primero a la esfera de lo «recién sido», de la retención primaria y, de ahí, a una progresiva caída en el pasado (sedimentación). Pero tal progresiva caída en el pasado no es una caída en la nada. Gracias a la rememoración (reactivación), puede ser despertada de nuevo, comprobando que se trataba de la misma creación que se había originado por primera vez.

Vemos, pues, que el paralelismo entre el “lado noemático” del a priori de la historia y el “lado noético” es completo, como no podía ser de otra forma, pero, repito, es en última instancia la historicidad interna de la propia subjetividad la que posibilita y exige que exista algo así como lo histórico. Y cito a Husserl: “El mundo histórico es ciertamente dado de antemano (*vorgegeben*) como mundo social-histórico. Pero es histórico sólo a través de la historicidad interna (*innere Geschichtlichkeit*) de los individuos, que son individuos en su historicidad interna junto con las otras personas con las que conviven en comunidad” (Husserl, 1976, 381).

Esta cita, como colofón de todo lo expuesto hasta ahora, nos vuelve a remitir al manuscrito del año 21 antes mencionado, a la consideración de que “la historia es el gran *Faktum* del ser absoluto”, es decir, la estructura última e indeclinable con la que se abre el mundo y todo lo que aparece en él, y por la cual yo entiendo que la fenomenología es, en última instancia, una teoría trascendental de la historia. Pero si recordamos, aquel fragmento concluía con una frase enigmática: “Y las preguntas últimas, las preguntas metafísicas y teleológicas últimas, se identifican con aquellas sobre el sentido absoluto de la historia”. Transitamos con ello de la historia a la filosofía de la historia en una coherencia perfecta, o eso trataré de mostrar, al menos desde el punto de vista husserliano.

2.2.2. Y es que tal y como yo lo veo, la filosofía de la historia se deriva en Husserl de su manera de entender la historia en tanto que historia intencional, sólo que “aplicada” este vez a un “objeto” muy peculiar, al surgimiento del propio discurso filosófico. En efecto, como ya atisbó muy bien A. Gurwitsch en su espléndido comentario de *La crisis de la ciencias europeas*, “la historia de la filosofía que realiza Husserl es al mismo tiempo e incluso primariamente una filosofía de la historia” (Gurwitsch, 1966, 401). Veamos por qué.

En el *Origen de la geometría* se nos dice que la investigación que allí tiene lugar con respecto a esa disciplina matemática es sólo un ejemplo que debería ser proseguido en relación a cualquier otra tradición –y entre ellas menciona de modo destacado a la tradición filosófica– si realmente queremos tener una comprensión cabal de ella. Pues bien, semejante investigación de historia intencional en relación a la filosofía la va a consumir Husserl de modo paradigmático, entre otros lugares, en el corpus central de *La Crisis de las ciencias europeas* y en algunos de sus textos complementarios como el propio *Origen de la geometría* o la magistral *Conferencia de Viena*. En esta impresionante obra, y en sus escritos correlativos, se nos invita, entre otras muchas cosas, a presenciar el sentido originario con el que nació la reflexión filosófica en Grecia y los avatares que este sufrió, es decir, sus sedimentaciones y reactivaciones, sobre todo en la Modernidad. *En el relato de esta historia, Husserl desvela su filosofía de la historia.*

En efecto, para Husserl la investigación del sentido originario con el que nació la filosofía en Grecia revela que este acontecimiento tiene un carácter epocal en la historia de la humanidad. Hay un antes y un después del nacimiento de la filosofía. Y es que a su través se va a instaurar por primera vez de modo consciente un tipo de cultura y de actividad racional que es completamente diferente a lo que hasta ese momento se había dado y que, al decir de Husserl, conforma el *telos* de la humanidad. ¿Pero qué es lo que Husserl ve como radicalmente nuevo con la instauración de la filosofía y la cultura que la acompaña? Pues su pretensión de conducir la vida de los humanos según una idea de racionalidad universal. En efecto, según el fundador de la fenomenología aquello que se hace explícitamente temático en Grecia con la filosofía es la idea de una cultura regida exclusivamente por la validez que se genera en el dar y recibir razones. Un dar y recibir razones que está movido por el ideal de que es posible ir a la búsqueda y encontrar la Verdad, el Bien, la Justicia o la Belleza en tanto

que instancias comunes y válidas para cualquier ser humano dotado de razón y con independencia de su raza, clase o cultura.

En este sentido, la filosofía griega y la civilización que se genera entorno a ella descubren que existe o que tiene que existir algo así como un "ámbito espiritual", un, y no se entienda esto en un sentido platónico vulgar, "reino de ideas" válido de modo absoluto que, por su misma naturaleza, trasciende la particularidad, el propio marco espacial y temporal en el que es barruntado y que sólo es accesible mediante el antes citado ejercicio de la libre discusión racional, y ello en una tarea que se revela como infinita. Dicho de otro modo, la investigación histórico-intencional le descubre a Husserl que en Grecia, y de la mano de la filosofía, se instaura por primera vez de modo explícito "un nuevo modo de comunalización (*Vergemeinschaftung*) y una nueva forma de comunidad perdurable cuya vida espiritual, comunalizada por el amor a las ideas, la creación de ideas y la normativización ideal de la vida, lleva en sí el horizonte de futuro de la infinitud: el de una infinitud de generaciones que se renuevan a partir del espíritu de las ideas" (Husserl, 1976, 322).

Pero Husserl, en su mirada intencional hacia la historia de la filosofía, no sólo descubre el *telos* único de eso que él llama Europa, un fin que debe orientar a toda la humanidad, sino que también detecta que la realización de semejante *telos* filosófico, sobre todo a partir de la Modernidad, se ha descarriado. Y se ha descarriado no porque esa cultura de ideas haya sido abandonada, sino porque fruto de la sedimentación, el ideal originario de racionalidad y universalidad se reinterpretó en la Modernidad de modo predominante, tanto por parte del racionalismo como del empirismo, desde parámetros matemático-naturalistas que no respondían al sentido intencional último de la instauración griega. Por tanto, para Husserl, lo que se produce de modo paradójico en la Modernidad es un olvido del sentido originario de la racionalidad en virtud de una hipertrofia de la racionalidad matemático-naturalista que, so pretexto de reactivación del proyecto original griego, coloniza la totalidad de aquello que se entiende por razón. Y es que como en el caso paradigmático de la geometría, las reactivaciones que hagamos pueden ser espurias, no ir a la raíz del sentido con el que brotó la racionalidad universal en un conjunto de pequeñas islas del Mar Mediterráneo. Por ello, Husserl va a proponer como solución a la mencionada crisis de la racionalidad la recuperación de ese sentido primigenio vinculado a una forma de entender la universalidad y la idealidad que nunca trata al

ser humano, instaurador último de sentido, como una cosa más en el mundo, si no que recupera su dimensión *trascendental, intencional y teleológica*.

En la medida en que sólo la fenomenología, gracias a la reducción trascendental, retoma de forma clara, precisa y coherente el *telos* del discurso filosófico, toda filosofía deberá transformarse, en última instancia en fenomenología. Es más, según Husserl eso es lo que alguna manera sucede secretamente en la evolución del propio pensamiento filosófico. En este sentido, Descartes, Hume o Kant no serían, en lo que tienen de verdadero y profundo, más que fenomenólogos *avant la lettre*. Lo mismo sucedería con ciertos desarrollos del idealismo alemán.

Teniendo en cuenta la narración precedente, una narración, tengámoslo de nuevo presente, que es de naturaleza genética, de naturaleza histórico-trascendental-intencional, no puede sorprendernos ya ni resultarnos enigmática la frase con la que se cerraba el texto del año 21. La recuerdo otra vez: "Y las preguntas últimas, las preguntas metafísicas y teleológicas últimas, se identifican con aquellas sobre el sentido absoluto de la historia". Un sentido que termina de sernos desvelado por la filosofía de la historia husserliana y que está presidido por la hazaña del surgimiento y evolución progresiva de la idea de racionalidad y verdad universales.

3. ¿UNA RAZÓN SIN ASTUCIA? LOS AVATARES DEL FUNDAMENTO EN LA HISTORIA Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE HUSSERL¹⁷

Hasta aquí he tratado de mostrar no sólo la radical importancia de la historia en la fenomenología de Husserl, sino que la lectura que probablemente mejor encaja con la totalidad de su proyecto maduro, por lo menos desde cierto punto de vista, es la que lo describe como una teoría trascendental de la historia. He tratado de mostrar, en suma, como la fenomenología genética desvela que la naturaleza última que preside la correlación sujeto/mundo es de carácter histórico-temporal, que el mundo y la propia subjetividad se abren o constituyen históricamente. Esa es la realidad postrera que Husserl cree descubrir con la reducción y los análisis genéticos. Más allá de ella no se puede ir; es, pues,

¹⁷ En esta sección conclusiva del ensayo, recupero libérrimamente algunos fragmentos de mi trabajo "¿Es Husserl un fundacionalista?" (DÍAZ ÁLVAREZ, 2011).

condición de posibilidad de todo lo demás. Es, lo he repetido en múltiples ocasiones, el *Faktum*, el suelo absoluto. Pero además de esto, y gracias a los análisis desplegados al investigar el origen de la geometría o el nacimiento de la filosofía, sabemos que la historia que conforma ese *Faktum* tiene una naturaleza intencional, es decir, posee un *telos* cuyo horizonte de sentido último es el despliegue de la razón, de la evidencia racional, de la verdad. Expresado de otra forma, la racionalidad y su despliegue son el sentido absoluto de la historia.

Llegados a este punto, una de las preguntas cruciales que en seguida se nos viene a la mente es, ¿cuál es la naturaleza de la teleología husserliana? ¿Existe en ella algo así como una astucia de la razón, a lo Hegel, o es más bien una idea regulativa en el sentido kantiano?

En un trabajo precedente, donde expuse con bastante detalle algunas de las ideas aquí tratadas, defendí que la teleología husserliana no era de raigambre hegeliana, sino kantiana; que en Husserl no había algo así como una *List der Vernunft* que volviera de alguna forma previsible el espacio histórico e inevitable, en cierto modo, el decurso del proceso que le es propio; que para el fundador de la fenomenología lo delimitado por ese *Faktum*, y que tiene su gran epítome en el discurso filosófico que surge en Grecia, no era más, aunque ya es mucho, que un conjunto de ideas regulativas que marcan el sentido de la Verdad, el Bien, la Justicia o la Belleza y, con ello, sirven de orientación para alcanzar una comunidad presidida por una vida racional. Entendida en esta clave puramente kantiana, el sentido de la teleología podía decepcionarse. Que ello sucediera o no estaba en nuestras manos. El futuro estaba completamente abierto¹⁸.

¹⁸ Una prueba clara de esa posibilidad de decepción del sentido eran la Primera Guerra Mundial o los acontecimientos que estaban sucediendo en Alemania en los años 30 mientras el propio Husserl escribía *La crisis de las ciencias europeas*. Cf. DÍAZ ÁLVAREZ, 2003, 295-398. La mayoría de los intérpretes más sabios y autorizados se mueven también en esta línea kantiana. Ciñéndonos al ámbito latinoamericano, cf., entre otros, GARCÍA-BARO, 1997, 49-50; IRIBARNE, 2007, 189- 226; PÉREZ QUINTANA, 2011, 55-78; o SAN MARTÍN, 2007, 183-217. Morujao toma cierta distancia con esa tesis en su esclarecedor libro *Crise e responsabilidade*, MORUJAO, 2013. Si no lo he leído mal, Agustín Serrano de Haro asume de entrada esa idea en su magnífico artículo dedicado a los ensayos sobre renovación (SERRANO DE HARO, 2011, 9-22). Sin embargo, y por paradójico que parezca, el desarrollo de lo que él califica en este escrito como “dos zonas de oscuridad”, y que tienen que ver, entre otras cosas, con la excesiva potencia de la teleología y racionalidad husserliana para afrontar el problema del “exceso de mal y la revelación imprevista del bien”, creo que no deja de apuntar, a pesar de las apariencias en contra, en una dirección que no dista mucho de algunas de las ideas críticas que sostendré dentro de un momento con respecto a la filosofía de la historia de Husserl.

Sin embargo, hoy no estoy tan seguro de que eso sea del todo así y más bien tiendo a pensar que la teleología de la razón, la intencionalidad teológica que preside la historia de la Verdad, del Bien, de la Justicia y de la Belleza son bastante más potentes que un conjunto de meras ideas regulativas. La tesis es, lo reconozco, muy discutible y hay textos husserlianos que parecen indicar otra cosa, pero cada vez estoy más de acuerdo con el neopragmatista norteamericano Richard Rorty cuando afirma, en una brillante y provocativa conferencia dedicada a honrar *La crisis de las ciencias europeas*, que:

Husserl y Carnap compartían la esperanza platónica tradicional de ascender hasta un punto de vista desde el que pudieran verse las interconexiones entre todo. Para ambos, el objetivo de la filosofía es un esquema formal en el que poder situar todo ámbito de la cultura. Ambos son filósofos de lo que Hilary Putnam ha denominado 'la perspectiva del ojo de Dios'. El término de Heidegger para semejantes intentos de una captación de tipo divino del ámbito de la posibilidad, intentos por disponer de una casilla preparada para todo acontecimiento que pueda tener lugar, es 'lo matemático'. Heidegger define *to mathémata* como 'aquel "acerca de" cosas que en realidad ya conocemos'. La búsqueda de lo matemático era para Heidegger el vínculo oculto entre la fenomenología husserliana, el positivismo carnapiano y la tradición objetivista (Rorty, 1993, 27-28).

Y en efecto, me parece que el *telos* presente en la estructura misma del aparecer es más cerrado de lo que aparenta, y determina en Husserl, de alguna manera, todas las posibilidades esenciales de la Verdad, el Bien, la Justicia y la Belleza. Si toda *Urstiftung* debe ser reactivada para saber que estamos realmente en la evidencia o sentido originario de todo aquello que aparece históricamente con verdad, quiere decirse que toda fundación originaria, incluso para proyectarse como idea regulativa, debe contener en el origen los mojonos esenciales del resultado final. El autor de *Ideas* lo llamará *Endstiftung* en tanto que plenificación del *telos* primigenio. Pero si esto es así, la *Urstiftung* agota en algún sentido todas las posibilidades verdaderamente importantes que se puedan desarrollar a futuro. Es decir, de alguna manera, el futuro estaría contenido en el pasado en algunos de sus aspectos esenciales e irrenunciables, aunque no en todos, desde luego. La propia estructura intencional del *Faktum* histórico así lo exigiría. En este sentido, podríamos decir que la historia intencional husserliana curiosamente descarta de alguna forma aquello que de modo genérico suele atribuirse a la historia y la hace bastante enojosa para un buen puñado de filósofos, descarta, lo contingente en su sentido más radical. La historicidad lo es siempre en Husserl de la verdad, de lo que se nos da bajo el signo de lo

infinito y lo intemporal. No hay pues lugar, paradójicamente, para el azar, lo irracional o el acontecimiento verdaderamente tal, es decir, para lo inesperado que suponga un verdadero *novum*. Por eso el proyecto fenomenológico se revisa en Husserl del carácter de *strenge Wissenschaft*, de fundamento absoluto y no hay ninguna incompatibilidad entre fundamento e historia. Al contrario, la historia, cuando lo es verdaderamente tal es historia del fundamento, historia de la verdad, de lo intemporal¹⁹.

En suma, la teleología husserliana no será tan potente como la hegeliana, pero cuando menos creo que habría que reconocer que es más que una mera idea regulativa en la interpretación más usual que se le da a esta tesis. La fuerza de la vida intencional atravesada por la razón y la verdad parecen estar de algún modo destinadas a imponerse en el largo plazo en un despliegue infinito. Una relectura de la sección IV de las *Ideas*²⁰, la que lleva el significativo título de "Razón y realidad", creo que muestra que todo desvío de la verdad es para Husserl eso mismo, un desvío, una anomalía que tiene siempre un carácter solucionable que terminará de alguna forma por triunfar. Expresado de otra forma, la vida racional, el *telos* que le es propio, empuja y pugna por aparecer y realizarse, por pasar de ser algo puramente pasivo a ser parte de la vida activa. Me parece que bastantes textos de *La filosofía como ciencia estricta*, el "Epílogo a las *Ideas*" o *La crisis de las ciencias europeas*, por citar sólo algunos escritos de diferentes épocas, podrían avalar esta tesis, no digamos ya una porción amplia de sus 10 volúmenes de cartas editadas por el infatigable Karl Schuhmann en los *Husserliana Dokumente*²¹. Por lo demás, y si esto es así, es verdad que en Husserl no habría propiamente una astucia de la razón. Está no escribe recto con renglones torcidos, más bien es noble y heroica, pero igualmente parece estar destinada de alguna forma a cumplir su rendimiento intencional.

Termino ya. Los mejores intérpretes de Husserl han visto con gran agudeza que la motivación última de su filosofía es de carácter moral, ético-política. El conocimiento, la objetividad, la verdad se correlacionan estrictamente con la vida esclarecida, con la aspiración de llevar una existencia regida por la absoluta autorresponsabilidad. Dicho de otra manera, la vida en la verdad es la vida

¹⁹ Cf. KLEIN, 1940.

²⁰ HUSSERL, 2013, 393-464.

²¹ Con respecto al espíritu general presente en los 10 volúmenes de correspondencia, cf., WETZ, 195, 109-146.

moral por excelencia, y sólo con el fundamento que ella nos proporciona podemos superar la crisis, el sinsentido en el que está instalada la humanidad, alcanzar acuerdos sólidos y permanentes sobre aquellas cosas en que nos jugamos de veras la existencia. Por eso, si la posibilidad real del fundamento fuera una quimera, para Husserl y los de su estirpe todo sería arbitrario, no podríamos distinguir la verdad del error, el bien del mal, lo justo de lo injusto. En definitiva, y traduciendo esta tesis a asuntos morales más concretos, si la fundamentación racional no fuera posible ¿por qué preferir una sociedad en la que se respeten los derechos humanos a otra que los conculca sin más, cómo distinguir al verdugo de la víctima? Desde esta perspectiva, la “grandeza” de la idea de fundamento reside para sus partidarios en que sólo a partir de él resultaría factible llevar una vida verdaderamente humana. Sin fundamento no hay salvación posible; o fundamento o barbarie²².

Ahora bien, todos sabemos que una gran parte de la filosofía del pasado y del presente siglo, y por distintas razones, ha ido abandonando paulatinamente la tesis fundacionalista, al menos en la versión tan fuerte que programáticamente mantuvo Husserl durante toda su vida. En la *koiné* pragmatico-hermenéutica en la que, para bien o para mal, cada vez estamos más inmersos, el fundacionalismo husserliano cotiza a la baja. Hoy resulta muy difícil mantener que una filosofía, tanto en los ámbitos teórico como práctico —no digamos ya el estético—, se ha encaminado por el recto y seguro camino de la ciencia, que hay algo así como un verdadero progreso en positivo de algún tipo de tesis filosófica que confiera a su verdad el estatus de la eternidad. Dada esta situación, y viendo que Husserl corre el riesgo de volverse un pensador poco interesante, extemporáneo o inactual, algunas recientes interpretaciones de su obra, por ejemplo, la de Dan Zahavi, han intentado rebajar o aligerar el fundacionalismo husserliano²³. En mi opinión, y siendo tal interpretación posible, le hacen un flaco servicio. Precisamente porque estamos en tiempos proclives a la pluralidad, la historicidad y la contingencia, no deberíamos tratar de “afeitar” los punzantes cuernos de la fenomenología husserliana para intentar hacerla más

²² Un viejo libro de Kolakowski, *Husserl and the Search for Certitude*, libro que contiene, es verdad, compresiones deficientes y erróneas de aspectos importantes del edificio fenomenológico, captura sin embargo muy bien ese sentido filosófico-vital, ético-político, del proyecto fundacionalista husserliano. Cf. KOLAKOWSKI, 1975. He retratado mi alejamiento del fundacionalismo husserliano en DÍAZ ÁLVAREZ, 2011, 34-37.

²³ Cf. ZAHAVI, 2003, 66-67.

atractiva a la sensibilidad presente. Su fuerza e interés residen hoy, justamente, en su, llamémosla así, inactualidad. Frente a las voces crecientes, entre las que tiendo cada vez más a incluirme, que proclaman las “miserias” o la implausibilidad del fundamento, no está demás revisar con atención lo que el viejo profesor nos decía sobre su grandeza en tiempos realmente sombríos. Pero para ello necesitamos oír un Husserl no urbanizado, un Husserl fundacionalista.

BIBLIOGRAFÍA

- BERNET, R. (1997). “Edmund Husserl”. En CRITCHLEY S., SCHROEDER W. (Eds.). *A Companion to Continental Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 198-207.
- DE ARMAS MAGAÑA, D. (2011). “Por el sendero más oscuro. Notas sobre la fenomenología genética de Husserl”. En *Laguna*, N° 28, pp. 79-99.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. (2003). *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*. Madrid: UNED Ediciones.
- (2011). “¿Es Husserl un fundacionalista? Algunas reflexiones con motivo de un fragmento de *La crisis de las ciencias europeas*”. En *Laguna*, N° 28, pp. 23-37.
- GARCÍA-BARÓ, M. (1997). *Husserl (1859-1938)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- GURWITSCH, A. (1957). “The last Work of Edmund Husserl”. En GURWITSCH, A. (1966). *Studies in Phenomenology and Psychology*. Evanston: Northwestern University Press, pp. 397-447.
- HUSSERL, E. (1959). *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil. *Theorie der Phänomenologischen Reduktion*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1976). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1913). *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*. Libro Primero. México: Fondo de Cultura Económica.
- IRIBARNE, J. (1987). *La intersubjetividad en Husserl*. Buenos Aires: Carlos Lohle.
- (2002). *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- (2007). *De la ética a la Metafísica*. Bogotá: San Pablo.
- (2012). *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*. Morelia: Jitanjáfora.
- JONAS, H. (1993). *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KLEIN, J. (1940). “Phenomenology and the History of Science”. En Farber, M. (Ed.). (1940). *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 143-163.
- KOLAKOWSKI, L. (1966). “The Epistemology of Striptease”. En KOLAKOWSKI, L. (2004). *The Two Eyes of Spinoza and Other Essays on Philosophers*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press.
- (1975). *Husserl and the Search for Certitude*. New Haven: Yale University Press. Trad. al español de Adolfo MURGUÍA ZURIARRAIN, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Madrid: Alianza Editorial, 1977.
- LANDGREBE, L. (1974). “A Meditation on Husserl's Statement: ‘History is the grand fact of absolute Being’”. En *Southwestern Journal of Philosophy*, 5, pp. 111-125.
- (1976). “Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte”. En *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 3, 17-47.

- LÓPEZ SÁENZ, M. C. (2012). "Sédimentation du sens et Tradition (Überlieferung). Phénoménologie et herméneutique philosophique". En *Hermeneia. Journal of Hermeneutics, Arts, Theory and Criticism*, N° 12, pp. 39-62.
- MAYER, V. (2009). *Edmund Husserl*. München: Verlag C. H. Beck.
- MÖCKEL, Ch. (1997). *Einführung in die transzendente Phänomenologie*. München: W. Fink.
- MOHANTY, J. (1978). "Consciousness and Existence: Remarks on the Relation Between Husserl and Heidegger". En Mohanty, J. (1985). *The Possibility of Transcendental Philosophy*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, pp. 155-165.
- MORUJAO, C. (2013). *Crise e responsabilidade. Husserl, Heidegger e a fenomenologia*. Moinho Velho: Editorial Aster.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1941). "Apuntes sobre el pensamiento su teurgia y su demiurgia". En Ortega y Gasset, J. (2006). *Obras Completas*. Tomo VI (1941-1955). Madrid: Taurus, pp. 3-29.
- PÉREZ QUINTANA, A. (2011). "Pensar el sentido, la teleología, las normas. La filosofía y su función rectora de la humanidad según Husserl". En *Laguna*, N° 28, pp. 55-78.
- RODRIGUEZ, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Técnos.
- RORTY, R. (1989). "La filosofía como ciencia, como metáfora y como política". En RORTY, R. (1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Escritos filosóficos 2. Barcelona: Paidós, pp. 25-47.
- SAN MARTÍN, J. (1986). *La estructura del método fenomenológico*. UNED Ediciones: Madrid.
- (2007). *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*. Madrid: Biblioteca Nueva-Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- SERRANO DE HARO, A. (2011). "Husserl y el sentido de la historia a la altura de 1923". En *Laguna*, N° 28, pp. 9-22.
- STRÖKER, E. (1984). "Husserl's Transcendental Phenomenology and History". CHO, K. K. (Ed.) (1984). *Philosophy and Science in Phenomenological Perspective*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- WALTON, R. (1993). "Husserl y el horizonte de la historia". En WALTON, R. (1993). *Husserl. Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Buenos Aires: Editorial Almagesto.
- WETZ, F. J. (1995). *Edmund Husserl*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- ZAHAVI, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Standfors University Press.