

**LA TEMPORALIDAD DE LA HISTORIA EN LA FENOMENOLOGÍA
DE EDMUND HUSSERL: HACIA UNA COMPRENSIÓN
DE LA FUNCIÓN DE LA REINSTITUCIÓN**

**THE TEMPORALITY OF HISTORY IN EDMUND HUSSERL'S
PHENOMENOLOGY: TOWARDS A CLARIFICATION
OF THE ROLE OF REINSTITUTION**

Micaela Szeftel

Universidad de Buenos Aires /CONICET/CEF, Argentina
micaelaszeftel@gmail.com

Resumen: En el marco de la fenomenología generativa presentada por Edmund Husserl, se considera que el carácter histórico de una comunidad tradicionalizada proviene del movimiento de institución, sedimentación, reinstitución y transformación de un sentido. El objetivo de este trabajo es estudiar el papel que cumple la reinstitución [*Nachstiftung*] dentro del "a priori estructural de la historia" y elucidar en qué radica su necesidad dentro de la constitución de una tradición. Para comprender las características particulares de la reinstitución se propone trazar un paralelo entre ésta y la rememoración, en tanto momento de la temporalidad egológica. Como conclusión se mostrará que la reactivación que conduce a una mera comprensión no asegura la continuidad de una tradición. Sólo la adopción pasiva y la efectua-ción teleológica garantizan la durabilidad de una comunidad tradicionalizada.

Abstract: In the context of the generative phenomenology introduced by Edmund Husserl, it is considered that the historic nature of a traditionalized community can be traced in the movement of establishment, sedimentation, reestablishment and transformation of an original meaning. The main goal of this paper is to study the role the reestablishment [*Nachstiftung*] plays within the "structural a priori of history" and to elucidate where that necessity lies in concerning the constitution of a community. In order to clarify the fundamental characteristics of the reestablishment, I attempt to draw a parallel between reestablishment and recollection as a moment of the egologic temporality. As a conclusion, it will be shown that a reactivation that amounts to a mere comprehension does not ensure the continuity of a tradition. Only the passive adoption and the teleological accomplishment given for the reestablishment guarantee the durability of a traditionalized community.

Palabras clave: Husserl | Historia | Tradición | Reinstitución

Key Words: Husserl | History | Tradition | Reestablishment

1. INTRODUCCIÓN

El tema de este trabajo es la presentación husserliana del devenir histórico en tanto devenir temporal de una comunidad. Mientras que a los individuos les corresponde en un principio un tiempo individual subjetivo, a las comunidades históricas y científicas, en tanto subjetividades de orden superior les cabe una temporalidad compartida y, por lo tanto, objetiva. Nuestro punto de partida para el examen de la historia es la comparación estructural entre ambos niveles temporales y los elementos que los componen. Particularmente, se planteará un paralelo entre la rememoración como acto del sujeto individual y la reinstitución como acto de la comunidad intersubjetiva, evaluando las particularidades y el alcance de tal paralelo. Ambos actos, como veremos, implican el “despertar” de un contenido que pertenece al flujo temporal, aunque de modo pasivo. En suma, el objetivo de este artículo es esclarecer el papel que cumple la reinstitución [*Nachstiftung*] dentro del “a priori estructural de la historia” de una comunidad (Hua VI, 380). A la luz de este análisis, intentaremos elucidar en qué radica la necesidad de la reinstitución dentro de la constitución de una tradición durable.

2. LOS ANÁLISIS SOBRE LA HISTORIA Y EL SENTIDO DE LA CIENCIA HISTÓRICA

2.1. Fenomenología genética y fenomenología generativa

La elucidación de la estructura de la historia se enmarca en los análisis correspondientes a la fenomenología genética, cuya inauguración puede rastrear-se en el año 1917, año del cual datan los manuscritos de Bernau. Hasta entonces, Husserl había desarrollado sus investigaciones fenomenológicas desde una perspectiva exclusivamente estática, la cual tiene como punto de partida los objetos ya constituidos y dados a un sujeto adulto. De este modo, la estructura ontológica es tomada como un hilo conductor [*Leitfaden*] con el fin de dar con las operaciones subjetivas que se encuentran a la base de su constitución y de especificar las variadas posibilidades de plenificación. Entonces, mientras que en el lado noemático nos encontramos con objetos ya acabados o devenidos, el lado noético muestra un polo vacío, fijo y siempre idéntico que efectúa actos de aprehensión. En cambio, la fenomenología genética investiga la cadena de adquisiciones que están a la base de los actos constituyentes descritos por la

fenomenología estática. Así, la investigación parte de lo descubierto por ésta y se remonta retrospectivamente a la génesis de cada constitución de sentido. Husserl se refiere pues al "doble rostro de la fenomenología" [*das Doppelgesicht der Phänomenologie*] (Hua XV, 617), sugiriendo que no se trata de un reemplazo de un método por otro sino de una complementariedad¹. De hecho, afirma, "lo fundamentante [*das Fundierende*] debe ser experimentado [*erfahren sein*] en el mundo acabado, para que lo fundamentado [*das Fundierte*] pueda ser experimentado" (*Id.*, 616). Este operar vale tanto para el examen del mundo como para el de la conciencia. Pues, no se trata sólo de examinar las formaciones que preceden la constitución de un objeto actual sino también la historia de la auto-constitución de la vida trascendental. La fenomenología genética pone el acento, entonces, en el carácter temporal del sujeto, pues remite a las experiencias pasadas, a cómo éstas se conservaron en la conciencia y a la manera en que la conciencia anticipa una experiencia futura mediante la transferencia de sentido de una experiencia previa semejante. Por eso, en el marco de la fenomenología genética lo fundamental es destacar el nexo que existe entre lo motivante y lo motivado.

Ahora bien, dentro del ámbito de problemas que aborda el método genético se encuentran aquellos que atañen a la vida de la subjetividad trascendental personal y aquellos que se enfocan en la subjetividad no-egológica, es decir, en la intersubjetividad trascendental. Los primeros son llamados estrictamente genéticos y conciernen a la temporalización de la vida individual, delimitada por el nacimiento y la muerte. Por otra parte, de los problemas relativos a la intersubjetividad trascendental se ocupa la fenomenología generativa. Ésta amplía el campo de investigación establecido por los estudios genéticos y se ocupa de los fenómenos relacionados con la comunidad intersubjetiva, es decir, de aquellos productos culturales constituidos por una comunidad a lo largo de las genera-

¹ Si la conciencia egológica encerraba ya desde los comienzos un desarrollo histórico propio o no es un debate que permanece abierto. En este trabajo se adopta el enfoque consistente en suponer que los estudios genéticos y generativos son una profundización de los análisis fenomenológicos estáticos, pero, al margen de algunas menciones en *Ideas I*, su importancia no había sido advertida por Husserl en toda su complejidad. En su libro introductorio a la fenomenología husserliana, Bernet, Kern y Marbach sugieren incluso que las menciones hechas a la temática antes de la década del veinte poseían sólo un carácter psicológico pero no constitutivo (Bernet, Kern, Marbach 1999, 198 y ss., 263). Por otra parte, Ludwig Landgrebe asegura la necesaria comunicación entre fenomenología e historicidad: "Todo aquello que se nos presenta como unidad objetiva tematizable, como objeto de una experiencia externa o interna (...) es una unidad que se construyó en la efectuación constituyente de la conciencia intencional fluyente. Tiene en tal efectuación su origen, y la contemplación fenomenológica de este origen es asimismo el descubrimiento de la conciencia en su historicidad" (Landgrebe 1949, 28).

ciones. Así, la relación entre lo motivante y lo motivado se traduce, en el marco de la fenomenología generativa, en la relación de un sujeto o comunidad con la tradición intersubjetiva que lo precede y lo envuelve. Husserl escribe: "Cada vivencia, cada acto también cada acto de conocimiento y correlativamente cada conocimiento (lo representado) está motivado, tiene entonces su tradición" (Hua XXIX, 343). Así el concepto de "tradición" se extiende desde el marco estrictamente individual de las habitualidades del ego a las habitualidades de una comunidad.

El primer grupo de problemas es tema principalmente de *Ideas II*, texto en el cual Husserl describe el yo como un sustrato de habitualidades y el mundo como una tipicidad general. El tema de este trabajo se sitúa dentro del segundo grupo de problemas, el cual atañe a la constitución de una comunidad. La naturaleza del vínculo entre estas dos esferas de la fenomenología es tema de debate. Roberto Walton resalta que "los problemas generativos no pueden ser entendidos como pertenecientes a una dimensión superior que presupone las dimensiones inferiores sino que la cuestión se presenta de manera inversa; por ejemplo, la temporalidad o historicidad generativamente formada es presupuesta por la autotemporalización" (Walton, 2005, 274). Anthony Steinbock aborda esta cuestión en *Home and Beyond* y allí sostiene que el movimiento de la fenomenología genética a la generativa es un movimiento de concretización y que, en la medida en que Husserl caracteriza la temporalización genética como una historicidad abstracta, tuvo que haberse situado ya en el nivel generativo. Por lo tanto, concluye que existe una doble direccionalidad entre ambos niveles, esto es, la temporalización de la historia supone tanto la auto-temporalización del sujeto como ésta la historia (266).

2.2. La ciencia histórica

La consideración sobre la historia que emprende Husserl posee características que deben ser especificadas, pues el sentido que ella tiene, aclara, "no es el de las consideraciones históricas en sentido habitual" (Hua VI, 71)². El sentido habitual al que se refiere es el de la historiografía o, como a menudo también la llama, la historia externa. Ésta se define por su intento de describir la historia

² Se dispone de traducción española parcial y siempre que se adopte tal traducción se pondrá la referencia a pie de página. Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo, 2008, 113.

como una sucesión de hechos independientes de las operaciones subjetivas. Por el contrario, sostiene Husserl en el §15 de la *Krisis*, la historia interna

intenta comprender la *unidad* que gobierna en toda posición histórica de metas, en el uno contra otro [*Gegeneinander*] y en el uno con otro [*Miteinander*] de sus transformaciones, y contemplar finalmente, en una crítica permanente que tiene continuamente a la vista sólo el nexa histórico conjunto como nexa personal, la tarea histórica que podemos convalidar como la única que nos es personalmente propia (71-72)³.

La ciencia histórica posee asimismo un carácter trascendental. Implica poner entre paréntesis la actitud natural atada a la tradición como algo comprensible de suyo y significa, en las palabras de Eugen Fink, “el *fin* del encarcelamiento [*Befangenheit*] en la historia del mundo, significa el acogimiento [*Hereinnahme*] de ésta en la *historicidad intermonádica* constituyente” (Hua Dok II/1, 142). Igualmente, señala Walton, “el darse previo del mundo y el yo-hombre en la actitud natural no deja de servir de guía para la explicitación trascendental” (Walton 2011, 165). Por lo tanto, no debemos olvidar que la consideración trascendental de la historia explicita la estructura *a priori* de la historia pero en tanto ella está presente como *factum* en la experiencia. En este sentido,

sólo el desvelamiento de la estructura esencialmente general que se halla en nuestro presente histórico como tal y entonces en cada presente pasado o futuro y, en total, sólo el desvelamiento del tiempo histórico concreto en el cual vivimos, en el cual vive nuestra humanidad total con respecto a su estructura esencialmente general— sólo este desvelamiento puede hacer posible una historia [*Historie*] que realmente comprenda [*verstehende*], con evidencia y en un sentido propiamente científico (Hua VI, 380).

La ciencia histórica tiene como tarea fundamental la de remontarse al origen de una formación determinada que se presenta en el mundo de la vida como ya dada o devenida. Es decir, la historia se vale principalmente del método genético, pues a partir de las formas conocidas formula una pregunta retrospectiva [*Rückfrage*] que la conduce hacia los comienzos originarios de tales formas. Ante la crítica del historicismo, que considera superfluo rastrear el sentido de los problemas epistemológicos en su origen histórico, Husserl responde que todo hecho cultural es comprendido necesariamente, aunque de modo implícito, como histórico. Pues, asegura el filósofo alemán, todo hecho cultural

³ Trad. esp.: Husserl 2008, 113. Traducción modificada.

independientemente de su nivel (desde las costumbres de una comunidad, hasta el acervo científico de saber), es “co-consciente” [„mitbewusst”] en la experiencia como algo construido a partir de una actividad humana previa (Cf. *Id.* 379). Por lo tanto, en tanto se presenta como esencialmente histórico, “el presente cultural, entendido como un todo, ‘implica’ el todo del pasado cultural en una generalidad indeterminada pero estructuralmente determinada” (*Ibid.*). El sentido histórico del presente no es, empero, un sentido aprendido, como un saber temático que fue adquirido en un momento y que luego pasó a formar parte de un trasfondo que permanece implícito. Según el filósofo, “siempre sabemos ya de nuestro mundo presente y que vivimos en él, que está siempre rodeado por un horizonte abierto infinito de actualidades desconocidas” (*Id.* 382). Por este motivo, Husserl asegura la existencia de un *a priori* estructural de la historia que se explicita en el plano de las vivencias fácticas como un saber universal del horizonte histórico. Esta consideración acaba con la segunda crítica del historicismo que tiene como objetivo cuestionar la validez de la postulación de tal *a priori* partiendo de un supuesto relativismo respecto de las apercepciones del mundo histórico en cada pueblo. Sobre esto Husserl señala que la historia factual [*Tatsachenhistorie*], la cual muestra y determina los hechos pasados y cómo estos ocurrieron, presupone la historia [*Geschichte*] como la fuente del preguntar histórico y del sentido temporal de la historia. Por lo tanto, la ciencia histórica [*Historie*] tal como la entiende Husserl debe explicitar la historia [*Geschichte*] en tanto estructura esencial e invariable del devenir histórico.

2.3. Los niveles de la historia: protohistoria, historicidad primera e historicidad segunda

En la protohistoria [*Urhistorie*], como suelo para el desarrollo de las historias efectivas, se establecen nexos intersubjetivos limitados a la esfera de la propiedad y de la familiaridad. En esta instancia no hay una genuina constitución del otro sino relaciones de tipo instintivo y simbiótico reguladas por las necesidades y la satisfacción de estas necesidades y, en consecuencia, se trata todavía de relaciones protointersubjetivas. Del mismo modo, si nos referimos a la historicidad individual, en la etapa de la primera infancia, el niño se vincula con los adultos mediante sentimientos de placer y displacer y la experiencia que posee no permite todavía captar el sentido del mundo que lo rodea. Más

precisamente, los niños “tienen de manera consciente algo del mundo circundante (...) pero todavía no tienen el mundo plenamente conectado con un ‘todos nosotros’ [,*wir allen*’], con la humanidad” (Hua XV, 178). Al carecer de un fundamento intersubjetivo, el mundo circundante del niño carece de objetividad. Por ese motivo Husserl escribe:

El yo antes de este despertar, el pre-yo, que aún no está vivo, ya tiene empero un mundo a su modo, en el pre-modo, su mundo inactual, “en” el cual no está vivo, para el cual no está despierto. El pre-yo es afectado, recibe *hýle* como primer cumplimiento [*als erste Fülle*], como primera participación en el mundo del estar despierto, de los yo sujetos vivos, que ya están el uno con el otro en una conexión viva, de manera que con ellos entra en una primera conexión de nacimiento: tiene padres, y éstos están en una comunidad total [*Allgemeinschaft*] de yoes despiertos en la temporalidad total [*Allzeitlichkeit*] histórica, a la cual pertenecen. Los vivos despiertan a los no-vivos (Hua XV, 604).

En la crianza y la educación del niño por parte de los padres operan sentidos que provienen de generaciones pasadas y “en el proceso de efectuación de la empatía como experiencia de otros y de mi experiencia bajo otros conozco desde el principio experiencias extrañas reales y posibles como en un modo de presentificación, que tiene validez de ser, y de modificación con respecto a mi experiencia primordial original” (*Id.*, 171). Yo me percato de tradiciones vivientes que exceden la esfera del presente y me sé fácticamente en la corriente unitaria de la historicidad, en la cual el presente es el presente de un pasado histórico y de un futuro histórico (Cf. Hua VI, 256). La esfera del hogar, ordenada de acuerdo a las tradiciones acuñadas por los antepasados y transmitidas por los adultos, es además un conglomerado de necesidades inmediatas e intereses prácticos. Por ello, Husserl sostiene que el niño desarrolla ya desde el ámbito familiar actividades orientadas a fines y por lo tanto se relaciona con los objetos de tipo práctico no sólo como objetos que satisfacen una necesidad cotidiana inmediata sino que también aprende que tales objetos son productos de un devenir histórico y un desarrollo teleológico. De este modo, el niño experimenta “curiosidad, interés por lo que ha llegado a ser [*das Gewordene*], interés por el ‘por qué esto es así’. La pregunta del por qué es la pregunta originaria por la ‘historia’” (Hua XV, 420). En suma, en la medida en que cada hombre obtiene una conciencia de mundo y es un yo-sujeto, “es para sí una persona en la interminable conexión generativa abierta, en el encadenamiento y la ramificación de las generaciones” (*Id.*, 178). Más aun, asegura Husserl, “es impensable un mundo y unos hombres sin nacimiento y muerte” (*Id.*, 171-172).

De acuerdo con estos análisis, Husserl define la historia como el “movimiento vital de la co-existencia y la interconexión de la formación de sentido original y de la sedimentación de sentido” (Hua VI, 380). Este movimiento, como recién vimos, se encuentra ya presente en las formaciones protogenerativas, donde aparece en germen la constitución horizóntica del mundo. Sin embargo, la historia recién adquiere un carácter concreto en las comunidades históricas efectivas, en la medida en que éstas se constituyen como subjetividades nuevas de orden superior y se ordenan de acuerdo a la persecución de metas perdurables. En este tránsito se modifican tanto los aspectos noéticos como noemáticos de la relación constituyente. La sociedad simbiótica propia de la familia se sustenta en relaciones de tipo instintivo y pasivo con el otro presente o pasado, ella no se constituye como una unidad. Husserl compara estos vínculos con “un atraer oscuro” [‘*ein dunkles Hingezogen*’] (Hua XIII, 107). En contraposición, las sociedades de metas suponen un acuerdo activo entre sus miembros en torno a una “meta querida por todos, a la que se aspira ‘comunitariamente’” de tal modo que esta “asociación deviene una especie de sujeto de voluntad y el miembro de la asociación no está encomendado o no trabaja bajo orden sino por sí mismo, pero no como mera persona privada sino como miembro de acuerdo con el espíritu de la asociación” (*Id.* 108). Si bien Husserl vincula el concepto de “comunidad” [*Gemeinschaft*] al de un “acuerdo” se debe precisar que no se trata de una mera coincidencia de voluntades. Una comunidad no implica la “igualdad [*Gleichheit*] de modos o formas de acciones personales, de maneras de pensar, opiniones o funciones científicas sino que en la comunidad se encuentran personas que están a este respecto en la unidad de un nexo de eficacia espiritual” (Hua XIV, 183). Entonces, recién cuando se establecen metas perdurables que se sobreponen a la caducidad de las generaciones puede hablarse de una auténtica subjetividad comunitaria que es análoga a la subjetividad yoica. En un texto del otoño de 1922, Husserl presenta esta analogía con total claridad afirmando que “a la conciencia individual corresponde una conciencia comunitaria y a los actos individuales, los actos de la comunidad” (*Id.* 218). Concluye, de este modo, que “la subjetividad comunitaria es una subjetividad de múltiples cabezas, es la forma de los *ego-alteri*. Todo ego comunalizado no sólo tiene su conciencia, sino que la tiene como teniendo una visión interior de los otros, como vinculándose con ellos a una conexión universal de conciencia” (*Ibid.*). Correlativamente a la constitución de un nuevo tipo

de subjetividad, emerge también un nuevo mundo y nuevos sentidos constituidos por medio de los actos efectuados por la comunidad. El polo objetivo de los actos sociales y de los intereses que éstos suponen son los productos culturales, artísticos, técnicos y científicos que conforman el mundo circundante, es decir, el mundo de la vida. El mundo de la vida, afirma Husserl:

es naturalmente pre-dado a todos nosotros, como personas en el horizonte de nuestra co-humanidad, por lo tanto en cada conexión actual con otros, como "el mundo, el [mundo] en común. Pues, este es (...) el suelo permanente de validez, una fuente de lo que se da por sentado, fija, a disposición, que nosotros como seres humanos prácticos o como científicos asumimos sin más (Hua VI, 124)⁴.

Ahora debemos diferenciar tres sentidos de tradición que operan, empero, simultáneamente: la tradición individual, la familiar y la comunitaria. La primera consiste en el estilo que adopta un sujeto como sedimentación de los actos constituyentes originarios que él mismo ha realizado y que motiva las aprehensiones futuras, mediante una transferencia analogizante. Por el contrario, el examen de la historia conduce a considerar la transmisión de sentido ya no como un fenómeno que se produce dentro del propio curso de vivencias, sino como adopción por la propia subjetividad de los sentidos que no han sido constituidos por ella. La diferencia esencial que existe entre la tradición familiar y la tradición comunitaria es la estructura del movimiento de transmisión. En el primer caso, tal transmisión se da gracias al encadenamiento de las generaciones y a la posibilidad de que las generaciones más antiguas eduquen a las más jóvenes de acuerdo con una tradición familiar. En el segundo caso, en cambio, los portadores de validez no están ligados necesariamente a una antecendencia sino que adquieren su función en virtud de relaciones intencionales activas con los otros hombres que trazan la frontera entre lo propio y lo extraño y determinan la cercanía o lejanía respecto de una comunidad. Ahora bien, para Husserl, es necesario realizar una distinción entre dos tipos de comunidades. En un nivel inferior, se sitúan aquellas que están ligadas a una sociedad y un territorio concretos. A estas características responden el pueblo [*Volk*] o la nación [*Nation*]. En este estadio se constituye la historicidad primera, como horizonte de temporalidad que comprende los actos sociales. A esta generatividad de orden espiritual se encuentra asociada la historia efectiva, la cual implica la formación de

⁴ Trad. esp.: Husserl 2008, 163-164.

sistemas culturales que exceden la generatividad determinada por el mundo familiar. Se trata de sistemas finitos, es decir, de aquellas comunidades que se establecen sobre un territorio limitado y cuentan con un número determinado o idealmente determinable (aunque extendible) de integrantes. Los actos sociales se desarrollan en torno a objetos prácticos perecederos que se deterioran y solo pueden reiterarse como iguales o semejantes. Por el contrario, en la historicidad segunda, vinculada con la ciencia y la filosofía y con sus respectivas comunidades, se manifiestan objetos incorruptibles, es decir, objetos ideales. Inherente a la esencia de la ciencia es que

sus funcionarios mantienen en constante afirmación, es decir, tienen la certeza personal, de que todo lo que ponen en afirmaciones científicas ha sido dicho de “una vez y para siempre” [„ein für allemal“], de que “permanece fijo” [„feststeht“], para ser siempre idénticamente repetible con evidencia y utilizable para futuras metas teóricas y prácticas —como indudablemente reactivable con identidad el sentido auténtico (Hua XXIX, 373).

La historicidad segunda supone para Husserl una reestructuración de la existencia humana por medio de la ciencia y por medio de la perspectiva teórica (Cf. *Id.* 41). En este sentido, asegura Husserl, “el hombre que así reflexivamente se coloca sobre la humanidad, los pueblos, los mundos míticamente apercebidos y que descubre ‘lo objetivo’, el mundo real puro, ha descubierto (...) una existencia nueva” (*Id.* 45-46). Con todo, este hombre puede ser cualquier hombre pues el reflexionar teórico alcanza a todos los sujetos racionales.

3. EL TIEMPO HISTÓRICO: SU CONSTITUCIÓN Y SU ESTRUCTURA

3.1. Modificación intencional de la empatía: la empatía histórica.

Debemos tener en cuenta que las subjetividades de orden superior suponen la relación entre los distintos “yoes” particulares y, por lo tanto, es preciso evaluar qué tipo de intersubjetividad está a la base. En el caso de la fenomenología generativa debemos referirnos a un tipo de empatía mediata, pues aquellos sujetos y mundos extraños que son intencionados no se encuentran presentes y no pueden ser intuitos. Siguiendo las indicaciones de Eugen Fink en la VI Meditación cartesiana, la empatía mediata puede ser pensada como una modificación intencional del modo originario de la experiencia del otro presentado en la

V Meditación cartesiana. Allí, la empatía tiene como punto de partida la percepción del cuerpo del otro que indica un curso de vivencias extraño que, si bien no puede ser plenificado intuitivamente (pues es imposible alcanzar el flujo de una conciencia extraña), sí puede serlo mediante una presentificación empaticante que Husserl vincula a la fantasía bajo el modo del "como si". Veamos entonces algunas características de los análisis de la intersubjetividad generativa para luego enfocarnos particularmente en qué significa esto para la constitución de un tiempo compartido, trascendente y objetivo.

Si nos concentramos en el estadio generativo correspondiente a las comunidades históricas, encontramos que Husserl alude a la posibilidad de una intersubjetividad histórica o de una empatía histórica [*historische Einfühlung*] que supone, por parte del historiador o de todo hombre que se ponga en tal actitud, la tarea de reconstruir los pasados históricos (Hua XV, 233). Al igual que en la empatía originaria, en el marco del análisis de la intersubjetividad histórica, Husserl parte de la distinción entre la esfera de la primordialidad y la esfera de objetos constituidos por conciencias ajenas. Al respecto escribe:

Lo que a partir de mí produzco originalmente (instituyendo primordialmente) es lo mío. Pero soy hijo del tiempo, estoy en una comunidad-nosotros más amplia, que tiene su tradición, que una vez más de un modo nuevo tiene comunidad con los sujetos generativos, con los antepasados. Y ella ha 'tenido efecto' [*gewirkt*] sobre mí, soy lo que soy como legado [*Erbe*] ¿qué es entonces efectivamente original mío y hasta dónde soy efectivamente protoinstituyente? (Hua XIV, 223).

En el marco de la consideración de la intersubjetividad histórica la esfera de lo extraño se extiende más allá del mundo circundante inmediato. Pues, mientras que en la empatía originaria el análisis está referido a las conciencias extrañas que se encuentran, al menos en principio, en una situación temporal de simultaneidad con mi cuerpo propio, la empatía histórica amplía la esfera de la experiencia a un horizonte temporal que excede mi presente actual.

Ahora bien, la posibilidad de la empatía con sujetos del pasado dentro de la misma tradición está condicionada por la presencia de elementos motivantes. Tales elementos son como signos o huellas que han dejado aquellos sujetos y se muestran bajo la forma de objetos culturales o científicos-filosóficos que forman parte de una comunidad finita o infinita respectivamente. En primer lugar, se deben mencionar los objetos de carácter material como un fósil, una huella, un descubrimiento arqueológico, un texto, etc. En segundo lugar, también actúan como motivantes los sentidos que han sedimentado en habitualida-

des sociales, es decir, valores, convicciones y costumbres que unifican los sujetos de una comunidad tradicionalizada. En tercer lugar, podemos mencionar los documentos propiamente históricos. Por estos debemos entender los registros de determinado suceso u objeto histórico (una fotografía de un evento político relevante, los planos de un edificio importante, etc.) y los textos o producciones varias específicamente destinados a facilitar la comprensión histórica, es decir, los resultados de la labor historiográfica. En suma, la historia "necesariamente tiene su guía en los documentos, tiene en ellos su primer tema, un tema difícil por su ambigüedad necesaria, pero que debe mostrar una certeza determinada" (Hua XXIX, 53). En todos los casos, desde el punto de vista subjetivo, la presencia de sentidos cuyo origen no puede ser rastreado en el presente histórico suscita una apercepción retrospectiva. Es decir, no solamente se tiene conciencia de lo efectivamente dado en el presente sino que también se tiene conciencia de lo dado como remitiendo a otra cosa que no puede ser intuido presentativamente. En este caso, aquello a lo que se remite es el miembro de la tradición que construyó originariamente determinado objeto cultural y, concomitantemente, el sentido teleológico originario que animó tal construcción y el mundo circundante de ese sujeto. En este nivel tiene lugar una transferencia analogizante que, partiendo de la vinculación entre mi yo-psicofísico y la utilidad o sentido propios del objeto espiritual, constituye al *alter ego* pasado y productor de tal objeto, como mi análogo. Por lo tanto, el *alter ego* pasado se relaciona con el sentido teleológico del objeto creado, es decir, con la meta para la que ha sido fabricado, del mismo modo que yo lo hago, pero en un sentido primordial.

Continuando con el análisis, hay que resaltar que, como en el modo fundamental de la empatía, la apercepción de la corriente de vivencias extraña es en principio vacía pues el objeto apercebido no se muestra. Para que el horizonte indeterminado de la empatía obtenga una plenificación es necesario aludir a una instancia de presentificación, la cual es presentada por Husserl también como un tipo de fantasía consistente en trasponerse dentro de los sujetos extraños y hacer "como si" experienciáramos lo mismo que ellos. Naturalmente, por tratarse de mundos pasados extraños en los cuales el sujeto empatizante no habita, se requiere de una modificación intencional más profunda.

Si desde el lado subjetivo podemos referirnos a intencionalidades presentificantes, de modo correlativo es también constituido un mundo cultural que

posee un sentido unitario para todos los miembros de una comunidad. En *Meditaciones cartesianas*, Husserl señala:

Pertenece al sentido del ser del mundo y, en especial, de la naturaleza en tanto que objetiva- el elemento "ahí-para-todos", como mentado también por nosotros siempre que hablamos de realidad objetiva. Además, pertenecen al mundo de la experiencia objetos con predicados "espirituales", que remiten por su origen y su sentido a sujetos y, en general, a sujetos ajenos y a su intencionalidad activamente constituidora. Así, todos los objetos culturales (libros, utensilios y obras de toda índole, etcétera), que, a un tiempo, llevan además consigo el sentido empírico de "ahí-para-todos" (scil, para todos los miembros de la comunidad cultural que corresponda, como la europea; o, eventualmente de modo más estrecho, la francesa, etcétera) (Hua I, 138-139).

Conjuntamente al establecimiento del sentido "ahí-para-todos" que presenta el mundo cultural, se le adjudica a este mundo una estructura temporal propia, objetiva y trascendente cuyas características pasaremos a precisar en el siguiente apartado.

3.2. *La estructura de la historia: institución originaria, sedimentación y re-institución*

Habiendo establecido ya la posibilidad de una intersubjetividad histórica, hemos de ver ahora cuál es la estructura temporal de la historia que está a la base. Nos centraremos en las particularidades que ésta exhibe cuando implica los actos que una comunidad realiza en miras a la persecución de metas perdurables. Dejaremos de lado las socialidades basadas en relaciones instintivas pues ellas no conducen a la constitución de una subjetividad de orden mayor. Lo que intentaremos desentrañar es cuál es el funcionamiento de las tradiciones cuando la subjetividad que las adopta, las continúa y las transmite se identifica con una comunidad compuesta de individuos que divergen en su situación temporal. En otras palabras: nos preguntamos por el fundamento de la temporalidad trascendente e intersubjetiva que está a la base de la permanencia de una tradición.

Como ya mencionamos arriba, los análisis históricos deben ocuparse de explicitar el *a priori* estructural de la historia, sin cuya comprensión, afirma Husserl, la historia factual quedaría incomprendida. La subjetividad comunitaria, al igual que el *ego* particular, forma objetividades con sentido a partir de una instancia originaria en la cual lo formado es dado de modo intuitivo e inmediato. Aquellos sentidos otorgados en la instancia de la institución originaria [*Urstif-*

tung] sedimentan bajo el modo de habitualidades sociales y tradiciones que motivan las acciones y decisiones de los sujetos de la comunidad. También pertenece de modo esencial al devenir histórico una reinstitución o institución subsiguiente [*Nachstiftung*] de aquellos sentidos sedimentados. Esto implica una “pregunta retrospectiva [*Rückfrage*] por la institución originaria de fines, que vincula la cadena de las generaciones futuras en la medida en que ella sigue viviendo en formas sedimentadas pero que siempre pueden ser despertadas nuevamente y criticadas con nueva vitalidad” (Hua VI, 72)⁵. La reinstitución supone pues una toma de conciencia retroactiva del significado que había tenido una formación determinada en el momento de su institución originaria. Tal significado pudo haber quedado sepultado bajo las ulteriores sedimentaciones o, incluso, pudo haber perdido su intención inicial y tomado un desvío. Husserl sostiene que tal “toma de conciencia retrospectiva histórica (...) es, pues efectivamente la más profunda toma de conciencia de sí mismo hacia una comprensión de sí mismo, hacia aquello hacia lo que propiamente se quiere ir, hacia lo que se es como ser histórico” (*Id.* 73)⁶. La reinstitución señala el sentido teleológico que poseen las producciones humanas —aun cuando no se encuentran orientadas de un modo teleológico explícito como la ciencia y la filosofía— y contribuye a alcanzar la institución final [*Endstiftung*] en la que se plenifica, mediante evidencias apodícticas, lo que estaba implícito en la institución originaria. En otras palabras, “la capacidad teleológica de sentido (...) exige un Más (*Mehr*), si la teleología como tradición ha de ser teleología efectiva” (Hua XXIX, 408).

Con todo, reactivar las instituciones originarias no posee un valor teórico e histórico. Por el contrario, tiene principalmente la función de esclarecer los fines perdurables “a través de la insatisfacción, de mejorarlos, de transformarlos más o menos radicalmente” (*Id.* 72)⁷. De este modo, tiene lugar una “crítica responsable” que explicita el sentido histórico oculto no cuestionado. Por lo tanto, Husserl distingue entre una reactivabilidad impropia [*uneigentliche Reaktivierbarkeit*] y una reactivabilidad propia [*eigentliche Reaktivierbarkeit*] (Cf. Husserl 1939 320-321). En el primer caso, tiene lugar una mera comprensión histórica de la construcción pasada, mientras que en el segundo, se comprenden y se

⁵ Trad. esp.: Husserl 2008, 114.

⁶ *Id.* 115.

⁷ *Id.* 114.

adoptan los sentidos originarios como propios, de modo que se co-realiza activamente la intención originaria que se encontraba a la base de la primera institución. En suma, Husserl entiende la reactivación auténtica del modo siguiente: "lo que había sido un patrón pasivo de sentido se volvió ahora un motivo construido por medio de una producción activa. Esta actividad es entonces un particular modo de evidencia, la estructura que emerge de ella es en el modo de haber sido originalmente producido" (Hua VI, 374).

3.3. *El tiempo individual y el tiempo histórico*

El paralelo entre el tiempo individual y el tiempo histórico fue establecido por Husserl en varias oportunidades. Por caso, mencionamos el siguiente fragmento:

El tiempo histórico tiene 'edad'. En sentido amplio designa el encadenamiento orientado continuo, de modo que todas las diferencias de hora histórica, año histórico, década histórica, serían formas de 'edad'. El tiempo personal, el tiempo de la vida personal, tiene entonces, en sentido exactamente análogo, también la forma, el *a priori* de la forma de su 'cambio', la edad como típica. Todos los segmentos, también en la medida subjetiva, son segmentos de edad. ¿Qué edad? Un año, seis meses, etc., día, hora, etc. Magnitudes de edad, magnitudes de un tiempo subjetivo orientado (Hua XIV, 217)⁸.

Planteado este paralelo general destacaremos cuatro notas esenciales que comparten los niveles temporales referidos y las características de su constitución objetiva. En primer lugar, el principio de la constitución de una objetividad durable proviene en ambos casos de una instancia intuitiva. En el § 11 de las *Lecciones de fenomenología sobre la conciencia interna del tiempo*, Husserl sostiene precisamente que "el 'punto-fuente que inaugura el 'producirse' del objeto que dura es una impresión originaria" (Hua X, 29). En un texto complementario a *Krisis*, Husserl se expresa de un modo similar a propósito de toda invención espiritual y, en particular, de una adquisición geométrica:

Como nivel previo necesariamente le había precedido [a la ejecución del proyecto espiritual] una formación de sentido primitiva y sin duda de tal modo que ella recién se presentó con evidencia en la realización alcanzada. Pero este modo de expresarse es en realidad ampuloso [*überfüllt*]. La evidencia no indica nada más que la captación de un ente con la conciencia de su ahí-mismo original (Hua VI, 367).

⁸ Traducción tomada de Iribarne, Julia. *La intersubjetividad en Husserl*, Tomo II. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1988, 232.

En segundo lugar, de manera análoga a lo que sucede con el tiempo individual, en el marco del cual la protoimpresión va progresivamente perdiendo su fuerza, también en la temporalidad propia de las tradiciones, el sentido originario y la meta asociada a él pierden paulatinamente su intensidad. En consecuencia, señala Husserl, la historia, para alcanzar una progresión en la esfera del mundo concreto pero sin perder el sentido con el cual fue originariamente instituida, debe avanzar como en un zigzag, avanzando y retrocediendo a través de la tradición en dirección a su origen y a su meta, a fin de poner de relieve el “despliegue de sentido” con sus “desplazamientos de sentido” (*Id.* 59). Según el mismo Husserl, cada momento retenido en la conciencia de un ego puede ser idealmente memorable. En tercer lugar, en ambos planos la constitución genética del tiempo tiene lugar como una síntesis continua de las fases temporales, en la cual cada fase implica las otras. A partir de los manuscritos de Bernau, Husserl se vale del concepto de “presente viviente” para describir un presente no puntual que funciona como horizonte para la constitución de todo objeto y cuya estructura es en sí una síntesis temporal. Por eso, la presencia del futuro en la tradición manifiesta que toda tradición histórica indica algo más que lo que revela expresamente, mientras que aquello que anticipa se funda en las experiencias pasadas. Husserl se expresa de este modo para el caso de la geometría:

Nosotros entendemos su modo de ser permanente: [la geometría] no es sólo un curso móvil que va de adquisiciones [*Erwerben*] a adquisiciones sino también una síntesis continua, en la cual todas las adquisiciones siguen siendo válidas, todas construyen una totalidad, de modo tal que en cada presente la adquisición total es, por así decir, la premisa total de las nuevas adquisiciones (Hua XXIX, 367).

En cuarto lugar, mencionaremos el que consideramos el paralelo fundamental de nuestra comparación. Cuando nos referimos a la retención hablamos de una intencionalidad pasiva, es decir, de un movimiento que no presupone la actividad de la conciencia y que sucede de modo inadvertido. Análogamente, también la sedimentación y encadenamiento de los sentidos históricos tienen lugar pasivamente, en tanto no son advertidos sin una actividad efectiva que explicita el contenido sedimentado. A su vez, sobre el contenido retencional o sedimentado es posible efectuar actos que los “despierten” y los hagan, de algún modo, presentes.

Con lo dicho también queremos resaltar que la posibilidad de la constitución de una historia social-comunitaria radica en la historicidad interna del yo. De modo que "al tiempo vital [*Lebenszeit*] del sujeto singular como su tiempo universal del recuerdo [...] corresponde el *tiempo pleno* abierto por la historia para la humanidad generativa, a saber un '*tiempo vital*' *constituido para ella de modo puramente generativo* [...]" (Hua XXXIX, 540). Saber-se parte de una tradición que se extiende hacia el pasado (y, naturalmente, también hacia el futuro) tiene su fundamento en la historicidad interna del sujeto. En las palabras de Husserl, "el mundo histórico es, naturalmente, en principio pre-dado como un mundo social-histórico. Pero es histórico sólo a través de la historicidad interna de los individuos [*Einzelnen*], los cuales son individuos en su historicidad interna, junto con la historicidad de otras personas comunalizadas [*anderer vergemeinschafteter Personen*]" (Hua VI, 381).

3.4. La función de la reinstitución y la analogía con la rememoración.

Hemos dicho al comienzo de este trabajo que la fenomenología estática y la fenomenología genética y generativa no se excluyen sino que son dos perspectivas aplicables a todo fenómeno. El análisis del proceso de tradicionalización responde a la pregunta acerca de la génesis de las comunidades ya constituidas. Pero, simultáneamente, son estas mismas comunidades, en tanto subjetividades de orden superior, las que se interrogan acerca de los sentidos que están a la base de sus propias habitualidades sociales. Para ello se remontan a un pasado histórico que está pasivamente sedimentado y configurado como propiedad permanente. Es decir, si bien tenemos en cuenta la historia que antecede y condiciona los actos que efectúa una comunidad, tales actos deben ser analizados ahora desde una perspectiva estática, considerando la comunidad como ya devenida y como sustrato de habitualidades.

Ahora bien, la instancia sobre la cual nosotros pondremos el foco es la de la reinstitución. Nos preguntamos, en primer lugar, cómo es posible acceder a sentidos que anteceden al presente histórico de una comunidad determinada⁹.

⁹ Por el momento, consideramos la reinstitución en su expresión más reducida, es decir, como aquel acto que efectúa la comunidad al remontarse a una formación cultural o científica pasada. Este recorte es funcional a lo que aquí se quiere explicitar, a saber, la similitud estructural entre la rememoración y la reinstitución. Veremos a continuación que la reinstitución es un fenómeno complejo que converge parcialmente con otros fenómenos (la sedimentación, la reactivación inauténtica y la reactivación auténtica).

En virtud del paralelo que presentamos arriba podemos afirmar que la reinstitución tiene similitudes con la rememoración, pues lo intencionado es un contenido que quedó retenido en la conciencia comunitaria. Tal analogía no es antojadiza. En el texto N° 30 de Husserliana XXIX titulado “Gechichte und Erinnerung”, Husserl escribe: “como el despertar [*Erweckung*] de un recuerdo personal y de las formaciones que llegaron a ser a partir de sus efectuaciones [*Leistungen*] en la vida personal y fueron luego olvidadas, así también es el despertar de los pasados históricos en la comunidad” (344). Naturalmente, es necesario precisar y delimitar el paralelo dado que el pasado histórico no se encuentra dentro de la corriente de conciencia del sujeto que intenta “despertarlo”. Así pues, debemos comprender la reinstitución como una modificación intencional de la rememoración, “como si” fuera una rememoración. Husserl tematiza esta cuestión del siguiente modo:

La comprensión de un documento (...) no es un recuerdo [*Erinnerung*], que en sí misma y en la continuidad de recuerdos reconstruibles lleve al límite de la intuición como auto-captación de lo pasado (como lo percibido antes de mí) hasta el ahora conforme a la percepción. Es una presentificación, cuya aclaración de la intuición del pasado, tiene el carácter de una ilustración [*Verbildichung*], que presenta en su mediatez intencional una analogía con un recuerdo, que nunca puede transformarse en un verdadero recuerdo —no se trata de un pasado que pertenezca a mi propio presente concreto del recuerdo (Hua XXIX, 53).

Por lo tanto, cuando miento el pasado por medio de los relatos de mis padres o por medio de informes y documentos del pasado, no estoy experimentando ya un recuerdo, pues éste supone la posibilidad de ser plenificado idealmente por el contenido de la impresión originaria retenida. En este caso, el recuerdo sólo se vuelve intuitivo por medio de una analogización, es decir, una modificación intencional de una rememoración. Esta modificación se caracteriza por el establecimiento de un encadenamiento abierto de generaciones que se remonta hasta el presente del acto rememorado y cuya continuidad puede ser representada como una serie ininterrumpida de rememoraciones. Mientras que mi presente se recubre con el presente y pasado de mis coetáneos, en el caso de aquellos sujetos con más edad que yo, su pasado se extiende más allá del mío. Así, los “contemporáneos cuya vida se extiende en el pasado más allá del tiempo de mi vida, tienen sus contemporáneos que ya no son en absoluto mis contemporáneos. Pero yo puedo mediante una reiteración de modificaciones intencionales, en forma indirecta y mediata, dirigirme hacia ellos” (Walton

2005, 269). Este proceso presentificante implica, en consecuencia, un “rememorar por añadidura” [*Hinzuerinnern*] (Hua XXXIX, 414) en que la huella presente recibe sentido como algo cuyo origen es pretérito. Esta presentificación rememorante modificada intencionalmente supone asimismo “una retención-como-si (*Retention-als-ob*), una modificación de la retención como modificación que no fue mi retención” (*Id.*, 507). Por consiguiente, la posibilidad de recorrer idealmente una cadena de rememoraciones es el fundamento noético del acceso a aquello que ha de ser reactivado.

CONCLUSIONES

Para concluir podemos afirmar en un sentido general que la temporalidad histórica se sustenta en la transmisión y adopción de las tradiciones como garantía de la continuidad de una determinada comunidad. Esto es, sin la posibilidad de una perpetuación de los sentidos originariamente instituidos o de cualquier formación en general, sería imposible referirnos a una comunidad histórica durable. La duración de la tradición, así como la unidad de la conciencia individual temporal se produce de modo pasivo y no necesita, para su eficacia, de un despertar temático. De hecho, señala Husserl, en una nota del apéndice III de *Husserliana VI*, que la reactivación de la auto-evidencia con la que fue dada una adquisición originaria “no es necesaria ni fácticamente normal” sino que tal adquisición es comprensible de manera meramente pasiva y receptiva (372). Por ese motivo, podemos afirmar que la transmisión pasiva es la condición necesaria para la continuidad de una comunidad tradicionalizada; es el nivel más básico y fundamental de la temporalidad interna de una comunidad y donde se llevan a cabo las síntesis asociativas temporales que enlazan las distintas generaciones.

Debemos ahora precisar las convergencias y divergencias entre los siguientes conceptos: reactivación inauténtica, reactivación auténtica y reinstitución. En principio, todos estos conceptos implican una estructura rememorante —que, como la conciencia egológica, supone una cadena retencional—, pues exigen el volverse desde un presente hacia un contenido pasado. Sin embargo, las disimilitudes entre la modalidad de la pregunta retrospectiva y el alcance de la actividad rememorante llevan a la distinción de tres niveles. La reactivación, motivada por la tradición, implica en un principio un despertar de los conteni-

dos pasados. En la medida en que este despertar se agote en una mera comprensión, la reactivación es inauténtica y, por lo tanto posee sólo un mero interés historiográfico. Vale igualmente rescatar que la reactivación en su modalidad inauténtica detenta una función específica. En tanto presentificación de un contenido pasado y mera comprensión de éste, posibilita la objetivización del flujo temporal histórico y la construcción de un relato en torno a la historia de una comunidad. En otras palabras, la constitución de un tiempo objetivo histórico depende de la confluencia intersubjetiva de las distintas comprensiones históricas, lo que a la vez no puede realizarse sino por medio de la comunicación y las formas diversas de presentificación que ésta necesariamente supone.

La reactivación auténtica, en cambio, supera la instancia de la mera comprensión y exige la co-efectuación del sentido en su institución originaria y la consecuente toma de conciencia del efecto que tal sentido ha tenido sobre los miembros de una comunidad. Retomando nuestro paralelo con la rememoración, esta segunda instancia es comparable con el nivel de la "reflexión en" la rememoración, donde se vislumbra la relación noético-noemática entre el sujeto rememorado (que en este caso es quien crea por vez primera un objeto cultural o una formación espiritual) y el mundo que tal sujeto tiene ante sí. En contraposición, la reactivación inauténtica se vincula con la tipificación husserliana de "reflexión sobre", en el contexto de la cual se mienta únicamente la situación rememorada que incluye el yo-psicofísico que la percibe. Sin embargo, la reactivación auténtica, sigue siendo para Husserl, un "dejarse llevar a un co-actuar-sin-más". Podemos, en cambio, sustraernos de ese "co-actuar", con el cual normalmente contamos para comunicarnos, y "libremente considerar si debemos hacerlo o no, si algo no habla en contra en nuestro horizonte de experiencia" (Hua XXIX, 373). Husserl llama a colocarnos por sobre la tradición y desarrollar una *epoché* histórica que ponga entre paréntesis los nexos de eficacia. Exige, por lo tanto:

preguntar a lo transmitido por los motivos originariamente dadores de sentido, o como también decimos, por el 'sentido originario y auténtico', para primero restituirlo por medio de un trabajo esclarecedor propio, para colocárnoslo realmente ante los ojos y todavía después justificar para nosotros la tarea como tarea [*die Aufgabe als Aufgabe*] o tachar [el sentido] por injustificado (*Id.* 374).

En último lugar, consideramos que en la medida en que las comunidades históricas se apoyan en la persecución de una meta final (ya sea esta finita o

infinita), la reactivación auténtica y la consiguiente reinstitución se vuelven parte esencial de su teleología, tanto para reencauzar el camino que había sido determinado primigeniamente como para generar un acrecentamiento o transformación del sentido originario. Por ese motivo, reinstituir no conduce necesariamente a instituir de nuevo el sentido originario sino que es, más propiamente, una institución segunda capaz de evaluar críticamente la pertinencia de las tradiciones. Al respecto Husserl asegura:

Se dirá ahora que, en la esfera de la ciencia que nos interesa, en la esfera del pensar dirigido a la obtención de la verdad y la prevención de la falsedad, es evidentemente desde el principio una gran preocupación, poner freno al juego libre de las formaciones asociativas. La inevitable sedimentación de producciones espirituales en la forma de persistentes adquisiciones lingüísticas (...) es un peligro constante. Este peligro puede evitarse (...) principalmente si uno asegura desde el principio, luego de la institución originaria, la capacidad de su reactivación y su mantenimiento permanente (Hua VI, 372).

El gran peligro al que debe enfrentarse la reactivación es el olvido de las formas originarias de un sentido sedimentado y pasivamente aceptado. Tal olvido es, entonces, un modo de mentar la crisis de las ciencias y de la filosofía que preocupaba a Husserl a mediados de la década del treinta. Pues, así como las adquisiciones culturales y espirituales se encadenan inadvertidamente, así también el olvido tiene la forma de la sutileza y carece de obviedad.

BIBLIOGRAFÍA

- BERNET, Rudolf; KERN, Iso; MARBACH, Eduard. *An introduction to Husserlian phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1999.
- BUCKLEY, Philip. *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*. *Phaenomenologica*, n° 125. Springer, 1992.
- FINK, Eugen. *Cartesianische Meditation*. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre. Editado por G. van Kerckhoven, H. Ebeling & J. Holl. La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1988. Husserliana: Edmund Husserl - Dokumente 2/1.
- HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Editado por S. Strasser. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973. Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke I.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Editado por Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976. Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke VI. Trad. española de Julia Iribarne: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo, 2008.

- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Editado por Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973. Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke XIII.
 - *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1905-1920. Editado por Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973. Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke XIV.
 - *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935. Editado por Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973. Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke XV.
 - *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Editado por Reinhold N. Smid. La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1992. Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke XXIX.
 - *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Editado por Rochus Sowa. New York: Springer, 2008. Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke XXXIX.
 - *Erfahrung und Urteil*. Praga: Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.
- IRIBARNE, Julia. *Edmund Husserl, la fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2006.
- *La intersubjetividad en Husserl*. Tomo I. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1987.
 - *La intersubjetividad en Husserl*. Tomo II. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1988.
- LANDGREBE, Ludwig. *Phänomenologie und Metaphysik*. Hamburg: Schröder, 1949.
- MORAN, Dermot. *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- SCHUHMAN, Karl. *Husserl y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- RODEMEYER, Lanei M. *Intersubjective Temporality. It's about time*. *Phaenomenologica*, n°176. Springer, 2006.
- WALTON, Roberto. "Egología y generatividad". *Seminarios de filosofía*, vols. 17-18, 2005.
- "La interpelación de la tradición en la fenomenología trascendental". *Escritos de Filosofía*, n° 39-40, Buenos Aires: 2001.