

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

Programa de Maestría y Doctorado en Historia

Fenomenología del análisis historiográfico.

Un estudio acerca de la constitución de sentido en la ciencia de la historia a partir de la filosofía de Edmund Husserl

Tesis que para obtener el grado doctor en Historia presenta

Roberto Fernández Castro

Asesor:

Dr. Álvaro Matute Aguirre

México D.F.

agosto de 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	8
-------------------	---

CAPÍTULO PRIMERO

La ciencia de la historia y el camino hacia la subjetividad trascendental

§ 1 La actitud natural de la vida activa en el mundo.....	23
§ 2 La actitud natural en la ciencia positiva.....	42
§ 3 Trascendencia e inmanencia.....	54
§ 4 La vuelta al yo que medita como base última de todo juicio.....	70
§ 5 El sentido de la reducción fenomenológica trascendental.....	81
§ 6 El camino del pensar historiográfico y la fenomenología.....	91

CAPÍTULO SEGUNDO

Aspectos fundamentales para una fenomenología de la razón historiográfica

§ 7 Esclarecimiento de la correlación noético-noemática.....	106
§ 8 Evidencia y verdad en la fenomenología de la razón historiográfica.....	124
§ 9 El origen fenomenológico de la conciencia de espacio.....	140
§ 10 La constitución de la conciencia originaria del tiempo.....	152
§ 11 La autoconstitución del ego y la génesis trascendental.....	168
§ 12 De la subjetividad trascendental a la intersubjetividad monadológica.....	185

CAPÍTULO TERCERO

El carácter historiográfico de la investigación fenomenológica

§ 13	La constitución de la persona humana y el mundo espiritual.....	199
§ 14	La empatía como intuición del otro yo.....	208
§ 15	El concepto de <i>Lebenswelt</i> y su carácter histórico.....	220
§ 16	El análisis intencional de la rememoración.....	234
§ 17	La conciencia de la historicidad o la historicidad de la conciencia.....	250
§ 18	Historiabilidad y fenomenología trascendental.....	265
CONCLUSIÓN.....		273
BIBLIOGRAFÍA.....		282

Agradecimientos

El trabajo de casi cinco años que parece haber en ésta tesis comenzó en realidad hace un poco más, en el invierno de 2001, cuando una beca de intercambio entre la UNAM y la Universidad Complutense de Madrid me permitió asistir a cursos de doctorado en la Facultad Filosofía de ésta, y descubrir entonces *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Edmund Husserl. No hay nada que se compare con encontrar un libro acerca aquello de lo cual uno se venía preguntando y deseaba averiguar hacía tiempo.

Todavía es mucho lo que agradezco a esas dos instituciones por mi estancia en Madrid; y en ellas no sólo a mis maestros y a mis compañeros, sino también a colegas bibliotecarios (de las Facultades de Historia, de Filosofía y de Derecho en la Complutense y del Instituto de Investigaciones Filosóficas en la UNAM), por las varias excepciones que hicieron conmigo al permitirme el acceso a materiales reservados a sus investigadores y profesores. Aprecio y reconozco su ayuda porque sé lo que significa estar del otro lado del mostrador con reglamentos que casi nunca contemplan el buen juicio ni del usuario ni del bibliotecario.

Hay otra Universidad por la cual pasé durante estos años, la Autónoma del Estado de México. A los coordinadores del Departamento de Filosofía de su Facultad de Humanidades debo agradecerles el haberme confiado un curso de metafísica en el semestre del invierno de 2005, con la posibilidad de que este fuera una introducción a la fenomenología, y que yo dediqué a leer y a tratar de entender con los estudiantes *Las conferencias de París* de Husserl. Una experiencia muy gratificante que espero repetir un día mejor preparado y con

mucho más que ofrecer a los asistentes. Mi más sincera gratitud a la decena de jóvenes que llegaron conmigo hasta el final de ese curso.

Otras dos instituciones debo mencionar ahora. Primero el Instituto Goethe de México, y en él otra vez en especial a su biblioteca y a sus bibliotecarias, porque en ella encontré parte de las obras que me permitieron convencerme de que lo que me proponía hacer no era tan descabellado. El Instituto Bert Hellinger de México y su directora Raquel Schlosser, por su parte, me brindaron la oportunidad de explicar a sus estudiantes en sendas sesiones en qué consiste la intuición fenomenológica. Debo haber dicho más de una barbaridad, pero lo cierto es que el diálogo con los psicólogos con quienes ahí me encontré sirvió para despertar en ellos el interés por la fenomenología de Husserl.

Gracias también a la Colección Pérez Simón, mi centro de trabajo desde hace varios años. En ella, mis dos jefes sucesivos fueron realmente cómplices de esta investigación: por todos los libros traídos de España, por la ayuda con Edith Stein y por los viajes de trabajo a Basilea y a Nápoles, que ellos me permitieron hacer viajes de estudio. Pero algo todavía más importante, gracias por el tiempo que me permitieron robarle a la rutina.

Quisiera ser ahora más personal. En mi vida de estudiante yo he sido muy dependiente de mis maestros, y la realización de este trabajo no fue la excepción, pues los tres miembros de mi Comité tutorial han sido en buena medida quienes lo han hecho posible: gracias a la doctora Evelia Trejo por su disposición para escucharme y tratar de entenderme con paciencia durante todos estos años como maestra y amiga. Gracias al doctor Antonio Zirón por su generosidad sin reservas, por creer en mí y en mi proyecto, y por haberle prestado a este trabajo la seriedad

que pueda tener, a pesar de mi falta de preparación filosófica; creo sinceramente que en México yo no podría haber tenido mejor asesoría que la suya para una tesis sobre Edmund Husserl. Y por último, gracias al doctor Álvaro Matute, un director de tesis cuya tolerancia aprecio por la libertad que ella me ha significado, aunque lo que más le debo a él es poderme contar entre sus lectores y alumnos a quienes ha hecho soñar con la posibilidad del historiador-filósofo. Gracias a los tres por su aprecio.

Ya sólo me quedan los más cercanos, y aquí los agradecimientos son también: gracias a mis amigos Tim y Mauricio, quienes en más de una ocasión patrocinaron la comida, el café o el vino de mis pretensiones filosóficas. Gracias a mis padres y a mis hermanos por su apoyo incondicional. Gracias a mis hijos Pilar y Mauricio, los amo por ser la pequeña gran alegría que me ha aliviado más de una vez del cansancio de noches en vela, a veces poco fructíferas.

*Si "positivismo" quiere decir tanto como fundamentación,
absolutamente exenta de prejuicios, de todas las ciencias en lo "positivo",
en, pues, lo que se puede aprehender originariamente,
entonces somos nosotros los auténticos positivistas.*

Edmund Husserl

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica

*Entonces se pondrá de manifiesto, según creo,
que el «ahistórico Husserl» sólo provisionalmente debía tomar distancia de la
historiografía (a la que, sin embargo, tenía constantemente en mente),
justo para llegar lo bastante lejos desde el punto de vista metodológico
como para plantearle cuestiones científicas.*

Edmund Husserl

Carta a Georg Misch, Friburgo, 27 de noviembre de 1930

Introducción

La presente investigación tiene su origen en una preocupación filosófica por el carácter científico al cual los estudios históricos pueden aspirar. Poner en claro y preguntarse por la justificación de estos estudios, por sus relaciones con otras formas y direcciones del conocimiento humano, por la peculiaridad de su tarea y por la fundamentación de su procedimiento, son todas ellas cuestiones que exigen ser tratadas con seriedad por los historiadores interesados en las cuestiones filosóficas propias de su disciplina.

Esto no quiere decir de ningún modo que no existan trabajos con esa característica. Sin embargo, lo que ya no se encuentra es el carácter sistemático de una investigación acerca de los fundamentos de la historiografía, la ciencia de la historia, como forma de conocimiento. Encontramos por aquí y por allá libros y artículos de la filosofía y de la teoría de la historiografía, a veces utilizados como marcos teóricos de estudios historiográficos “empíricos”, pero casi nunca seguidos con un método riguroso. En México, esos campos carecen todavía de investigaciones de largo aliento, que signifiquen años de trabajo reflexivo y no simplemente meditaciones ocasionales, que por profundas que puedan ser, terminan por caer en el olvido para la mayoría de los historiadores.

El texto que presento sólo pretende ser un estudio introductorio de las amplísimas posibilidades que tendría una historiografía fundada y expuesta desde la fenomenología, tal vez con el objetivo de llegar a comprender y practicar una historiografía fenomenológica, pero incluso de fundamentar a la historiografía como verdadera ciencia. Por eso me parece que los historiadores podrían

interesarse no sólo en una historiografía fenomenológica, sino también en una fenomenología de la historiografía, vinculadas ambas de un modo necesario porque sólo la primera podría justificar a la segunda o la primera corroborar la posibilidad de la segunda.

Es cierto que la fenomenología es todavía algo extraño para la mayoría de los historiadores mexicanos, pero tal vez esa situación permita precavernos desde ahora de que la historiografía caiga en un caso similar al que describió Alfred Schutz a mediados de la década de los cuarenta en el campo de las ciencias sociales, donde ciertos sectores consideraban al fenomenólogo como una especie de adivino, un metafísico u ontólogo en el sentido despectivo de estos términos, o bien, como a un individuo que menosprecia todos los hechos empíricos y los métodos científicos más o menos establecidos que han sido concebidos para reunir e interpretar tales hechos. Otros, mejor informados, pensaban que la fenomenología podía tener alguna significación para las ciencias sociales, pero veían a los fenomenólogos como un grupo esotérico de lenguaje incomprensible para todo el que no pertenezca a él, y del cual no valía la pena ocuparse.¹

Lo primero que debe advertirse es que la fenomenología no puede ser tratada como una filosofía o un método filosófico entre otros, dispuesta para ser trasplantada a discreción por el historiador a su campo de estudio. De hecho se puede decir con ciertas bases que no existe un método fenomenológico ni siquiera en Edmund Husserl, a quien se reconoce como fundador de la fenomenología o

¹ Alfred Schutz, *El problema de la realidad social: Escritos I*, 2ª ed., comp. Maurice Natanson, trad. Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu, 1995. 327 pp. (Biblioteca de sociología). P. 111.

filosofía fenomenológica, y a cuya obra se han vinculado otras fenomenologías anteriores y sobre todo posteriores, ortodoxas o heterodoxas respecto de los empeños que consumieron gran parte de la vida del maestro.

Mi propósito de estudiar la historiografía considerada a partir de los principios que la constituyen como ciencia, antes de que llegue a consolidarse como tal, he podido desarrollarlo a partir de las obras de Husserl porque ellas ofrecen la ventaja de ser siempre exposiciones empeñadas en conseguir el carácter de una investigación metódica, y por eso llegan a ser bastante didácticas a pesar de su complejidad. Sin embargo, son también el núcleo o el resultado de una investigación en proceso de revisión constante, por lo cual tampoco son fáciles de seguir a través de una lectura más o menos ordinaria en un tratado de filosofía científica.

El sentido de la fenomenología que para mí fue un verdadero hallazgo, y a partir del cual creo necesario abrir un campo de reflexión y discusión en la filosofía de la historiografía, es el que trata de aquella como la ciencia fundamental de la filosofía científica. Hay en esta formulación un reto doble de grandes proporciones, porque el desprestigio de la idea de una ciencia rigurosa alcanza por igual a la historiografía y a la filosofía. En la opinión general, marcada por relativismos e irracionalismos, sobran los argumentos para sostener que ninguna de las dos es ni será nunca una ciencia, pero estoy convencido de que si bien su estatus como disciplina científica ha sido muy discutido, ya no podemos conformarnos con decir que la Historia es ciencia y arte a la vez, o que es una ciencia *sui generis*, sólo para evitar poder evitar entrar en complicadas cuestiones teóricas o filosóficas.

Lo que he tratado de hacer es colocarme en la posición del fenomenólogo, y en lugar de tomar a ciertos filósofos o historiadores como autoridades, incluyendo al mismo Husserl, quise observar cómo piensan los historiadores, no qué piensan, sino cómo lo hacen. En más de una ocasión he caído en la tentación de referirme a aquello que debieran hacer los historiadores para explicitar su trabajo, pero sobre todo he querido observar lo que hacen, describir fenomenológicamente la historiografía. Es decir, describir las operaciones que necesariamente se efectúan en el nivel de la constitución del sentido al elaborar una obra historiográfica, antes que intentar formular una historiografía fenomenológica. Al menos en parte, creo que lo primero sólo puede tener sentido para conseguir lo segundo, pero sin duda, es preferible evitar las formulaciones apresuradas.

Lo anterior podría ser visto como un contrasentido en un trabajo que trata de partir de la fenomenología de Husserl, finalmente una autoridad como cualquier otra. Sin embargo, debo decir en descargo, que Husserl no se ocupó demasiado de las consecuencias que su filosofía podía tener para una ciencia como la de la historia, por ejemplo, aunque sí apuntó en muchos lugares los caminos que podían seguirse para descubrirlas y estudiarlas. De modo que no hay aquí la intención de transmitir la última palabra dicha por Husserl, sino la de tratar de seguir sus investigaciones e iniciar un trabajo de estudio sistemático acerca de los problemas propios del conocimiento historiográfico tal y como podrían ser desarrollados a partir de la filosofía fenomenológica.

Tal vez no puedo negar que, de la mano de algunos de los estudiosos que durante largo tiempo han con la fenomenología y dentro de la fenomenología,

también yo he buscado en ella un método, no obstante, sobre todo insisto en mostrar cómo es que ella consiste sobre todo en una actitud y en una ciencia. No pretendo utilizar la obra de Husserl o la fenomenología (cabe la distinción) como un simple marco teórico de mi propia investigación, porque si he entendido (o mal entendido) algo de la fenomenología, es que no son las autoridades las que pueden probar algo. Afirmar que “lo verdaderamente existente tiene significado sólo como un correlato particular de mi propia intencionalidad” implica que el análisis intencional y el estudio constitutivo en que consiste la fenomenología trascendental sólo puede fundarse sobre conceptos apropiados de experiencia y verdad. He dicho que trataré de observar lo que hacen los historiadores porque, hablar en estos términos, tiene mucho que ver con la definición de la fenomenología, que etimológicamente sería la ciencia de los fenómenos, de lo que aparece, y más propiamente, de la vivencia en que algo se nos aparece en la conciencia. La fenomenología es la ciencia de los fenómenos de conciencia, y a ellos Husserl los llamó técnicamente “vivencias intencionales”, porque en ellas hay “algo” que se nos aparece. Es a partir de aquí que el análisis se hace más complejo, porque como podemos fácilmente pensar hay distintos tipos de vivencias y por lo tanto distintos objetos de vivencia determinados por ellas, o mejor todavía, correlativos a su intención. Ésta intencionalidad, como se verá, es uno de los conceptos de mayor importancia en la fenomenología, porque ella determina todas las posibles diferencias entre los actos de conciencia que llevamos a cabo, y también las diferencias que podemos encontrar entre los objetos determinados por su vivencia correspondiente. Por eso Husserl trató de la fenomenología como una verdadera ciencia, porque si los objetos dependen de la

vivencia en un sentido que habrá que especificar, entonces decimos que existe una ciencia de la conciencia y de los fenómenos intencionalmente correlativos a ella.

Es en esto en lo que consiste el idealismo de la fenomenología trascendental de Husserl, en la afirmación de que los objetos se constituyen en y para la conciencia, y de eso, por supuesto, es posible llevar a cabo una investigación metódica rigurosa. Pero ahora he introducido el calificativo de trascendental para la fenomenología: éste quiere decir que la conciencia de la cual se trata aquí es de la conciencia trascendental, que es tal, porque toma como punto de partida el único punto de partida posible para el conocimiento y más allá del cual podría postularse algún límite, pero no validarlo racionalmente: éste es la subjetividad trascendental, el yo que libremente es capaz de distinguirse del mundo y por ende del “yo mundano” que forma parte del mundo, sin que por eso deje de ser concreto y vivo; es el sujeto trascendental capaz de reconocer lo objetivo como objetivo. El yo de la fenomenología trascendental no escapa a ningún otro mundo distinto del mundo real, simplemente, reconoce su carácter esencialmente intencional y el carácter esencialmente intencionado (o intencivo) de los objetos del mundo.

Éste es un punto importante de la fenomenología y lo ha sido siempre que se le ha puesto en relación con cualquiera de nuestras naturales tendencias de pensamiento realista, porque en él no sólo se discute la verdadera necesidad del yo trascendental, sino también el modo de llegar a descubrirlo que se conoce como *epoché* o reducción fenomenológico-trascendental. La *epoché* causa sorpresa o rechazo cuando decimos que ella consiste en poner fuera de validez al ser del mundo de un modo universal, incluyendo en él tanto la experiencia ordinaria como

la validez de las ciencias convencionales que se toman como pre-dadas o con un fundamento incuestionado. Baste con decir por ahora que se trata más bien de abordar el problema de la validez y la evidencia de nuestro conocimiento, del cambio de la *actitud natural* del científico—como Husserl la llama— a la *actitud trascendental* de quien se ha convencido de que no puede ponerse a vivir, a experimentar, a pensar, a valorar y actuar, sino dentro de un mundo que tenga, para él y por él mismo, sentido y validez.

Si tomamos en cuenta que la discusión acerca del estatus del conocimiento histórico durante el siglo XIX fue tratada sobre la base de la existencia, por fin, de “una conciencia histórica”, y durante el siglo XX varios pensadores presentaron serias dudas acerca del valor de esa supuesta conciencia específicamente histórica, insistiendo en el carácter ficticio de sus reconstrucciones y discutiendo sus reclamos de un lugar entre las ciencias, hasta el punto de sospechar por igual de su situación como ciencia rigurosa y como arte, podemos darnos cuenta de la importancia que el proyecto de la fenomenología trascendental tiene para la historiografía.²

El actual debate acerca de la conciencia histórica tuvo su origen en la metafísica de Hegel, es decir, en el tratamiento de la conciencia como el concepto que el espíritu tiene de sí mismo, y que en la historia es un individuo de naturaleza universal y a la vez determinada: un pueblo en general. De ahí que para Hegel el

² Cfr. Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 432 pp. (Sección de obras de Historia).

objeto de la historia universal fuera el espíritu del pueblo.³ Es por eso que un intento como el de Hayden White en *Metahistoria* consistió en querer aportar un punto de vista nuevo en el debate acerca de la naturaleza y función del conocimiento histórico, pues hasta entonces, los resultados de las investigaciones parecían demostrar que la conciencia histórica no era sino un prejuicio específicamente occidental destinado a fundamentar en forma retroactiva la presunta superioridad de la sociedad industrial moderna.

Ésta es una precaución muy importante para los historiadores, porque la fenomenología, aunque podría aspirar a aclarar y fijar sus sentidos, no parte y no puede partir de este significado de “conciencia”, pues si nos referimos a la historiografía como conocimiento y a la conciencia como la síntesis de las vivencias del yo trascendental, sólo puedo aspirar al autoexamen de quien conoce algo como histórico. El punto de partida es y sólo puede ser el yo trascendentalmente reducido. Visto así, también hay aquí una precaución para los fenomenólogos, y es que la fenomenología tiene que ver con la historiografía — entendida como conciencia de lo que es histórico y no simplemente como la ciencia de la historia tomada o entendida ya siempre desde el principio como dada—, antes que con la historia. Eso es parte de lo que trataré de demostrar en este trabajo.

Ahora creo necesario explicar qué entiendo por análisis historiográfico y cómo es que he llegado a entenderlo de ese modo. En términos generales los

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, advertencia y traducción José Gaos, prólogo José Ortega y Gasset, Madrid, Alianza, 1997, 701 pp. (Alianza Universidad, 265), p. 59-126.

historiadores consideran el análisis historiográfico como el estudio de la obra historiográfica, la cual viene a ser la unidad fundamental de su trabajo como investigadores. Es decir, hay un texto que recoge los resultados e incluso el proceso de una investigación acerca del pasado; en él, el historiador aspira a ofrecer conocimientos verdaderos porque sus respuestas a ciertos problemas o preguntas acerca del pasado están basadas en la crítica y el manejo adecuado de un cierto universo de fuentes cuya veracidad ha comprobado. Así, el análisis historiográfico lo que hace posible es resolver cuestiones que tienen que ver con el sujeto que llevó a cabo la investigación, el carácter del conocimiento que aparece en ella, así como el estilo o arte por el cual dicho relato ha conseguido o no el efecto explicativo deseado.

Un concepto de análisis historiográfico como éste ha conducido a profundizar y diversificar su contenido en distintos niveles, hasta el punto en cual, después de la hermenéutica filosófica, las más recientes teorías literarias y del lenguaje, la filosofía narrativista de la historia, e incluso la antropología estructuralista, hoy se supone que el análisis historiográfico entraña un estudio muy complejo, que debe abarcar el enunciado (la expresión historiográfica más simple), el texto como tal y en sí mismo, pero también el horizonte de producción y recepción que se extiende entre los procesos de escritura y de lectura, elaborados y reelaborados por quienes intervienen en ellos.

Lo que yo llamo aquí análisis historiográfico, en cambio, no es algo enteramente nuevo, pero sí pretende ser una verdadera tesis en el sentido de que he tratado de dar un paso atrás respecto de la obra historiográfica como tal, y eso es justamente lo que la fenomenología me ha permitido hacer. Volver a ese yo que

es el historiador que piensa, que parte de sí mismo para conocer, indagar acerca de lo históricamente objetivo, nivel en el cual puedo, por ejemplo, distinguir distintos tipos de vivencias (por su intencionalidad como se dijo arriba), describir sus contenidos, momentos y relaciones mutuas, estudiar sus aspectos temporales (de potencialidad, actualidad, síntesis y génesis), así como su modalidad tética (de certeza, de conjetura, de interrogación, etcétera), estudiar lo concerniente a la esencia del conocimiento historiográfico. En este punto la fenomenología del análisis historiográfico me permitiría decir algo acerca, no de la realidad historiográfica, sino de su constitución. El análisis historiográfico se vuelve así análisis historiográfico fenomenológico, de la conciencia de lo histórico. La fenomenología de la historiografía estudiaría entonces el proceso según el cual es en el *ego cogito* donde se constituye todo lo histórico, incluyendo el mundo, los otros y la vida en común: *ego cogito cogitatum*.

He conservado entonces el nombre de análisis historiográfico a propósito, porque si bien es cierto que yo trataré de describir el pensamiento del historiador en su fundamento más ínfimo, me parece que eso, indudablemente, también permitiría acercarnos y decir algo acerca del trabajo de un historiador en particular o una obra de historiografía en particular. Aunque ello exigiría llevar a cabo una historia fenomenológica de la historiografía o un análisis fenomenológico de la historiografía real o fáctica, por ejemplo.

Por lo que toca al contenido de la tesis, éste lo he dividido en tres capítulos. El primero de ellos lleva por título “La ciencia de la historia y el camino hacia la subjetividad trascendental”, el segundo se titula “Aspectos fundamentales para una fenomenología de la razón historiográfica”, y el último “El carácter

historiográfico de la investigación fenomenológica”. En el primer capítulo he tratado de estudiar la *actitud natural* puesta en relación con la historiografía. He tratado de describir la posición según la cual la permanencia en la actitud cotidiana ante el mundo es incluso una ventaja en el conocimiento histórico, para el cual el mundo existe ininterrumpida e incuestionablemente y su existencia es comprensible de suyo. A partir de esta crítica he tratado de hacer un examen de la historiografía de acuerdo con lo que la fenomenología puede aportarle como ciencia de los fenómenos cognoscitivos en un doble sentido: en tanto ciencia de los conocimientos como actos de conciencia en que se exhiben sus objetos; y también, en tanto que ciencia de los mismos objetos exhibidos de ese modo particular.

Por eso en este mismo capítulo me he esforzado en exponer algunos de los conceptos fundamentales de la fenomenología, como son trascendencia, inmanencia, fenómeno, experiencia, esencia, sentido y reducción fenomenológico trascendental, pero sobre todo, explicar cómo y por qué es necesario el giro que conduce a la subjetividad trascendental, pues es el hallazgo del “yo soy” el que conduce a una esfera de ser nueva, a la esfera de una nueva experiencia. Siguiendo a Husserl, se trata de demostrar cómo es que la teoría egológico-trascendental pone de manifiesto todo lo existente para el ego como formación de una obra originada en las motivaciones sintéticas de su propia vida intencional. Para cerrar este capítulo, en “El camino del pensar historiográfico y la fenomenología”, he querido presentar una primera conclusión de lo que la actitud fenomenológica nos permite aprender al destacar el carácter crítico de la filosofía fenomenológica, de la filosofía que vuelve a ser un asunto enteramente personal

de quien filosofa, pero que aspira a un saber genuinamente científico de lo universal, del cual pueda él mismo responder con sus razones, de acuerdo con lo que intelectivamente ha podido observar.

El segundo capítulo es, probablemente, el que me ha resultado más complejo. Trata primero del “Esclarecimiento de la correlación noético-noemática”, de los conceptos de evidencia y verdad en la historiografía, vistos ahora desde la fenomenología trascendental, del origen intencional de nuestra conciencia espacio-temporal, del carácter rememorador de la historiografía y por último, de la conciencia de lo que llamamos historicidad. Si bien es cierto que no nos resulta tan extraña la afirmación de que toda vivencia intencional tiene un sentido subjetivo (nóesis) y un sentido objetivo (nóema), no resulta lo mismo con la pregunta de ¿por qué podemos decir que la característica fundamental de toda conciencia es la intencionalidad que da lugar a la correlación noético-noemática? Esto es justamente lo que trato de explicar en el primer párrafo que, por otro lado, he querido que sirva como una clave para comprender todo este segundo capítulo. Así, desde evidencia y verdad, pasando por espacio, tiempo y rememoración, hasta llegar a historicidad, lo que he querido hacer es explicar cómo es que la fenomenología permite describir y en su caso reformular aquellos conceptos (con sus objetos) que casi siempre han sido considerados como básicos para la racionalidad historiadora.

El último párrafo de este segundo capítulo es quizá el que resulta más peculiar, porque en él no sólo trato de recoger algunas conclusiones que me han parecido importantes —comenzando con la centralidad o no de la historicidad y su relación con otro concepto que he querido poner en juego como indicador de la

novedad que implica el idealismo trascendental de la fenomenología, el de la historiabilidad: el carácter de lo que puede ser historiable—, sino también porque en él desemboca un cierto tono de discusión o de polémica que no he podido evitar en el resto del capítulo por la naturaleza de los temas tratados. En él, los principales interlocutores son Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger y Paul Ricoeur, pero sin duda que no son los únicos. No he querido convencer al lector o tratar de convencerme a mí mismo de que, a diferencia de ellos, Husserl tenía razón, o de que él sí entendió el asunto. De hecho, fueron mis lecturas de aquellos, junto a las de otros filósofos o historiadores, digamos pre-historicistas, historicistas o neo-historicistas, las que me condujeron finalmente al estudio de la filosofía de Edmund Husserl.

El tercero y último capítulo: “La investigación fenomenológica como especie de conocimiento histórico” es quizá la más novedosa de las tres y no es polémico aunque introduce una interpretación poco convencional de la fenomenología pero muy conveniente para la historiografía. En él he tratado de demostrar cómo es que también la fenomenología trascendental se sitúa dentro del horizonte histórico, el cual posee una estructura esencial susceptible de ser descubierta por medio de una investigación metódica. Pero hay algo todavía más significativo. En sus últimas obras Husserl mismo se encontró ante la urgencia de conseguir que sus investigaciones fueran “precisamente históricas” en un sentido enteramente inusual. Es, decir, no sólo lo histórico se convirtió en un tema explícito para él, sino que además pudo reconocer cómo es que sus investigaciones fenomenológicas poseían una forma esencialmente historiográfica. Así, al abordar los temas de “la intersubjetividad monadológica”, de “la empatía como experiencia del otro yo”, de

“la constitución de la persona y el mundo espiritual”, del concepto de *mundo en que vivimos (Lebenswelt)* y su carácter histórico, y el de la historiabilidad, lo que he querido demostrar es que no sólo la evolución del pensamiento de Husserl lo condujo a querer llevar a cabo “meditaciones históricas”, sino que además, su idea de llegar a una filosofía que pudiera valer para nuestras vidas entrañaba ya ese propósito y correspondía a su verdadera realización. En suma, no es simplemente que la fenomenología pueda ser aplicada al análisis historiográfico, sino que además, la fenomenología misma posee un carácter historiográfico que, si asumimos, nos colocaría delante de la filosofía más y mejor historiográficamente formulada como el estudio genético de la conciencia.

Acerca de esto, y para no dejar de hacer la que creo yo que es una muy merecida mención de reconocimiento, debo advertir que el intento por demostrar la vinculación entre la fenomenología y la historiografía no es, por fortuna, un tema enteramente nuevo o que yo haya descubierto, porque posee precursores tan célebres como Georg Misch, Eugen Fink, Edith Stein, Martin Heidegger, Jan Patočka, Alfred Schutz, Ludwig Landgrebe, Maurice Merleau-Ponty, Dorion Cairns y Paul Ricoeur, a quienes se sumaron en años posteriores, Hubert Hohl, David Carr, Lester Embree, Renato Cristin, Karl-Heinz Lembeck, Angela Ales Bello, Roberto Walton y Jesús M. Díaz Álvarez, entre otros. Sin sus escritos no habría yo podido siquiera pensar en hacer una contribución en los tres sentidos que resumo ahora: 1) intentar una fenomenología de la historiografía y no una fenomenología de la historia, 2) rescatar el propósito de Edmund Husserl de hacer de sus investigaciones meditaciones históricas en un sentido absolutamente inusual, y

por último, 3) pensar que los historiadores pueden y deben intervenir en las discusiones filosóficas acerca de la historia y la historiografía.

Para terminar, deseo hacer una advertencia acerca de mi manera de citar las obras de Husserl. Ésta no tiene nada que ver, en primer lugar, con la tradición que ya se ha cimentado entre los fenomenólogos especialistas de anotar siempre la paginación correspondiente a la edición de las *Gesammelte Werke* de Edmund Husserl conocidas como *Husserliana* y sólo después consignar la paginación de cualquier otra traducción o edición utilizada. Yo he registrado en la bibliografía las obras que sí consulté de *Husserliana* o en su original idioma alemán, pero reconozco que estoy todavía muy lejos de conocer las obras publicadas más importantes de Husserl, ya ni qué decir de otras menos conocidas y publicadas a partir de su legado o de sus manuscritos todavía inéditos. Mi trabajo está basado sobre todo en las traducciones al español de las obras de Husserl y son éstas las que cito; el trabajo llevado a cabo en este sentido por Manuel García Morente, José Gaos, Luis Villoro, Miguel García-Baró, Antonio Ziri6n y Agustín Serrano de Haro, entre otros, me parece formidable, y aunque eso no me excusa de la limitaci6n que implica no siempre haber leído a Husserl directamente en su idioma, sí me permite al menos justificar el hecho de que un trabajo como el presente, de alguien que apenas se inicia en la fenomenología trascendental, necesariamente debía comenzar con tratar de entender ésta filosofía a través de dichas traducciones, insisto en que por otra parte muy confiables. Aún así, en el cuerpo de la presente investigaci6n he citado las obras de Husserl tratando de facilitar la localizaci6n del pasaje en cuesti6n.

CAPÍTULO PRIMERO

**La ciencia de la historia y el camino hacia la
subjetividad trascendental**

§ 1

La actitud natural de la vida activa en el mundo

Hablar de una actitud natural significa hablar de una vida ingenua. Pero es mejor advertir desde ahora cuál y cómo puede ser éste vivir ingenuo o en qué puede consistir dicha ingenuidad. El estudio de los orígenes de la filosofía —de sus orígenes como pensar y no de sus inicios históricos—, tal vez nos permitiría obviar la consideración de la vida ingenua, pues se supone que la mirada filosófica consiste precisamente en colocarse por encima de quien sólo vive en el mundo sin mirarlo y sin cuestionarse acerca de la relación que guarda con él.

Platón y Aristóteles colocaron el asombro y la admiración en el origen de la filosofía porque nuestra mirada, nuestros ojos, nos hacían partícipes del espectáculo del universo, y para ellos, fue esa la motivación humana que despertó la conciencia de no saber y la necesidad vital de un conocer desinteresado, esto es, satisfactorio por sí mismo. Pero para la filosofía moderna —pongamos el caso de Descartes— la mirada escéptica y la duda metódica acerca de lo que percibimos por los sentidos fueron las divisas para creer que se había dado un paso más para asegurar el conocimiento y preguntar por la certeza del pensar.¹

Desde entonces la filosofía transitó por diversos caminos para enfrentar las dificultades de construir un verdadero conocimiento, pero tal vez en ningún caso ha renunciado a distinguir entre la sabiduría popular del hombre común y el

¹ Karl Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, 151 pp. (Breviarios, 77), p. 15-17.

conocimiento obtenido con un rigor metódico después de la dilucidación racional de ciertos problemas. Esto quiere decir que el escepticismo sirvió de cura para que el filósofo, y también el científico, se colocaran a una distancia considerable de la sapiencia popular que, en ese caso, ocuparía sin más el lugar del modo de conocer ingenuo en la actividad de nuestra vida cotidiana. Aunque la filosofía y la ciencia estuvieran inspiradas y tuvieran su origen en la necesidad vital del hombre por conocer, la seguridad de su método, no importa cuál, marcaría la diferencia respecto del conocimiento obtenido en la experiencia diaria.

El conocimiento en la vida cotidiana que, de un modo general se conoce como sentido común, es la forma como nuestra experiencia diaria se vuelve conocimiento². Para describir la actitud ingenua de la vida activa en el mundo y explicar por qué se puede afirmar además que ella es una actitud natural, es necesario partir de la consideración de que esa vida transcurre en el mundo en cual nos movemos y en el cual existimos activamente, antes que en un mundo del

² Para Vico, por ejemplo, el sentido común era "un juicio sin reflexión alguna, comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo el género humano". Además, gracias al sentido común de los hombres acerca de las necesidades o utilidades humanas, el libre albedrío, "incierto por naturaleza", se hace certero y determinado, Giambattista Vico, *Ciencia nueva*, introducción, traducción y notas de Rocío de la Villa, Madrid, Técnos, 1995, 549 pp. (Colección Metropolis), p. 119. Por su parte, para Thomas Reid, el sentido común designa las creencias tradicionales del género humano, el criterio último de todo juicio y el principio para dirimir todas las dudas filosóficas, *vid. Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, introducción, traducción y notas de Ellen Duthie, Madrid, Trotta, 2004, 320 pp. (Clásicos de la cultura, 27).

cual tengamos constancia o que observemos.³ La ingenuidad de nuestra vida cotidiana reside en el hecho fundamental de tomar como la primera de todas nuestras evidencias posibles que nuestro mundo existe, que nuestra vida se refiere al mundo, y que la existencia de este mundo es tan comprensible de suyo que nadie pensaría en afirmarlo expresamente en una proposición, y si así fuera, bastaría el sentido común para dirimir cualquier posible divergencia, no a propósito de su existencia o inexistencia, sino de su evidencia.⁴

Los estudios relativos a lo que algunos historiadores han llamado vida cotidiana son bastante conocidos en la actualidad. Los temas de las relaciones familiares, la ocupación de los espacios, las múltiples formas en que la sociedad combate el tedio que acarrea la rutina, las manifestaciones de duelo, los festejos públicos y privados, los gestos, las actitudes, las conductas y prejuicios, y en suma, todos los usos y costumbres sociales constituyen su principal ocupación. Tales estudios no son simples “curiosidades folclóricas y rasgos de erudición”⁵, sino que aspiran a mostrar “la trascendencia de la cotidianidad como expresión

³ Jan Patočka, *El movimiento de la existencia humana*, traducción de Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2004, 283 pp. (Ensayos. Serie filosofía, 218), p. 51.

⁴ Edmund Husserl, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, presentación, traducción y notas de Antonio Ziri6n, M6xico, Instituto de Investigaciones Filos6ficas. UNAM, 1988, XI-103 pp. (Colecci6n cuadernos, 48), p. 7.

⁵ Pilar Gonzalbo Aizpuru, “En torno a intimidades y rutinas: la nueva historiograf6a de lo cotidiano”, en *Cincuenta a6os de investigaci6n historiogr6fica en M6xico*, coordinadora Gisela von Wobeser, M6xico, Instituto de Investigaciones Hist6ricas. UNAM: Universidad de Guanajuato, 1998, 347 pp. (Serie Historia Moderna y Contempor6nea, 9). p. 69-79.

inmediata de las relaciones sociales”. Mediante acercamientos de historia demográfica, historia económica e historia de las mentalidades, lo que se manifiesta es una dirección dominante según la cual la vida cotidiana es un grado cero que con sólo ser observado deja de constituir el botín desdeñable de la banalidad, para aparecer como la representación más humana, tangible e inmediata de la época en que se vive. Todo esto, por más que casi siempre se trate de elementos insuficientes o inadecuados para constituir explicaciones de mecanismos económicos, políticos y sociales.⁶

Pero además, es posible encontrar ejemplos con la pretensión de dar un salto epistemológico que se sobreponga al papel del simple observador que describe. Algunos autores han creído encontrar en la vida cotidiana el fondo de originariedad de la llamada historia mayor o general, y aún más, el fundamento para los actos de conciencia que permitirían conocer al hombre entero a partir de los testimonios referidos al pasado. Agnes Heller profundizó precisamente en este sentido al definir la vida cotidiana como el “fermento secreto de la historia”, afirmando que ella es la vida del hombre entero, donde se ponen en obra todos sus sentidos, sus capacidades intelectuales, sus habilidades manipulativas, sus sentimientos, pasiones, ideas e ideologías.⁷

⁶ Rafael Torres Sánchez, *Hacia un campo reciente de investigación histórica: la vida cotidiana (fuentes y botones de muestra)*, 45 p. Copia de un mecanuscrito facilitada por el autor.

⁷ Ágnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, prefacio de Georg Lukacs, traducción de J. F. Yvars y E. Pérez Nadal, 3ª. Edición, Barcelona, Península, 1991, 418 pp. (Historia, ciencia sociedad), p. 7 y 20.

Esto quiere decir que, por un lado, sería deseable que el conocimiento histórico de la vida cotidiana suplantara al conocimiento de la historia general por ser más seguro, pero también que se descubrieran en la cotidianidad las esenciales condiciones de posibilidad de todos los juicios historiográficamente formulables. Fue así como se llegó a la conclusión de que los principios de la investigación histórica no difieren necesariamente o no deberían diferir de los criterios del sentido común, sino que al ser lo humano pasado su objeto de estudio, el conocimiento historiográfico estaría muy cerca del conocimiento del sentido común.⁸ Dicho de otro modo, el conocimiento historiográfico vendría a ser una extensión del sentido común o la versión científica del conocimiento cotidiano de lo humano, porque la realidad pasada es su objeto de estudio y de ella misma toma las expresiones de su lenguaje que resultan ser así las más apropiadas. Y sin embargo, vida cotidiana se considera lo opuesto a la actividad científica.

La primera precaución que se nos presenta es la de distinguir los diferentes “contextos descriptivos” en los que la explicación científica y la explicación del sentido común pueden funcionar.⁹ Si se quiere que un análisis del tipo de los que un historiador realiza sea de utilidad, no ha de exigirse a una explicación del sentido común la misma naturaleza comprensiva que a una explicación

⁸ Arnaldo Momigliano, *De paganos, judíos y cristianos*, traducción Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 537 pp. (Breviarios, 518). p. 13. Momigliano se encuentra entre los historiadores que han creído encontrar en el sentido común la raíz vital de la ciencia de la historia.

⁹ Patrick Gardiner, *la naturaleza de la explicación histórica*, traducción José Luis González, México, Centro de Estudios Filosóficos. UNAM, 1961, 169 pp. (Colección filosofía contemporánea). p. 31.

científica, lo que equivaldría a exigirle desempeñar una función que no le es propia. Es indudable que la vida cotidiana y el sentido común que en ella se puede ejercer, no están gobernados por un conocimiento como el que trae como consecuencia la investigación científica, y que por el contrario, con frecuencia son las explicaciones ordinarias las que también conducen el actuar humano de los científicos. Pero en cualquier caso ese no es un argumento suficiente para afirmar que si la historiografía no ha llegado a constituirse en una ciencia, es porque tanto sus objetos como sus conceptos parecen estar tomados de las mismas expresiones que usaron los hombres del pasado y depender de su carácter de realidad, ese sería un problema aparte. Aún así, al menos en la historiografía, la postura opuesta no ha demostrado ser mucho mejor. “Construir” una terminología especializada tampoco garantiza la cientificidad de la historiografía.

La posibilidad de una crítica ejercida desde la fenomenología trascendental en este ámbito no se dirige entonces a la vida ingenua de cualquier hombre, sino a la del científico que no acierta a comprender que estudiar los problemas de las relaciones entre el hombre y su mundo, sólo puede tener presente al ser como correlato de la conciencia, como lo que ha sido y es mentado al modo de la conciencia.¹⁰ De este modo, la crítica ya no apunta exclusivamente al practicante —llamémoslo así— de la historiografía, al historiador, que tampoco queda exento de su responsabilidad, sino sobre todo al teórico de la historiografía.

¹⁰ Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, traducción de E. Tabernig, Buenos Aires, Nova, 1969, 144 pp. (Colección la vida del espíritu). p. 20-21.

Un ejemplo útil de cómo el tema del sentido común fue considerado por la filosofía contemporánea es el de George Edward Moore, uno de los primeros promotores de la filosofía analítica inglesa, a quien se deben influyentes trabajos acerca del lenguaje moral e intentos serios por deshacerse de lo que él entendía como escepticismo, así como haber reconocido las fallas que existen entre la justificación de nuestras creencias en el ámbito cotidiano y la justificación de esas creencias en el ámbito filosófico. Para Moore, las creencias que la mayoría de nosotros sostenemos en la vida diaria y que utilizamos continuamente, de modo conciente o velado, en las cadenas de razonamientos de las cuales dependen nuestras acciones, no necesitan ser probadas y ningún argumento filosófico puede restarles validez.

Moore pasó del intento por encontrar una razón para justificar la creencia en la proposición que afirma la existencia del mundo, a sostener indirectamente tal existencia invirtiendo el argumento: sólo si tenemos razones para dudar de la existencia de la realidad exterior, tiene sentido que dudemos de ella, y puesto que carecemos de razones para negar la existencia del mundo, estamos, consiguientemente, justificados en afirmarla, al menos hasta que el escéptico presente una prueba de peso en contrario. Moore estaba convencido de que tenemos más seguridad de nuestras creencias cotidianas que de cualquier duda escéptica que se pueda plantear en torno a ellas. No es necesario establecer la certeza de nuestra creencia en la existencia de la realidad exterior, basta con mostrar que esa creencia tiene un grado de certeza mayor que cualquier duda escéptica. Un ejemplo de cómo argumentaba lo anterior es el siguiente:

Esto, después de todo, como saben, es un dedo: no hay ninguna duda acerca de ello. Yo lo sé, y todos ustedes lo saben. Y creo que podemos tranquilamente retar a cualquier filósofo para que presente algún argumento, a favor bien de la proposición que dice que nosotros no lo sabemos, bien de la proposición que dice que no es cierto, de tal modo que este argumento no descansa en alguna premisa que es, más allá de toda comparación, menos cierta que cualquiera de las proposiciones que pretende atacar.¹¹

Incluso la noción de posibilidad utilizada por el escéptico es, por lo tanto, según Moore, una falacia. La premisa que lo condujo fue que la estrategia habitual en epistemología de encontrar una justificación apodíctica de las creencias mediante la búsqueda de una razón que las apoye, no conduce muy lejos. No se necesita argumentar a favor de la confianza que se tiene en las creencias; se sabe que el mundo existe y no hay que probarlo. En epistemología de lo que se trata, dirá Moore, es de entender qué es el conocimiento, no si éste es posible. Por lo tanto, igual que la historiografía de la vida cotidiana, la filosofía de Moore se opone a considerar la cotidianidad como esencia de una vida ingenua; el mundo real existe y podemos tener conciencia del mismo sin que haya razón para ponerlo en duda.

Creo poder reformular ahora la cuestión del carácter ingenuo de la vida cotidiana activa para recoger algo de lo dicho hasta aquí. No se trata simplemente de afirmar que todo nuestro conocimiento del mundo en el sentido común es

¹¹ G. E. Moore, *Philosophical studies*, London, Routledge & Kegan Paul, 1919, p. 228. Citado por Stella Villarmea, "G. E. Moore y la justificación de las creencias cotidianas", en *La posibilidad de la fenomenología*, editor Agustín Serrano de Haro, Madrid, Complutense, 1997, 331 pp. (Philosophica Complutensia, 10). p. 254.

producto de la actividad de nuestra mente y que por lo tanto los hechos puros y simples no existen, tampoco significa que vayamos a encontrar una incapacidad innata para captar la realidad del mundo. La cuestión de la racionalidad del sentido común propio de la vida cotidiana y la importancia de ésta dentro del tema del conocimiento son sin duda importantes, pero lo son aún más cuando persistimos en el esfuerzo por observar el modo como nuestra vida experimenta el mundo.

Así, la cotidianidad, entendida como la modalidad ópticamente inmediata de la existencia, según la definió Martin Heidegger, está referida a las situaciones en que el hombre se encuentra más frecuentemente en el transcurso de la vida. Se trata de la posibilidad de fijar la mirada, ya no en lo que de la cotidianidad pasada debe ser considerado como histórico, ni en la cotidianidad que podemos suponer le corresponde también a la vida presente del historiador, pero tampoco en la peculiaridad histórica del historiador supuesta de antemano, sino en el reconocimiento de que “el mundo en el que vivimos” (*Lebenswelt*) es el mundo sobre el cual se levanta cualquiera de nuestras formas para conocerlo, antes y después de toda ciencia, y que por lo tanto, es la experiencia del historiador la que debe orientar a partir de aquí el estudio de la actitud de la vida activa en el mundo. De este modo deseo combinar dos expresiones distintas de la fenomenología aplicadas a la pregunta de ¿cómo transcurre nuestra vida en el mundo? La primera aparece en el tratamiento que Heidegger dio a la conciencia histórica y a la crítica historiográfica en el contexto de la interrogación por el sentido del ser¹².

¹² Dice en *Ser y tiempo*: “El *Dasein* tiene, más bien, en virtud de un modo de ser que le es propio, la tendencia a comprender su ser desde *aquel* ente según el cual se comporta esencial, constante

La segunda, sin ignorar que su formulación cronológica fue realmente anterior, trata del concepto y validez que la facticidad tiene para la fenomenología de Edmund Husserl como punto de partida para toda su reflexión, y sobre todo, para la ciencia del sentido vivido que en su obra es la fenomenología.

La cotidianidad, como la modalidad ópticamente inmediata de la existencia, se refiere entonces a las situaciones en que el hombre se encuentra más frecuentemente en el transcurso de su vida. El siguiente paso en la investigación de Heidegger consiste en la comprensión del ser del *Dasein*, en la cual se encuentra aquello que se mostrará como el reflejo ontológico de la comprensión del mundo sobre la interpretación del *Dasein*. Es así como aparece el concepto de facticidad, “el ser efectivamente ante los ojos del *Dasein*”. La facticidad encierra en

e inmediatamente, desde el “mundo”. En el *Dasein* mismo, y por tanto en su propia comprensión del ser, se encuentra aquello que se mostrará como el reflejo ontológico de la comprensión del mundo sobre la interpretación del *Dasein*. // La primacía óntico-ontológica del *Dasein* es, por ende, la razón de que al *Dasein* le quede oculta la específica constitución de su ser, entendida en el sentido de la estructura “categorial” que le es propia. El *Dasein* es ópticamente lo más cercano para sí mismo, ontológicamente lo más lejano, y sin embargo, preontológicamente no extraño.” Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, 478 pp. (Sección de obras de filosofía), p. 25-26. Modificado ligeramente la traducción tomando en cuenta las observaciones de traductores más recientes de las obras de Heidegger, como Jorge Eduardo Rivera y Juan José García Norro, como la de dejar sin traducir la voz *Dasein*, porque el sentido con el cual la utilizó Heidegger para designar “el ente que somos cada uno de nosotros” se ha convertido en un término técnico ya bastante conocido.

sí el ser en el mundo del ente intramundano que es el *Dasein*, quien se comprende vinculado con el ser de los entes del mundo que le es propio.¹³

Es en este nivel en el que deviene el sujeto de la hermenéutica heideggeriana de la facticidad, primero llamado el *mí* en situación, la experiencia de la vida factual, o simplemente la vida. Antes de ser llamado *Dasein*, el *mí* todavía a punto de existir, se encuentra siempre en proceso. Facticidad, por lo tanto, es el nombre que Heidegger le da al carácter de ser de “nuestro existir propio”,¹⁴ que quiere decir, el existir en cada ocasión (*Jeweilig*). Y “propiedad” es un cómo del ser, indicación de la vía posible del estar despierto (*wachsein*). De modo que fáctico se llama a algo que “es”, articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser que es de ese modo. Y si se tomase el “vivir” por un modo de “ser”, el “vivir fáctico” significaría nuestro propio existir o estar-aquí (*Dasein*).

La hermenéutica de Heidegger pretende indicar el modo de acceder, plantear, cuestionar y explicar la facticidad en su unidad completa. Como modo de acceso a su “objeto”, la hermenéutica indica que éste tiene un ser capacitado para la interpretación y necesitado de ella, y que a ese su ser le es inherente el estar de algún modo ya interpretado (*in Ausgelegtheit sein*). La labor de la hermenéutica entonces es hacer al existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo y tratar de aclarar la alienación de sí mismo de que está afectado el existir.

¹³ *Ibid.*, p. 68.

¹⁴ Martín Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, versión de Jaime Aspiunza, Madrid, 2000, 154 pp. (El libro universitario. Ensayo: filosofía y pensamiento). p. 25.

La relación entre hermenéutica y facticidad no es por tanto la que se da entre el objeto aprehendido y su aprehensión, sino que el interpretar es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. El ser de la interpretación es el del propio vivir fáctico. Y la unidad que así se expresa entre hermenéutica y facticidad se sitúa antes de toda ciencia. En ningún momento se pierde de vista que la hermenéutica de la facticidad es ciencia apriórica, pero no tanto por ser precientífica, sino porque finalmente la interpretación se va a constituir como el carácter de ser de la facticidad.

La hermenéutica, el “en cuanto qué” en que se asume de antemano la facticidad, no es, sin embargo, algo que se posea de modo definitivo, sino que surge o brota de una experiencia fundamental, de ese estar despierto filosófico en el que el existir se encuentra consigo mismo. El carácter filosófico del estar despierto quiere decir que está activo en una auto-interpretación originaria que la filosofía se ha dado de sí misma. Lo que esto significa para la hermenéutica es que la filosofía es el modo del conocer que se da en el vivir fáctico, el modo como el existir fáctico se arranca de sí sin miramientos para darse a sí mismo y se pone de modo inexorable en sí mismo.¹⁵

Se ha dicho entonces que la hermenéutica tiene por objeto temático el existir propio en cada ocasión, al cual se cuestiona acerca de su carácter de ser y de la estructura fenoménica de éste. Ella recorta un sector determinado con respecto de una sistemática regional universal a fin de realizar una indagación con

¹⁵ Dicho de paso, esto significa que para Heidegger la filosofía no sólo no tiene ninguna misión de velar por la humanidad y la cultura universales, o ahorrar lo más mínimo a las generaciones venideras, lo que hace es atenerse al campo de la facticidad.

miras a unos fines determinados. Pero a la hora de darle un nombre o un título a esta región del ser se evitan expresiones como “existir humano”, “ser humano” u “hombre”, porque cualquiera de estas concepciones categoriales tradicionales impide de principio aquello que hay que tener a la vista en cuanto facticidad.¹⁶

Cuando Heidegger trata como una determinación de la actualidad al hoy (*das Heute*), el estar y demorarse siempre en el presente; a diferencia de lo que va a expresar en *Ser y tiempo*, a esta actualidad corresponden también tres conceptos luego muy distintos: existir histórico, ser en el mundo y cotidianidad presente. Ontológicamente, dice, la actualidad supone el *presente del ahora*, estar con los demás, con los otros, “nuestro tiempo”. Pero además, la actualidad supone cotidianidad, supone desvanecerse y quedar absorbido en el mundo; hablar desde él, ocuparse de cosas. La actualidad, en cuanto modo de la facticidad, sólo puede determinarse en su carácter ontológico cuando se ha hecho visible de modo explícito el fenómeno fundamental de la facticidad: *la temporalidad*, que no es una categoría, sino un existenciario.¹⁷

¹⁶ El concepto de facticidad parece no encerrar nada en sí de la idea de “yo”, persona, yoidad, centro de actos. Ni siquiera el concepto de “sí mismo” (*Selbst*), cuando lo usa Heidegger. Como tema de investigación, la facticidad es el existir propio cuestionado acerca de su carácter de ser, y este existir propio es lo que es precisamente y sólo en su aquí *ocasional*. Esta aclaración vale porque pareciera que el *Dasein* heideggeriano tiene poco o nada que ver con el *ego* husserliano, pero para aclararlo serían necesarias largas discusiones. Me interesa señalar la relación que puede existir entre un concepto y otro sólo porque creo que de ella depende el sentido que se da a la fenomenología como ciencia o como hermenéutica.

¹⁷ Existenciario (*Existenzial*) es aquí el cómo de la facticidad, el en cuanto qué aparece el existir fáctico, la existencia en el modo del tiempo. Y el fenómeno es simplemente lo que aparece.

El ahora público de lo ya interpretado de la actualidad es necesario aprehenderlo de tal modo que, mediante una interpretación en retroceso que parta de este planteamiento, sea posible llegar a tener un cierto *carácter de ser* de la facticidad. Carácter que luego ha de ser aclarado en cuanto existenciario para configurar así un primer acceso ontológico a la facticidad. Dos son las líneas que propone Heidegger para rastrear lo ya interpretado de la actualidad: la conciencia histórica en la actualidad y la filosofía en la actualidad.

Historia y filosofía son modos de la interpretación; algo que el propio existir es, algo en lo que vive; en tanto que aparece él mismo en ello, son modos que son en el existir y en lo que el existir se tiene a sí mismo en cierta manera. Tales modos del existir son conformes al existir; así pues, se suscita la verdadera cuestión de la hermenéutica: ¿*Qué carácter de ser del existir* se muestra en estos modos de tenerse a sí mismo?¹⁸

La elección de la conciencia histórica en cuanto exponente de lo ya-interpretado de la actualidad viene sostenida por la siguiente consideración: el modo como una época (la actualidad de cada momento) ve y aborda el pasado (el propio existir pasado o cualquier otro), lo guarda o renuncia a él, es señal de cómo se relaciona el presente consigo mismo, de cómo en cuanto existir, en cuanto estar-aquí *está* en su “aquí”. Tal es la determinación de uno de los caracteres fundamentales de la facticidad: su temporalidad.

Heidegger supone que la pauta de la relación de nuestra actualidad para con el pasado es algo que se puede verificar en las *ciencias históricas del espíritu*,

¹⁸ *Ibid.*, p. 69.

las cuales se presentan a sí mismas como medio en que la experiencia histórica de la vida pasada se hace accesible, y estipulan, además, cómo debe objetivarse de manera científico-teórica el pasado. Dichas ciencias caracterizan el pasado histórico en su apariencia, una apariencia de concepción bien determinada, y lo presentan como si en determinados aspectos estuviera grabado en la “conciencia de la formación” (un cómo de lo ya-interpretado público) y constituyera un patrimonio disponible. Así, el pasado, el vivir pasado, pasa a ser dominio objetivo de la ciencia.

La explicación del hombre con el mundo que ofrece Heidegger, se articula entonces en un mundo circundante donde nos tratamos, en un mundo común formado en el cual otros hombres toman parte individual y socialmente, y en un mundo propio en el cual tenemos relación con nosotros mismos. Estos tres planos o modalidades del mundo son accesibles solamente en y por la experiencia fáctica de la vida. Para algunos lectores de Heidegger, fue esta parte de su análisis la que implicó un viraje hacia lo histórico y por lo tanto también una corrección al *ego* puro de Husserl.¹⁹

Sin embargo, en los escritos del propio Husserl, el estudio de la vida cotidiana en su actividad se emprende porque ella “se refiere al mundo”. Para Husserl, la evidencia de la experiencia del mundo que de este modo y de continuo tiene lugar requiere de una previa crítica en cuanto a su validez y alcance, porque

¹⁹ Cfr. Heidegger 1919-1929. *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, J. F. Courtine editeur, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1996, 236 pp. (Problèmes et controverses).

sobre ella se levanta la fundamentación radical de la ciencia.²⁰ Su fenomenología trascendental, considerada como ciencia, “no puede ser más que una investigación de esencia y de ningún modo una investigación de existencia”.²¹ Me parece entonces que la fenomenología de Husserl precede aquí de tal modo al análisis heideggeriano del *Dasein* que es indispensable describir en qué puede consistir tal precedencia, porque obviamente no lo es en términos cronológicos.

Husserl trata a explicar cómo es que desde Galileo se habría consumado un desplazamiento, según el cual, “el mundo matemáticamente cimentado de las idealidades” se tomó como el único mundo real, el mundo efectivamente dado como perceptible, el mundo de la experiencia real y posible, o sea, ese nuestro mundo de vida cotidiano.²² El peligro que así se manifestó fue primero el método, pero sobre todo un legado cultural que en su objetividad cognoscible y disponible ya no exigía la explicitación renovada de la formación de su sentido. En su forma de adquisiciones disponibles de forma habitual, dichas objetividades ideales fueron, a partir de entonces, simplemente captadas aperceptivamente y

²⁰ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, prólogo de José Gaos, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, 2ª. edición aumentada y revisada, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 236 pp. (Sección de obras de filosofía) p. 59.

²¹ Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, traducción de E. Tabernig, Buenos Aires, Nova, 1969, 144 pp. (Colección la vida del espíritu).p. 44.

²² Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, traducción castellana y nota editorial de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Crítica, 1991, 366 pp. (Crítica/ filosofía. Serie Clásicos). p. 50.

operativamente manipulables en virtud de encarnaciones sensibles como el lenguaje y la escritura. Es esta situación la que conduce a Husserl a emprender la lucha contra el objetivismo que puede ser ilustrado con el planteamiento kantiano, según el cual, se presupone el mundo de vida circundante cotidiano como ya siendo, y en el cual todos nosotros tenemos existencia de un modo conforme a conciencia en tanto que hechos culturales en este mundo. Sencillamente somos en este mundo “objetos entre objetos” en una lisa y llana certeza experiencial, puestos ahí previamente y antes de toda constatación científica.²³

Fue esto último lo que condujo a Husserl a hablar de crisis en las ciencias europeas. Husserl denuncia el olvido del mundo de la vida cotidiana, cuya validez se encuentra en la esfera de lo espiritual, porque es en ella donde se comprende la relación de un sujeto con el mundo puesto por él y en el cual reside la fundamentación humana de la ciencia. Es cierto que en la actitud natural nos encontramos todos antes de convertirla en algo digno de ser cuestionada, pero es precisamente la pregunta por la posibilidad del conocimiento la que conduce a la adopción de una nueva actitud filosófica. El conocimiento natural comprende no sólo al conocimiento cotidiano sino también al conocimiento de las ciencias positivas, pero la principal característica de la actitud natural es que no encuentra motivo alguno para dudar acerca de la validez del conocimiento de la existencia de los objetos conocidos como objetos reales.

En el conocimiento natural de esta incuestionada “posibilidad de poner objetos como existentes”, se sigue la pretensión de alcanzar objetos que no

²³ *Ibid.* p. 109.

forman parte de la misma conciencia de la que forma parte el acto de conocimiento. Lo problemático del conocimiento natural es su pretensión de alcanzar una cierta exterioridad que, por otro lado, también describiría a los actos de conocimiento mismos que se toman igualmente como supuestos. Es así como avanza el análisis fenomenológico de Husserl en la averiguación de cómo y mediante qué procesos o series de actos de conciencia se constituyen los objetos, incluyendo los considerados como pertenecientes al mundo.

El mundo es entonces simplemente considerado como el ámbito de ser de todos los objetos del conocimiento cotidiano y del sentido común en la actitud natural. Este mundo “es el mundo circundante de la vida cotidiana”, pero que la fenomenología trata de recuperar como una especie de objeto u objetividad singular que es el mundo en que vivimos.²⁴ Es aquí donde encuentro una diferencia clave entre Heidegger y Husserl, pues para éste es posible considerar al sujeto (el yo o la conciencia) sin haber puesto “su base en el ente”, mientras que con Heidegger parece imposible salir del círculo del *Dasein* que comprende su ser desde el ser que es el mundo. Aunque a decir verdad los he seguido aquí a ambos en mi intento por explicar la actitud natural de la vida cotidiana.

La vivencia del sujeto empírico que se encuentra en el mundo natural es el concepto que define la manera como Husserl pasa de lo vivido como una complejión de sucesos externos (del vivir que se compone de percepciones, juicios y otros actos que tornan a lo vivido un fenómeno objetivo referido al yo

²⁴ Cfr. Antonio Ziri6n Quijano, *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*, tesis de maestría, México, facultad de Filosofía y Letras. UNAM, 1990, 124 pp.

empírico) a la vivencia y un yo que ya no se encuentran simplemente “ahí afuera” en el mundo. Lo que sucede es que para Husserl la vivencia es el concepto que define los objetos y las partes de estos objetos que constituyen la conciencia, ser vivencia es, en este caso, ser en el modo de conciencia cuyo opuesto es precisamente el modo de ser realidad, la esfera de la realidad.²⁵

Tanto Heidegger como Husserl muestran cómo el ver y el preguntar filosóficos descansan en la existencia humana. Según Heidegger la filosofía es el modo de conocer en el vivir fáctico que convierte a la fenomenología en la hermenéutica que da acceso a la facticidad, porque interpretar es un cómo posible de la facticidad y la hermenéutica consiste en preguntar por el carácter de ser del existir que se manifiesta en el tenerse a sí mismo. La investigación de Heidegger es una vía fenomenológica que se puede seguir para comprender la facticidad del ser intramundano del *Dasein*, y por lo tanto, entender en qué consiste la actitud natural de la vida activa en el mundo. Con Husserl, por su parte, creo que la fenomenología como ciencia del sentido vivido, nos permite preguntar por la posibilidad de conocer con alguna seguridad en esta vida, y es por ahí por donde creo que podemos continuar.

²⁵ Se podrían seguir aquí las coincidencias o diferencias entre Husserl y Dilthey acerca del concepto de vivencia, pero esa es una cuestión complicada que habría que analizar aparte y con mayor detenimiento. Sólo como ejemplo: Cfr. Wilhelm Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, 2ª. edición, versión, prologo y notas de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, 419 pp. (Obras de Wilhelm Dilthey, 6), p. 362-367. Y Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, traducción de Miguel García-Baró, México, Fondo de Cultura Económica, 125 pp. (Sección de obras de filosofía). p. 80.

§ 2

La actitud natural en la ciencia positiva¹

Entre la fenomenología husserliana y el positivismo naturalista no hay ningún punto de coincidencia, ni siquiera en cuanto a la consideración de la experiencia. A pesar de que Husserl va a hablar de una filosofía científica y de la fenomenología como una ciencia, su principal inconformidad es con la actitud natural de las ciencias positivas particulares. Husserl trata de demostrar que “lo dado” no son puros hechos, sino que estos se nos dan encuadrados en sentidos sin los cuales nuestra inteligencia no podría comprenderlos. Esto quiere decir que un hecho no es un mero dato, sino una visión de cosas. Una persona o una casa, por ejemplo, no serían nada si no las viéramos enmarcadas en sus respectivos sentidos. De modo que si bien es cierto que no hay un conocimiento sin experiencia, ésta se origina en la intencionalidad de la conciencia.

Dicho de una manera tal vez todavía poco comprensible, pero que permite avanzar en el razonamiento, la fenomenología no se interesa por lo acontecido sólo en cuanto hecho, sino por el sentido que tiene para nosotros como correlato de la corriente de vivencias contenidas en la unidad de la conciencia. La experiencia del historiador, por ejemplo, no puede ser entonces una experiencia

¹ El problema que trato en este capítulo no debería ser ninguna novedad para los historiadores, porque una crítica de la “historiografía naturalista”, con soluciones que en más de un punto tocaron a la puerta de la fenomenología, se encuentra ya en Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Imprenta Universitaria, 1947, 349 pp.

de cosas, sino una experiencia de vivencias comprendidas de un modo esencial, a partir de las producciones de sentido que encontramos en las vivencias e intencionalidades de otros en el pasado. Para Husserl, las ciencias particulares han carecido hasta ahora de una comprensión clara acerca del carácter eminentemente unilateral de sus operaciones, y por lo tanto, de sus resultados; les ha faltado comprender que sólo empezarán a captar teóricamente el pleno sentido ontológico de su respectiva esfera de objetos, cuando se desprendan de las anteojeras metódicas que su actitud exclusiva, dirigida a una esfera particular, vuelve inevitables; con otras palabras: cuando dirijan sus indagaciones hacia la universalidad del ser y su fundamental unidad.²

Aunque la mayoría de los historiadores sabe algo acerca de la incertidumbre y confusión de ideas que reinan en torno a la naturaleza del conocimiento histórico, y más aún cuando se trata de relacionarlo con el conocimiento científico en general, sus problemas son ignorados o evitados porque se supone que no conciernen propiamente al trabajo del historiador. Por eso creo necesario comenzar con una primera consideración acerca del posible carácter científico de la historiografía y de la relación que ella guardaría con el concepto más general de ciencia si lo proponemos desde la perspectiva de la filosofía de Edmund Husserl.

Además de entender el concepto de ciencia como sinónimo de saber, también se la ha definido como un conocimiento que incluye, en cualquier modo o

² Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de Luis Villoro, México, Centro de Estudios Filosóficos. UNAM, 1962, 367 pp. (Colección filosofía contemporánea), p. 8.

medida, una garantía de su propia validez.³ La primera lección que aquí se puede obtener proviene de la definición de saber. Este tipo de conocimiento, Husserl lo describió como opuesto al de ciencia radical, cuya verdad no depende de una decisión individual. La sabiduría, en cambio, sería de tipo personal, circunstancial e histórico. Y convertirse en la ciencia radical de universalidad y fundamentación absoluta es aquí la aspiración de la filosofía que quiere ser saber de los orígenes.⁴ Aunque como señaló Luis Villoro, parece que la conversión de la filosofía en una ciencia, tal y como la pretende Husserl, implicaría una decisión de saber y una estimación de valor previas a la realización de la misma.⁵ En efecto, cuando Husserl habló acerca de la situación de las ciencias europeas que obligaba a reflexiones radicales, quiso devolver a éstas una cierta fe en sí mismas, una fe en que la ciencia conducía a la sabiduría, y con ella, a una vida verdaderamente digna de ser vivida. Acaso, una vida individual y social basada en la razón práctica.⁶

Lo que se pone en tensión es un concepto de ciencia que aunque no tenga el carácter de conocimiento personal propio de la sabiduría, sí lo tenga en cambio

³ Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, traducción Alfredo N. Galletti, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, XV-1206 pp., p. 163.

⁴ Vid. Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, traducción de E. Tabernig, Buenos Aires, Nova, 1969, 144 pp. (Colección la vida del espíritu).

⁵ Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*, México, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, 1975, 179 pp. (Colección opúsculos, 83: Serie investigación). p. 145.

⁶ Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de Luis Villoro, México, Centro de Estudios Filosóficos. UNAM, 1962, 367 pp. (Colección filosofía contemporánea). p. 8-9.

su realización por parte del filósofo, sin que por ello se reduzca en nada la validez de la ciencia. La idea que se rescata aquí es que hay una estructura de fundamentación de la filosofía científica que supera al escepticismo, pero además, que al entender dicha estructura como una forma de realización de sabiduría, no rompe en ningún momento con su origen en la vida. Y esto, independientemente de que se pudiera aceptar que la alternativa entre un saber personal y vital (sabiduría) y un saber impersonal y objetivo (ciencia), quede superada porque la decisión de convertir la filosofía en ciencia radical sea, ella misma, una consagración personal al valor absoluto.

Por su parte, aunque la segunda definición de ciencia se encuentra abierta a las ideas que no incluyen la pretensión de absoluto y que sí está presente en el concepto tradicional —aparentemente de origen ilustrado—, es el que se entiende aquí como propio de la ciencia positiva. Considerado como un ideal del cual incluso las ciencias naturales y físicas se apartaron completamente o se han ido apartando cada vez más desde hace ya casi un siglo, el concepto de ciencia (*episteme*), opuesto al de mera opinión (*doxa*), implica un conjunto de conocimientos y de investigaciones que con un grado suficiente de unidad y generalidad, no sean de ningún modo el resultado de convenciones arbitrarias ni de los gustos o de los intereses individuales comunes a los hombres consagrados al cultivo de los mismos; todo lo contrario, deben ser producto de relaciones

objetivas que se descubren gradualmente y que ofrecen una garantía de evidencia.⁷

Aquí podría caber una distinción analítica propia del historicismo de mediados del siglo XX, según la cual el concepto y el hecho sólo se poseen en presencia uno del otro.⁸ Esta actitud allanó el camino para cuestionar la existencia de problemas eternos con respuestas variadas a lo largo de toda la historia de la filosofía. Ella probó de un modo definitivo que el conocimiento afectaba y determinaba lo conocido; cabía al menos la posibilidad de que el mundo no se encontrara ante nuestros ojos existiendo ininterrumpida e incuestionablemente.⁹

⁷ No es del caso remitirse a la historiografía filosófica de la ciencia para conocer los vuelcos que ha dado este ideal, cuando menos hasta la llamada “moderna filosofía de la ciencia” llevada a cabo por Karl Popper, Paul Feyerabend, Imre Lakatos y Thomas Khun. Lo que ellos han hecho es justamente renegar de dicho ideal, pero desde una “anarquía” exclusivamente negativa y no propositiva que ataca a la razón, por más que centren la discusión en la importancia de la práctica científica por encima del método. También siguen siendo nocivas las premisas que fundan la científicidad de la historiografía en que ella tiene un punto de partida seguro en el respeto a las fuentes documentales, la determinación y la trascendencia de los hechos, y en haber adquirido un método científico para analizarlos. Ambas posturas dejan de lado tanto los problemas lógicos y gnoseológicos de la realidad histórica y de la naturaleza del conocimiento histórico, como la urgente necesidad de pensar históricamente. La mezquindad de algunos de tales intentos excluyen o rebajan sobre todo la posibilidad racional de la historiografía.

⁸ Robin George Collingwood, *Ensayos sobre la filosofía de la historia*, traducción José Luis Cano Tembleque, Barcelona, Barral, 1970, 199 pp. (Breve biblioteca de respuesta, 3), p. 68.

⁹ Robin George Collingwood, *Autobiografía*, traducción Jorge Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, 163 pp. p. 67.

Pero la llamada de atención sobre el historicismo no es casual, porque pienso que en él se encuentra una rama importante de los orígenes de la actitud fenomenológica. Sabemos de la crítica que Edmund Husserl hizo en *La filosofía como ciencia estricta* (1910-1911) a cierta forma de historicismo que en ese momento parecía representar la obra de Wilhelm Dilthey, pero precisamente esa crítica al historicismo cumplió con una función de guía para la actitud fenomenológica en el ámbito de las ciencias del espíritu.¹⁰ Este es un asunto que podría tratarse por separado y de una manera más ordenada, pero me interesa destacarlo precisamente en este lugar porque algunos de los más destacados exponentes del historicismo —como es el caso de Collingwood—, no ignoraron el peligro del escepticismo, pero su lucha a veces desesperada contra cualquier viso de empirismo o positivismo, hizo crónico en ellos el temor a aceptar la posibilidad de un fundamento objetivamente válido, el cual les habría permitido superar de verdad a la superficial e irreflexiva ciencia histórica “de hechos”. Finalmente eso mismo es lo que Husserl había criticado al naturalismo y al historicismo por igual como la “superstición de los hechos” (*Der Aberglaube der Tatsache*).¹¹

¹⁰ Cfr. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Ziri6n Q., M6xico, Instituto de Investigaciones Filos6ficas. UNAM, 1997, 512 pp. (Colecci6n filosofa contempor6nea). Particularmente la secci6n tercera. Y tambi6n Renato Cristin, *Fenomenologfa de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl*, Madrid, Akal, 2000, 100 pp. (Historia del pensamiento y la cultura, 51).

¹¹ Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, 2. Auflage, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1965, 107 pp. (Quellen der Philosophie), p. 66.

La defensa del historicismo filosófico por parte de José Gaos ilustra muy bien esto último. Al decir que la verdad consiste en la conformidad de las proposiciones orales o mentales con la realidad propuesta por ellas, y que las distintas filosofías proponen en gran medida realidades distintas; el historicismo que afirma que las distintas filosofías son conformes con sus respectivas realidades, no sólo no sería escepticismo, dice Gaos, “sino que sería una visión muy apta para salvar en la filosofía a la verdad o la conformidad de las proposiciones con la realidad propuesta por ellas.”¹² En fin, lo que se postula es la validez de todas las filosofías coincidentes consigo mismas. Vale la pena volver ahora al caso de Collingwood, porque en él interviene además el empleo que hace del término filosofía de la historia, y en especial del de la filosofía que es siempre reflexiva:

La mente filosofante nunca piensa simplemente acerca de un objeto, sino que, mientras piensa acerca de cualquier objeto, siempre piensa también acerca su propio pensar en torno a ese objeto. De esta suerte, a la filosofía puede llamársele pensamiento en segundo grado.¹³

¹² José Gaos, “¿Es el historicismo relativismo escéptico?” en, *El historicismo en México. Historia y antología*, estudio introductorio y selección de Álvaro Matute, México, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, 2002, 337 pp. (Paideia), p. 115.

¹³ Robin George Collingwood, *Idea de la historia. Edición revisada que incluye las conferencias de 1926-1928*, edición, prefacio e introducción Jan Van der Dussen, traducción Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández Campos, traducción de las partes correspondientes a la nueva edición Ma. Guadalupe Benítez Toriello y Juan José Utrilla, 3ª. Ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 610 pp. (Sección de obras de historia). p. 59-60.

Se precisa entonces, siguiendo el argumento de Collingwood, de la distinción entre la filosofía y la psicología, porque ésta es sólo pensamiento en primer grado que se ocupa de la mente del mismo modo que la biología trata de la vida y se olvida del objeto del pensamiento. La filosofía parece situarse entonces en un punto medio entre la historiografía y la psicología cuando se revisan las actitudes de las tres frente a la realidad del mundo pasado. Se supone que es al historiador al que correspondería afirmar que hace tantos o cuantos años, tales y cuales sucesos acontecieron verdaderamente; el psicólogo sólo se preguntaría cómo piensan los historiadores; y el filósofo, en cambio, se preguntaría cómo conocen los historiadores, cómo llegan a aprehender el pasado. El filósofo no se pregunta qué clase de sucesos fueron y cuándo y dónde acontecieron, sino cuál es su condición que hace posible que el historiador pueda conocerlos.

A pesar de esto, para Collingwood la teoría del conocimiento en general no subsume a la filosofía de la historia, constituida ésta como un estudio especial, porque la temática de la filosofía depende periódicamente de la problemática particular que, en un momento dado, presenta dificultades especiales, y las filosofías tradicionales traen consigo la imposibilidad del conocimiento histórico. Por eso la pretensión de Collingwood consiste en alcanzar una nueva filosofía que será una filosofía de la historia, una filosofía completa concebida desde el punto de vista histórico.

Es aquí donde creo que aparece por primera vez la necesidad de una descripción fenomenológica de la historiografía con el fin de averiguar el origen, generalmente también ingenuo, o al menos no reconocido, de los conceptos que determinan el sentido de su esfera de objetos y de su teoría. Por un lado, se trata

de una continuación de la permanencia ingenua en el mundo, pero por otra, es una cuestión que proporciona acceso a la fundamentación y comprensión que desde sí misma ha de hacer la historiografía que, como se verá, es generalmente menospreciada como no autosuficiente en cuanto al análisis de su propia racionalidad.

En medio de la crítica al historicismo, también Husserl sostuvo que el historiador estaba imposibilitado para emitir sus juicios de valor como historiador científico y sólo podía hacerlo como mero hombre ético o de fe religiosa.¹⁴ Los historiadores, escribió, no son sino los encargados de reconstruir los cambiantes mundos de vida circundantes de los pueblos y épocas que en cada caso llaman su atención. Ellos se encuentran en el caso en que el mundo previamente dado permanece en la validez a ras de suelo, sin ser conducido al *universum* de lo puramente subjetivo. A los historiadores sólo les compete la ocupación temática objetiva de las relatividades de un mundo intuitivo precientífico.¹⁵

Todo lo anterior creo debiera obligarnos a reconsiderar la afirmación de que la historiografía es, y sólo puede ser una ciencia positiva y empírica. Es necesario seguir con cuidado cuáles son los conceptos primitivos que determinan el sentido de los objetos y de la teoría de la historiografía. Y no es que desconozca que ésta es una exigencia de reflexión filosófica, pero eso no quiere decir que los historiadores se encuentren exentos de ella. También es esto lo que confirmó

¹⁴ Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 54.

¹⁵ Edmund Husserl, *La crisis*, p. 155.

Henri I. Marrou al afirmar la posibilidad de una verdad filosófica universal por encima de cualquier relativismo cuando escribió lo siguiente:

De estas observaciones concluiremos nosotros que la universalidad o la generalidad y la validez de los conceptos utilizados por la historia son, no ya relativos, sino dependientes; y hablando con propiedad, dependientes no de la manera de ser del historiador, de su mentalidad, de su tiempo, sino más bien de la verdad de la filosofía implícita (...) ¹⁶

Tal vez sea necesario todavía aclarar que aunque podría hablarse de una pluralidad de teorías historiográficas, esto es algo en verdad irrelevante para el objetivo que aquí se ha venido expresando. Del mismo modo sería preciso decir algo acerca de si la historiografía tiene o no una esfera de objetos suya propia. El caso no se resuelve con facilidad y es un punto importante que por el momento lo mejor es no trivializar. Bien sabemos que, en palabras de Marc Bloch, no por el hecho de que la historiografía permanezca más o menos apaciblemente fiel a su nombre heleno, sigue siendo la misma que escribió Hecateo de Mileto.

Ocurre con la historiografía, como con la filosofía; que ella es conocimiento de los hombres en general y su definición escapa a la multiplicidad de respuestas que se hayan dado en sus expresiones particulares. O para decirlo con palabras de Martín Heidegger, que más adelante habrá que matizar: si la investigación filosófica es un determinado cómo de la vida fáctica, cabe pensar que la historiografía como crítica pueda ser un otro cómo de la vida fáctica, que como

¹⁶ H. I. Marrou, *El conocimiento histórico*, traducción J. M. García de la Mora, Barcelona, Labor, 1968, 228 pp. (Biblioteca universitaria, 8). p. 113.

movimiento fundamental suyo, en la temporalización de su ser no se ocuparía de su ser, sino de cómo le es adecuada al presente una originariedad alcanzada en una situación hermenéutica elegida y conformada.¹⁷

La conclusión de todo lo anterior es que la fenomenología viene a proporcionar una reflexión acerca del aparecer mismo de los objetos estudiados por la ciencia de la historia. Sólo que la fenomenología del conocimiento es ciencia de los fenómenos cognoscitivos en este doble sentido: ciencia de los conocimientos como fenómenos, manifestaciones, actos de la conciencia que se exhiben, en que se hacen conscientes, pasiva o activamente, tales o cuales objetos; y por otra parte, ciencia de estos objetos mismos en cuanto se exhiben de este modo.¹⁸

Puesto en relación lo anterior con lo que se concluyó en el título precedente, habría que decir que, así como en la vida cotidiana la experiencia se asume como un estar en medio de las cosas mismas, la sabiduría de la conciencia no es acogida como algo ajeno a ella, sino que ella tiene su origen en la experiencia resultante de que para mí, el ser experimentado está allí en tanto lo que está allí. Lo que así se revela, me parece que es un concepto de trascendencia que no siempre se ha acertado a comprender, y que desde luego

¹⁷ Martín Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, traducción y edición de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002, 117 pp. (Colección estructuras y procesos; Serie filosofía). p. 33.

¹⁸ Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, traducción de Miguel García-Baró, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1982, 125 pp. (Sección de obras de filosofía). p. 7.

no es fácil de comprender ni de aceptarlo para los historiadores, pero que es necesario reconocer y explicar.

De lo que se trata es de abrir el camino a una ciencia de la historia que como indagación de posibilidades, preceda a la indagación de las realidades. Pero ésta no es una reflexión solitaria del historiador y tampoco dispensa de la investigación histórica. Que el historiador coexista con lo histórico no impide la elaboración de una ciencia de la historia, sino que es, por el contrario, la mínima exigencia para que se haga explícito el sentido valedero de nociones de las cuales los historiadores se sirven casi siempre sin meditar. Es así como comienza a revelarse la importancia de la transformación de la actitud naturalista en una actitud fenomenológica. Ésta radica en la posibilidad de renunciar a las igualmente improcedentes aspiración o negación de la historiografía como ciencia exacta para sentar las bases posibles de una historiografía como ciencia estricta. Naturalmente, esto es algo que exigiría estudiar las condiciones de una historiografía fenomenológica, pero por ahora, no me parece que haya otro camino para conseguirlo más que describir fenomenológicamente a la historiografía. De otro modo podrían no tomarse en cuenta más que los aspectos tradicionales de consideración teórica en la historia de la filosofía de la historia.

§ 3

Trascendencia e inmanencia

Según Francois Lyotard la ambigüedad del término historia, que expresa el equívoco existencial de que el sujeto de la ciencia histórica es también un ser histórico, haría que la pregunta de cómo es posible una ciencia histórica estuviera rigurosamente ligada a esta otra: ¿debe y puede este ser histórico trascender su naturaleza de ser histórico para captar la realidad histórica en tanto que objeto de ciencia? Y si se denominara historicidad a esta naturaleza, la segunda pregunta se convertiría en la siguiente: ¿es compatible la historicidad del historiador con una captación de la historia que se ajuste a las condiciones de las ciencias?¹

Sin embargo, además de equivocarse al centrar su atención en el historiador como sujeto empírico, lo que hizo Lyotard fue cerrarse el camino a una aproximación verdaderamente fenomenológica a la ciencia de la historia, o bien, abonar el campo de la aparentemente insalvable oposición entre ambas. También podríamos comenzar preguntando, por ejemplo: cómo podemos afirmar que el sujeto de la ciencia histórica, el historiador, “es un ser histórico”. Y aun suponiendo que lo fuera, ¿es que acaso la incompatibilidad entre esa historicidad del historiador y una ciencia histórica no dependería sólo de creer que la ciencia de la historia es una ciencia tan empírica como el sujeto que trabaja en ella? Pero

¹ Jean Francois Lyotard, *La fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1989, 158 pp. (Paidós Studio, 76), p. 117.

tampoco el concepto de la historicidad queda en mejor situación cuando se la considera una naturaleza, además, posible de trascender.

Todo esto tiene su origen en el error fundamental de la supuesta repugnancia fenomenológica por la historia, el cual se basa en un argumento con dos vertientes.² Según éste, la intuición de esencias excluiría toda explicación genética; al tiempo que la reducción trascendental, al poner entre paréntesis la actitud natural, reduciría a la historia en tanto que acontecimiento mundano. Trataré de explicarlo más adelante, pero respecto de lo primero diré que sostenerlo implica una ignorancia en la cual caemos fácilmente, la de la fenomenología genética; en cuanto a lo segundo, si se retoma lo dicho en los párrafos precedentes, me permito adelantar ahora que la reducción fenomenológica trascendental lo que haría es abrirnos al mundo mediante el retroceso a las cosas mismas tal y como aparecen en la experiencia e intelección primigenias.³

Para evitar caer en el equívoco o la ambigüedad del término historia a que se refiere Lyotard es necesario no confundir aquello que atañe a la historia con lo que le corresponde específicamente a la historiografía. Lo que quiero decir es que

² Hablo por ahora de dos vertientes principales, pero como se verá en el segundo capítulo de este trabajo, el análisis de la conciencia interna del tiempo también revela una aparente oposición entre el tiempo histórico y el tiempo fenomenológico, aunque sólo cuando se identifica al primero con el tiempo real objetivo.

³ Edmund Husserl, *Las conferencias de París: introducción a la fenomenología trascendental*, presentación, traducción y notas de Antonio Zirión, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM, 1988, XI-103 pp. (Colección cuadernos, 48). p. 7.

el mal entendido de la oposición entre lo que son los hechos (lo que llama aquí Lyotard historicidad) y lo que son las esencias proviene de mantener dicha oposición aun cuando nuestro análisis aspira a situarse en el plano de lo trascendental. Es decir, se puede argumentar en favor de la capacidad de la fenomenología para hacerse cargo de la historia y de la delimitación de la región y el estatuto ontológicos que a ella le corresponden, pero antes se debe abordar el análisis de la esencia de la conciencia en que se constituye lo que llamamos histórico.⁴

Por eso es de la mayor importancia que los conceptos de trascendencia e immanencia fenomenológicas sean aclarados desde el principio, porque ellos señalan el punto de inicio para el estudio de la posibilidad de lo historiográfico, una vez que se han abandonado tanto el punto de vista de la vida cotidiana como el de las ciencias positivas, ambos pertenecientes a la actitud natural.⁵ Creo además que ésta es una tarea que también puede emprenderse a partir de la crítica del concepto de trascendencia en la teoría del conocimiento tradicional.

⁴ Más de un argumento en favor de la existencia de una filosofía fenomenológica de la historia se puede encontrar en Jesús M. Díaz Álvarez, *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003, 364 pp. (Aula abierta).

⁵ Edmund Husserl, *Las conferencias de París*, p. 7. Sólo la expresión de vida activa podría servir como tema de debate acerca de la relación que encierra la obra de Hannah Arendt con la filosofía fenomenológica. Pienso desde luego en su libro *La condición humana*, traducción Ramón Gil Novales, introducción Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, 1998, XVII-366 pp. (Estado y sociedad, 14).

En general se dice que lo trascendente es lo que está “más allá de algo”, sobre todo en cuanto se advierte el significado que lo vincula con problemas de carácter metafísico y teológico en sus términos más restringidos. No obstante, también se ha considerado un significado gnoseológico de la trascendencia que, tradicionalmente, aspira a esclarecer la relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Así, en la explicación más simple, se puede decir que el sujeto “trasciende” hacia un mundo exterior para conseguir alcanzar al objeto. Y si la trascendencia hacia el objeto es “completa” se supone que aparece una concepción realista del conocimiento, mientras que si se niega que la trascendencia del objeto con respecto del sujeto es total o inexistente, lo que se tiene es una concepción idealista.

Desde luego, tal explicación es limitada porque reduce el tema del conocimiento a un cierto maniqueísmo; no sirve para entender, por ejemplo, cómo es que el sentido kantiano de lo trascendental es de carácter gnoseológico precisamente porque su propósito al desarrollar la esfera total de la razón pura en sus límites y contenido era el de conseguir que la metafísica (conocimiento *a priori*, del entendimiento puro o de la razón pura) pudiera tener un sistema seguro.

Kant denomina trascendental a todo conocimiento que se ocupa no de los objetos, sino del modo como es posible conocer los objetos en su posibilidad *a priori*. Lo trascendental aparece determinado por ese carácter de posibilidad del conocimiento, y todo examen de tal posibilidad es también de índole trascendental. De manera que el conocimiento trascendental es el que se ocupa de la facultad humana para conocer los objetos. Pero además Kant distinguió entre trascendental y trascendente, reservando el primero para lo que hace

posible el conocimiento de la experiencia y no va más allá de ella, y aplicando el segundo a lo que se encuentra más allá de toda experiencia y que, por lo tanto, cabe rechazar, porque no hay posibilidad de conocer o tener idea de ello.

Y así también, en contraposición con la que él llama la “ilusión trascendental”, que entretiene a la crítica con el espejismo de una ampliación del entendimiento puro, es como define lo inmanente, que corresponde a los principios cuya aplicación se circunscribe totalmente a los límites de la experiencia posible. Es ahí a donde él quiere llegar, a que los principios del entendimiento puro sean aplicados sólo empírica y no trascendentalmente, sólo así es que se les podrá llamar inmanentes.⁶

En los *Prolegómenos* Kant es también bastante claro al respecto, cuando habla acerca de cierto idealismo que se le ha atribuido en relación con la denominación y el sentido en que utiliza, y se propone dejar de utilizar, el adjetivo trascendental:

Pues esto que yo llamo mi idealismo se refiere a la existencia de la cosa, y la duda de la misma determina propiamente el idealismo en su sentido comúnmente aceptado, puesto que, dudar de ella, no se me ha ocurrido nunca, sino sólo de la representación sensible de la cosa a la cual pertenecen ante todo, el espacio y el tiempo; y de estos y, con ellos, en general, de todos los fenómenos, he indicado solamente que no son cosas sino solamente modos de representación, ni tampoco son determinaciones pertenecientes a las cosas en sí mismas. La palabra trascendental, que no significa jamás para mí una relación de nuestro conocimiento con la cosa, sino solamente con la *facultad del conocimiento*, debía

⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índices Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1998, L-690 pp. (Los clásicos). p.299.

evitar esa falsa interpretación. Pero antes de que esta determinación ocasione, en el porvenir, esa interpretación falsa, la retiro y quiero sustituirla por la de idealismo crítico. Mas, si es de hecho un idealismo recusable convertir cosas reales (no fenómenos) en puras representaciones, ¿con qué nombre se querrá denominar aquél que, por el contrario, convierte puras representaciones en cosas? Yo creo que se lo puede llamar idealismo *soñador*, para diferenciarlo del anterior, que puede llamarse *exaltado*, los cuales deben ser ambos reprimidos por el mío, llamado, en otro tiempo, trascendental y, [ahora] mejor, *crítico*.⁷

Kant no fue un filósofo cuyo pensamiento careciera del esfuerzo de la renovación y autocorrección, sin embargo, cuando él habla de la relación de la cosa con la facultad de conocimiento, en primer lugar parece que no sólo afirma la distinción sujeto-objeto en un sentido empírico y dado, sino que además sostiene la relación de una cosa externa con algo interno al sujeto de conocimiento. Esto es algo que se ve todavía más claro con Hannah Arendt, quien siguiendo los pasos del maestro de Königsberg, trata de invertir la jerarquía metafísica que aquí subyace para acrecentar el valor de las apariencias o sus fenómenos, pero es claro que donde subsiste el problema es en mantener tal separación.⁸

Un segundo problema que se pone en cuestión con el idealismo trascendental o crítico de Kant respecto del trato con las cosas es el que se deriva de la distinción entre la cosa y la representación. No es de ningún modo un tema

⁷ Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*, traducción Julián Besteiro, Madrid, Sarpe, 1984, 217 pp. (Los grandes pensadores, 33). p. 86.

⁸ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, traducción de Carmen Corral, y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 2002, 475 pp. (Paidós básica, 110).

nuevo y por lo tanto no es necesario desarrollarlo aquí en toda su extensión. Lo que cabe resaltar es aquello que lo hace contrastar con la fenomenología, especialmente porque incluso algunos filósofos llegan a confundirse en este asunto cuando no se hace lo suficientemente claro el cambio en la fijación de la mirada que en la fenomenología describe al conocimiento por su estructura intencional.

El carácter polémico de la filosofía de Martín Heidegger sirve muy bien en este caso porque, al menos en el punto de lo que él llama la constitución del ser de la percepción, sí ofrece ese contraste claro entre las dos posiciones indicadas, aunque desde luego él centra su interés en hacerse de un suelo firme para la interpretación de la existencia en la pregunta por el ser. Más importante aquí es que desde el principio recuerda que todo comportamiento es un comportarse respecto-de, que la percepción es percepción de algo. Es decir, destaca el concepto de intencionalidad abarcando los que él identifica como sus dos momentos, la *intentio* (todo comportamiento respecto-de o dirigido-a) y el *intentum* (el específico qué respecto del cual se comporta y hacia el que está dirigido).

Pero deben agregarse a este último esclarecimiento dos precauciones. La primera consiste en advertir que así como puede haber una inexactitud en decir simplemente que la teoría de la intencionalidad procede directamente de la escolástica y que con *intentio* se habla de la voluntad; lo es también la posible derivación que conduciría a atribuir intencionalidad a un sujeto y a un objeto determinados. Por ejemplo, cuando Edmundo O'Gorman dice que conocer un hecho histórico consiste en concederle el sentido que le otorga la atribución de intencionalidad a un acontecer determinado, su idea está dirigida a estudiar la

posibilidad de que la intención atribuida al acontecimiento no coincida con lo que él llama la “intención fáctica” con que un sujeto realizó el mismo. Posibilidad en la cual, dice, radicaría propiamente la esencia y peculiaridad del conocimiento historiográfico.⁹

El tono filosófico de esta aplicación del concepto de la intencionalidad no deja de tener interés, sobre todo porque el historiador advierte que su reflexión es parte de un trabajo “en proceso de elaboración”, sin embargo, lo que él explica es que la manera propia del ser de lo que llamamos hecho histórico consiste en que su sentido tenga a la intencionalidad como un elemento constitutivo. Es decir que no se podría siquiera concebir un acontecimiento sin antes atribuirle esa intencionalidad que lo haga necesario, con la advertencia de que la intencionalidad, por su misma índole, sería algo improbable, puesto que la exigencia de verdad queda saldada precisamente en la dotación de sentido.

Si se observa bien hay aquí otro problema que cabe destacar para poner en claro que, desde luego, cuando O’Gorman escribió acerca de la “intencionalidad” no se refería a lo mismo que la intencionalidad fenomenológica: el historiador atribuye al acontecimiento su intencionalidad o su necesidad sin más límite o universalidad que un “pragmatismo futurista”, según el cual, el conocimiento historiográfico es la manera de adecuar el pasado a las exigencias del presente, una operación consistente en poner el pasado al servicio de la vida. No es casual que O’Gorman comente al margen que sus páginas hubieran podido titularse

⁹ Edmundo O’Gorman, “Historia y vida”, en Álvaro Matute, *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México, Secretaría de Educación Pública; Diana, 1981, 205 pp. (SepsetentasDiana, 126). p.130.

“variaciones sobre un tema de Kant”, de no ser porque ésta es una expresión “tan de músicos”.

La segunda precaución que debe tomarse en cuenta para entender el concepto de intencionalidad de manera adecuadamente fenomenológica, va justo en sentido contrario al ejemplo anterior y permite volver a la explicación que se contrasta con la filosofía kantiana. Considerar la relación intencional como algo que se añade al sujeto en virtud de la aparición y subsistencia de un objeto físico es otra posibilidad de caer en el equívoco. Más bien debe decirse que la intencionalidad misma es una estructura del modo de ser del sujeto que se comporta, pero en tanto carácter de la relación de ese comportamiento. La intencionalidad tampoco designa una relación del sujeto con el objeto, o de las vivencias intencionales que pertenecen y permanecen en la esfera subjetiva con objetos, sino que la intencionalidad es precisamente aquello en lo que consiste la trascendencia. Para Heidegger la trascendencia es el significado del ser en el mundo. Ir más allá, traspasar o trascender, significa sentirse incluido en el ente, comprenderse a sí mismo y quedar en acuerdo consigo mismo. Es de esa manera como el ser ahí obtiene su fundamento al tomar su base en el ente.¹⁰

Franz Brentano, filósofo y psicólogo alemán a quien se reconoce, entre otras cosas, por la moderna reactualización filosófica de la vieja palabra de la intencionalidad, fundó su teoría en un planteamiento acerca del aspecto

¹⁰ Martín Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, curso de Marburgo del semestre de verano de 1927 editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, traducción y prólogo de Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000, 402 pp. (Colección estructuras y procesos; serie filosofía). p.84-97.

referencial de la conciencia, en la concepción del pensamiento que es siempre pensamiento de algo y también con la muy importante caracterización de todo posible objeto como un inmanente al acto mental, y para cuya presencia en la conciencia resulta, al menos en una primera consideración, algo enteramente indistinto e independiente si se trata de una existencia real material o no.¹¹

Claro que el mismo Brentano parece haber reconocido después que la expresión “objeto inmanente” no era del todo afortunada para explicar que lo que caracteriza al pensamiento es “tener algo como objeto”, y también es verdad que su interés en la descripción de los fenómenos mentales estaba encaminado a encontrar las causas físicas o fisiológicas de ellos. Sin embargo, lo que me parece más importante destacar hasta este punto es que la significación que el concepto brentaniano de intencionalidad permitió en desarrollos filosóficos posteriores, no sólo obliga a buscar el verdadero origen de los objetos (de la historiografía por ejemplo), sino también la identidad del sujeto de los fenómenos mentales.

No resultará ahora del todo extraña la afirmación de que en la fenomenología de Husserl “la trascendencia es un carácter de ser inmanente que se constituye en el interior del ego”.¹² Pero esto sólo, podría conducir a cualquiera de los problemas antes descritos, o aún a otros más complejos, si no se entiende con la debida claridad que lo anterior se dice en medio de la correlación del objeto

¹¹ Ángel Xolocótzí Yáñez, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Universidad Iberoamericana; Plaza y Valdés, 2004, 252 pp. p. 72. Cfr., *Actualidad de Franz Brentano*, Ángel Xolocotzi, coordinador, México, Universidad iberoamericana, 2006, 263 pp. (Cuadernos de filosofía, 35).

¹² Edmund Husserl, *Las conferencias de París...*p. 43.

de conocimiento con los fenómenos del conocimiento (la percepción, la fantasía, el recuerdo, la predicación, etc.), estos son vivencias en las cuales se constituyen las cosas.

Esto es algo de la mayor importancia para entender la diferencia entre la actitud fenomenológica y la actitud natural. Todo sentido y ser concebibles caen dentro del ámbito de la subjetividad trascendental, y querer concebir al universo como fuera de ella es a su vez un contrasentido; entonces podemos también conceder a Husserl que, al mismo tiempo, los objetos son inmanentes en una dirección diferente y más importante: “pueden darse ellos mismos y absolutamente según su propia naturaleza; por principio son absolutamente perceptibles y por ello también absolutamente intuibles, como en la rememoración por ejemplo; no son objetividades mediante fenómenos o mera exposición”.¹³

Sin embargo, no basta con decir que el sentido propio de todo lo que forma parte del mundo es trascendente porque no forma parte de mi yo reducido,

¹³ *Ibid*, p. 105. Creo importante advertir aquí que no estoy ignorando una idea como la de Wilhelm Szilasi, según la cual, al haber alcanzado Husserl una posición fundamentalmente nueva en la cuestión de la trascendencia, ésta podría o debería ser tratada como un resultado y no como un principio, pero también espero mostrar cómo es que debemos tratarlo justamente aquí porque a su sentido esencial corresponde la puesta en cuestión del mundo y de todas las ciencias que lo exploran, de la cual se sigue el abandono de ésta actitud natural y el giro general de la mirada hacia una nueva situación cognoscitiva. *Vid.* Edmund Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, seguido de la versión de Ch. V. Salmon publicada por la Enciclopedia y del ensayo “El artículo de la *Encyclopaedia Britannica* de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo” de Walter Biemel, traducción y edición de Antonio Ziri6n, M6xico, Instituto de Investigaciones Filos6ficas. UNAM, 1990, 183 pp. (Colecci6n cuadernos, 52). p. 69.

aunque el sentido entero que lo define y con él su valor de realidad los reciba de mi experiencia y de mi correspondiente representarme las cosas. O sea que se trata del cómo nos relacionamos yo y el mundo sin confundirnos ni estar uno contenido en el otro. Yo reducido soy, en efecto, la vida subjetiva de mi conciencia, inmanencia que así se enfrenta a la trascendencia del mundo. Pero esto sólo aclara que una representación del mundo como el sitio en el cual se encuentra contenido el propio sujeto, yo mismo, es reemplazada por la comprensión de la correlación entre el sujeto intencional y el mundo como su correlato; falta todavía describir el cambio radical que implica ya no poder referirse a cosas y relaciones de un mundo real, sino sólo a objetos y relaciones objetivas reducidas también a la esfera de la vida intencional.¹⁴

En principio, en la actitud natural de la vida activa, la inmanencia designaría la esfera interior al sujeto y la trascendencia las cosas reales que se encuentran fuera de la conciencia de éste; luego, se cuestionaría la posibilidad de la conciencia para “salir fuera de sí” y alcanzar un objeto trascendente a ella, para finalmente creer que la supresión de la tesis de realidad es sólo un intento de reducir el conocimiento a la “interioridad” de la conciencia. Y en buena medida éste es también uno de los problemas fundamentales de la historiografía, cuando ella ha fijado su tarea en la investigación y conocimiento de una “realidad pasada” que es, al mismo tiempo y con una gran dosis de ambigüedad, en parte ajena y en parte propia del sujeto investigador y de sus coetáneos.

¹⁴ Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*, México, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, 1975, 179 pp. (Colección opúsculos, 83: Serie investigación), p. 75 y ss.

Es aquí donde la reducción fenomenológica interviene para descubrirnos cómo es que una distinción como ésta entre inmanencia y trascendencia, así como las aporías del conocimiento que de ella se seguirían sólo tienen sentido sobre la base de una posición de realidad.¹⁵ En ese sentido, lo primero que la fenomenología trascendental hace posible es la apertura del concepto de realidad pasada que los historiadores dan por sentado que pueden tener ahí delante de un modo simple y directo, natural diríamos nosotros. La pregunta entonces acerca de cómo puedo conocer una realidad a la cual de algún modo no precisado yo mismo pertenezco, o la de si debo salir de mí mismo para conocer mi historia escenificada por otros en un pasado remoto o cercano, creo que sin duda pueden tener una respuesta satisfactoria mediante una investigación fenomenológica como la que trataré de describir en los párrafos siguientes.

¹⁵ Los conceptos de lo real y de la realidad son bastante problemáticos en la fenomenología de Husserl y más aún para su adecuada traducción al español. Antonio Ziri6n los aclara del modo siguiente: “lo real [*real*] es en Husserl lo que pertenece al mundo espacio-temporal, al mundo de los cuerpos, de lo f6sico, o est6 entrelazado con 6l. Lo real (traducci6n de *wirklich*) es lo que efectivamente existe, independientemente del 6mbito de ser que le compete. Lo real [*reell*] es, por decirlo as6, lo que tiene “naturaleza subjetiva”, el “ser-de-conciencia”, lo que efectivamente existe en la conciencia, en oposici6n a lo que concierne al objeto intencional de la conciencia, a lo que la conciencia mienta. El concepto opuesto de *real* [*real*] es lo *ideal* [*ideal*] o lo *irreal*; el opuesto de *real* [*reell*] es, por lo menos en estas Conferencias, lo *ideal* [*ideell*]. Lo ideal [*ideal*] y lo ideal [*ideell*] no coinciden, pues algo ideal [*ideell*] (es decir, algo mentado por la conciencia, pero que es ideal en cuanto no tiene “realidad de conciencia”), puede ser sin embargo real [*real*]. As6 pues, *ideal* [*ideell*] viene a ser, en cierto modo, sin6nimo de *intencional*.” En el “glosario” de Edmund Husserl, *Las conferencias de Par6s...*p. 97.

Por ahora sólo diremos que, en resumen, seguir el camino de la fenomenología trascendental podría permitirnos pasar del concepto natural objetivo de inmanencia real (*real*) —que actualmente priva en el conocimiento historiográfico y en los pocos casos en los cuales se medita acerca de él—, al de inmanencia en el sentido de dato absoluto. Desde luego esto puede ser y es más complejo si analizamos el carácter de inmanencia que lo es como ingrediente de la vivencia y que por lo tanto alberga un momento de trascendencia al poseer todavía a su vez un objeto intencional; o bien si se trata finalmente de una inmanencia “encerrada” en el sentido intencional y por lo tanto ya sin ninguna acepción de trascendencia mundana. Es decir, nuestra mirada a propósito de los conceptos de inmanencia y trascendencia también nos aclararía si avanzamos hacia una descripción fenomenológica de la historiografía, hacia una historiografía fenomenológica, o bien, hacia una fenomenología de la historiabilidad, pero eso es algo que se irá aclarando conforme avance la exposición.

El caso es que las contraposiciones francamente insalvables que aparecen entre inmanencia y trascendencia se reducen poco a poco conforme se constituye la conciencia de la corriente de vivencias como unidad cerrada. Y a esto se llega tras enfrentar la perceptibilidad inmanente de la vivencia con la imposibilidad de la perceptibilidad inmanente de la cosa real; el mero estar dado fenoménico de la cosa real como trascendente que se correspondería con el perspectivismo con el darse absoluto de la vivencia como inmanente; y por último, la incertidumbre del

ser fenoménico de lo trascendente con la indubitabilidad de la vivencia inmanente como ser absoluto.¹⁶

Si abrimos ahora un breve paréntesis para considerar las consecuencias que para la historiografía tiene lo anterior, es posible percatarse de la solución que aporta la fenomenología a la disyuntiva entre realismo e idealismo, pero además del franco cuestionamiento en el cual queda situado aquél supuesto problema referido por Lyotard según el cual el historiador posee una historicidad, pertenece al mundo de la historia, es también real, y eso representa un problema para una verdadera ciencia de la historia. Esa pertenencia queda aclarada cuando la relación ya no se ve desde el mundo real, sino desde la estructura de la intencionalidad. De modo que a través de la fenomenología encontramos no sólo la auténtica posición en que se encuentra el historiador frente a la historia, sino también cuál es el sentido que fundamenta su relación. Y esto no quiere decir que el conocimiento historiográfico emerja hacia lo propiamente filosófico, sino que gracias al saber filosófico es posible preguntar de manera adecuada por la constitución del conocimiento historiográfico.

Gracias a la reducción fenomenológica es posible entonces descubrir que lo trascendente real de la vida activa es un sentido puesto pero no explicitado, y se comprenden mejor las palabras de Husserl citadas arriba acerca de la dirección diferente y más importante en que pueden ser ahora inmanentes los objetos, así

¹⁶ Una explicación más amplia para esto se puede consultar en Iso Kern, " Los tres caminos a la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl", traducción de Andrés Simón Lorda, en *La posibilidad de la fenomenología*, Agustín Serrano de Haro, editor, Madrid, Complutense, 1997, 331 pp. (Philosophica Complutensia, 10), p. 259-293.

como el carácter inmanente de la trascendencia. Ahora, la reducción fenomenológica trascendental (a la inmanencia) quiere decir que nos reducimos a lo dado que se constituye en la evidencia de la estructura intencional. Y lo dado puede darse de dos modos, como parte de la corriente de las vivencias (acto o estado de conciencia) o como correlato intencional de ellas (carácter de ser trascendente). Cuando se dice entonces que hay un carácter de ser inmanente y un carácter de ser trascendente antes de la reducción fenomenológica trascendental a la inmanencia, y otro después de ella, de lo que se está hablando es del carácter trascendental de la fenomenología, del verdadero paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica y de la distinción entre el análisis de la historiografía como vida activa, como pura facticidad, y el análisis de la historiografía como vida contemplativa, como vida del espíritu.¹⁷

Si volviéramos ahora a la explicación de Lyotard, creo que la oposición entre la inmanencia consistente en la presunta naturaleza de ser histórico que se llama historicidad y que se toma como dada de antemano, y la trascendencia que consiste en la presunta salida “fuera” del sujeto a la cual se ajusta el conocimiento científico ya no se ve como un verdadero problema, o como una aporía que ha de resolverse. Lo que la fenomenología se pone como tarea es averiguar cómo y en qué procesos de actos de conocimiento se constituye un mundo de objetos reales o de cualquier otra índole. Es decir, que la inmanencia fenomenológica sea trascendental y no trascendente sólo es posible porque nuestros actos de conocimiento ya no se suponen ellos mismos como trascendentes.

¹⁷ Cfr. Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, traducción de Carmen Corral y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 475 pp. (Paidós básica 110), especialmente p. 29-42.

§ 4

La vuelta al yo que medita como base última de todo juicio

La reducción fenomenológico-trascendental es la que nos permite abandonar la actitud natural de la vida activa y de la ciencia positiva y nos coloca en el camino apropiado para asumir la actitud fenomenológica, pero eso sería sólo su parte, digamos negativa, o para decirlo con Heidegger, “una *destrucción*, esto es, una deconstrucción (*Abbau*) crítica de los conceptos tradicionales, que, al comienzo, deben ser necesariamente empleados, que los deconstruya hasta las fuentes a partir de las que fueron creados. Sólo mediante la destrucción puede la ontología asegurarse fenomenológicamente la autenticidad de sus conceptos.”¹

Desde luego Heidegger habla aquí de ontología porque, como escribió en *Ser y tiempo*, “la expresión fenomenología significa primariamente *el concepto de un método*”, “la fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. *La ontología sólo es posible como fenomenología.*”² Por esta razón Heidegger habla de tres componentes fundamentales del método fenomenológico, reducción, destrucción y construcción. Se trata, claro, de una secuencia lógica y no de simples pasos en orden temporal,

¹ Martín Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología: Curso de Marburgo del semestre de verano de 1927 editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann*, traducción y prólogo de Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000, 402 pp. (Colección estructuras y procesos; Serie filosofía), p. 48.

² Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, tr. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 478 pp. (Sección de obras de filosofía), p. 38 y 46.

pues ni siquiera los ofrece siempre en ese orden. Pero en realidad parecen ser sólo dos los componentes de la reducción, uno destructivo y otro constructivo. Visto así, hasta aquí únicamente he hablado del carácter “destructivo” de la reducción fenomenológica, tocaría hablar ahora acerca de su ingrediente constructivo.

Antes, sin embargo, vale la pena aclarar que en el caso de la filosofía de Husserl, el carácter de “pérdida”, en el que la conciencia aparecería como un “resto”, como un “residuo”, ha sido interpretado, de acuerdo con Iso Kern, como “una primera deficiencia particularmente grave” en el camino cartesiano de la reducción trascendental y sólo en éste, que como veremos, no es el único camino que puede seguir la reducción. La razón es que aun cuando Husserl afirma que el mundo no está perdido, sino que pasa a situarse como correlato intencional del *cogito* en el campo de investigación de los fenomenólogos, la afirmación no está justificada desde este mismo camino cartesiano porque el mundo queda retenido como mero fenómeno, como “representación subjetiva”.

Pero el engaño aquí consiste, dice el mismo Kern, precisamente en considerar que la reducción fenomenológico-trascendental contiene una pérdida o retroceso más atrás de la creencia en el mundo y que quien filosofa debe seguir aspirando a volver a esa validez. A este respecto yo creo que sí hay pérdida, pero no del mundo ni de su creencia en él, sino del sentido de su ser que se ve modificado para alcanzar su originalidad.³

³ Iso Kern, “Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl”, traducción Andrés Simón Lorda, en *La posibilidad de la fenomenología*, Agustín

Pero para dejar esto todavía más claro es necesario explicar a qué se refiere el camino cartesiano y cuáles son los otros caminos posibles. De acuerdo con Iso Kern, destacados intérpretes de Husserl han señalado que existen cuatro caminos diferentes para la reducción fenomenológica trascendental: 1º el camino cartesiano, 2º el camino por la psicología intencional, 3º el camino por la crítica de las ciencias positivas y 4º el camino por la ontología. Según Kern los dos últimos pueden tratarse como un mismo tipo, por eso se puede hablar únicamente de tres vías diferentes.⁴

No voy a explicar aquí las tres vías aunque de la tercera hablaré en el último capítulo de este trabajo. De la segunda sólo diré que sería muy recomendable que los psicólogos la analizaran y tal vez la sacaran de su parcialidad, pues al menos con Husserl parece limitarse a la ciencia de lo psíquico como algo estrecho. La vía cartesiana, en cambio, es la que pone en evidencia a la conciencia, entendida como *ego cogito*, como corriente de vivencias, cuya característica es precisamente la de poseer en sí una garantía de absolutez y de indubitabilidad. A la tesis del mundo que es “accidental” se contrapone la tesis del

Serrano de Haro, editor, Madrid, Complutense, 1997, 331 pp. (Philosophica Complutensia, 10), p. 265-267. Aunque el mismo Kern señala por qué esta objeción al camino cartesiano procede de un malentendido, parece estar de acuerdo con él cuando a continuación cita el párrafo 43 de *La crisis*, donde Husserl habría dudado de lo ganado con la reducción al *ego cogito*, cuando el error que ahí reconoce Husserl es el haber llegado a él “como por un salto”. Cfr., Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, traducción castellana y nota editorial de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Crítica, 1991, 366 pp. (Crítica/ filosofía. Serie Clásicos), p. 163.

⁴ *Ibid*, p. 259-260.

yo puro y su vivir, “necesaria” e indubitable. Toda cosa espacial aunque se dé en carne y hueso, puede no ser; mientras que una vivencia dada en carne y hueso no puede no ser.

Aunque según los especialistas la vía cartesiana no haya quedado completamente desarrollada por Husserl es la que me parece más amplia y la que he tomado como guía. En ella, siguiendo todavía a Kern, parece claro que la meditación cartesiana sobre la duda coloca en primer lugar a las *cogitationes* como los datos absolutos. La *cogitatio*, o la vivencia como lo inmanente *ingrediente* a la conciencia es lo que representa el único dato absoluto, la única inmanencia pura. Pero esto es lo que se encuentra sólo como un antecedente en la época de las *Investigaciones lógicas*, donde todavía no se alcanza la subjetividad trascendental en sentido pleno, sino sólo como subjetividad psicológica, que en tanto parte integrante del hombre de trascendencia mundana, no está dado absolutamente.

Ateniéndonos entonces al camino cartesiano, comenzaremos por decir que el yo que medita es el sujeto trascendental, quien a su vez, no es otro que nosotros mismos, sólo que alejados tanto del sentido común que como forma de conocimiento tiene lugar en nuestra vida cotidiana, como de la actitud teórica natural que habitualmente tiene lugar en nuestra actividad científica. Pero el yo que medita tampoco debe confundirse con un ente cualquiera que realiza una labor de introspección, tal y como podría aparecer en la psicología por ejemplo.

Una vez que yo retengo puramente lo que cae bajo mi mirada de sujeto que medita en la libre *epoché* o reducción fenomenológico-trascendental practicada respecto de la realidad del mundo de la experiencia, tiene lugar el significativo

hecho de que “yo y mi vida quedamos intactos en nuestro valor de realidad”. Y esto es independiente de que yo me pronuncie por la existencia o la inexistencia del mundo, porque “yo y mi vida” (*ego cogito*), no es ya un trozo que exista como parte del mundo real, como ser humano, ni siquiera en la forma del yo psicológico que se abstrae en los puros contenidos de su experiencia interior.

Mediante la *epojé* fenomenológica, reduzco mi yo humano natural y mi vida psíquica —el reino de mi *propia experiencia psicológica*— a mi yo fenomenológico-trascendental, al reino de la *experiencia fenomenológico-trascendental del yo*. El mundo objetivo que para mí existe, que para mí ha existido y existirá siempre, y que siempre puede existir, con todos sus objetos, saca, he dicho antes, todo su sentido y su valor de realidad, aquel que en cada caso tiene para mí, de mí mismo, *pero de mí en cuanto soy el yo trascendental*, el yo que surge únicamente con la *epojé* fenomenológico-trascendental.⁵

Para “ver” al sujeto trascendental como de verdad evidente y que de ningún modo es postulado o simplemente construido, es necesario el ejercicio de la reflexión. Lo que aquí se verá entonces es el resultado de la reducción fenomenológica del sujeto empírico que se estudió en los dos primeros capítulos. Mientras que el siguiente tratará del resultado preliminar que para el mundo, precisamente como correlato del sujeto trascendental, tiene la misma reducción que nos hará retroceder hacia las cosas mismas.

⁵ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, prólogo de José Gaos, traducción de José Gaos y Miguel García Baró, segunda edición aumentada y revisada, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 236 pp. (Sección de obras de filosofía), p. 68.

Independientemente de que se profundice después en la actitud fenomenológica, cabe advertir aquí que eso de la reflexión entraña un problema inicial si pienso que ella consiste en ejercitarme y decirme que voy a pensar, que quiero pensar. Cuando digo que el sujeto trascendental es la única evidencia absoluta, no es mi voluntad la que me puede mover a reflexionar acerca del origen de la existencia de ese resto que es el mundo y del cual, en sentido empírico, también yo formo parte, sino que ir a las cosas mismas me conduce, necesariamente, a inconformarme con la insuficiencia fundamental que la evidencia empírica ofrece como posibilidad para conocer la estructura ontológica que le corresponde al mundo real. Naturalmente se debería responder entonces afirmativamente a la pregunta de si el historiador ha de buscar una evidencia distinta de la empírica. Pero esa es una cuestión que ha de resolverse poco a poco, porque generalmente él es el primero en creer que su evidencia es empírica.

Lo primero que distingue al sujeto trascendental de cualquier otro yo que podamos ser es que no se encuentra naturalmente en el mundo. Y aquí lo que se destaca es ese “naturalmente” que quiere decir que estamos separándonos, por ejemplo, del yo humano, del yo animal y del yo alma y cuerpo. Estos tres modos del yo que pongo como ejemplo son sujetos empíricos, son mundanos porque se conocen por una experiencia natural. Es en ese sentido que los coloco de un mismo lado, aunque cualquiera de ellos pudiera ser concebido como un ser ideal o espiritual.

Esa especie de separación del yo empírico es lo que la fenomenología husserliana describe como reducción trascendental y que he tratado de explicar en el capítulo precedente. Es la parte de la *epoché* o suspensión en la que el yo

empírico queda reducido al yo trascendental, a ese yo que en su meditación adopta no sólo una actitud nueva, sino la actitud trascendental propia de la filosofía. Esto define además lo que aquí se entiende por *fenómeno*; o sea, el correlato objetivo de nuestras vivencias trascendentales de una conciencia igualmente trascendental y gracias a las cuales existe para nosotros el mundo de un modo preciso. Pero insisto, estas vivencias son intencionales y no voluntarias, no las llevo a cabo dirigiendo la mirada hacia su curso, simplemente gracias a ellas el mundo se me da. Esto es lo que Jan Patočka explicó del siguiente modo:

Entendida así, la *epojé* no es un acceso a ningún ente o pre-ente, sea mundano o no-mundano, pero justamente por ello es quizá el acceso al aparecer en lugar de a lo que aparece, esto es, al aparecer como tal. En vez de atenernos a lo manifiesto, lo suspendemos en la *epojé* para sólo entonces llegar a ver lo que manifiesta. Llegamos así hasta las condiciones de posibilidad del aparecer de lo que aparece; no permanecemos ante lo que aparece, sino que hacemos que aparezca el propio aparecer. Pero gracias a la universalidad de la *epojé* también resulta entonces claro que, así como el sí mismo es la condición de posibilidad del aparecer de lo mundano, el mundo como protohorizonte (y no como totalidad de realidades) representa la condición de posibilidad del aparecer del sí mismo.⁶

Una conclusión apresurada podría limitarse a reconocer el problema del origen subjetivo del mundo y suponer que para llegar a la plenitud de una ciencia cualquiera es suficiente con “comprender” la intervención del científico mismo en la formación de su ciencia. Esto es algo que no resulta nuevo y es quizá donde

⁶ Jan Patočka, *El movimiento de la existencia humana*, traducción Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2004, 283 pp. (Ensayos, 218; Serie filosofía), p. 247.

está parada una buena parte de la filosofía posmoderna de la historia, pero lo que en verdad no se ha emprendido es el análisis de las operaciones subjetivas que dan lugar al hecho de poder tener frente a nosotros un mundo constituido, y es eso lo que nos proporciona la fenomenología.

Es preciso darse cuenta de la importancia de postular un “yo”. Parece un desafío afirmar que primero y antes de toda otra cosa concebible “soy yo”. Y éste “yo soy” es el fundamento intencional primordial de mi mundo, del mundo que considero real, y también de cualquier mundo ideal válido para mí. Y aunque por algún prejuicio, esto pueda parecer cómodo o monstruoso, para Husserl es éste el hecho primordial que se debe enfrentar como filósofo. Ni siquiera los “fantasmas” del solipsismo, del psicologismo o del relativismo deben poner al filósofo en huida ante la oscuridad que puede representar la subjetividad trascendental, al contrario, el verdadero filósofo tratará de “iluminar ese oscuro paraje”.⁷

Este camino debe seguirse paso a paso. Al principio se encuentra el reconocimiento de la revolución cartesiana y su aspiración de fundamentar de manera absoluta la ciencia. Cada uno para sí y en sí comienza con la resolución radical de dejar en suspenso sus convicciones válidas aceptadas. Como lo fue para Descartes, la idea directriz que guía nuestra meditación es la de fundamentar nuestra ciencia con radical autenticidad. Pero claro, también el gran Descartes tenía ya delante de sí un ideal de ciencia que tomaba como modelo a la matemática de la naturaleza, y la misma certeza que le correspondía a los

⁷ Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de Luis Villoro, México, Centro de Estudios Filosóficos. UNAM, 1962, 367 pp. (Colección filosofía contemporánea), p. 248.

axiomas de la geometría universal fue la que le correspondió entonces a la certeza absoluta del yo. Por eso Husserl lo que conserva es el universal objetivo de una fundamentación absoluta de la ciencia, pero sin dar nada por sentado de por sí, sino que, como filósofos, debemos adquirir lo que haga posible un punto de partida filosófico.⁸

Es natural que Husserl se refiera principalmente a los filósofos, pero en propiedad está hablando de cualquiera que quiera conocer. Yo creo que tampoco el historiador que aceptara siquiera la posibilidad de tender al objetivo de una auténtica ciencia, estaría en condiciones de formular o admitir como válido un juicio cualquiera que no hubiera sacado él mismo de la fuente de la evidencia, sobre todo porque él en particular, no pudiendo tener ya delante de sí lo pasado, juzga de los testimonios y los confunde con la evidencia, como se verá mas adelante.

La evidencia de que aquí se trata es la de las experiencias en las que me están presentes las cosas respectivas y los hechos objetivos “ellos mismos”. Esto puede ocurrir en una graduación distinta cada vez, y nuestra reflexión ha de estar alerta en todo momento, incluso para reconocer el grado de perfección del efectivo y adecuado darse las cosas mismas. Seguimos por tanto en el campo de las intenciones del científico en general; aquí, es la apodicticidad absoluta (la que le corresponde a la evidencia apodíctica), la que me permite continuar el camino de la reflexión crítica hacia un orden superior. La evidencia apodíctica se revela a una

⁸ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 53-54. En lo que sigue he tomado como guía principal las ideas expresadas por Husserl en esta obra.

reflexión crítica como la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser, de que se excluya por anticipado como carente de objeto cualquier duda imaginable. Y también lo es la evidencia de la misma reflexión crítica, la del ser de la imposibilidad del no ser de lo dado en la certeza evidente, así mismo con esta dignidad apodíctica.⁹

Sólo así puede entenderse, creo, el giro hacia el *ego cogito* que todavía está en el horizonte de la filosofía cartesiana, y al cual le corresponde el papel de base apodícticamente cierta y última de todo juicio. Es cierto, como lo advirtió Iso Kern, que con el yo trascendental no se alcanza todavía el punto de comienzo arquimédico de la filosofía, pero es que hasta aquí sólo nos hemos ocupado del residuo fenomenológico de la reducción en cuanto a su primer dato, falta todavía volver al mundo que es modificado por ella.¹⁰

Lo que se rompe a partir de aquí es la supuesta oposición entre objetividad y subjetividad. Cuando gano la posibilidad de llamar trascendente al mundo porque presupone a mi yo puro, a mi ser puro y por lo tanto trascendental, podría buscar en dicha subjetividad trascendental las premisas para la existencia del mundo, pero lo que he hecho es más bien descubrir una esfera de experiencia completamente nueva, una esfera de experiencia igualmente trascendental que me permite vislumbrar la posibilidad de un horizonte de conocimiento en cierto sentido nuevo, de una ciencia trascendental.

⁹ *Ibid.*, p. 57.

¹⁰ Iso Kern, "Los tres caminos...", p. 265.

Sin embargo, la reflexión que intuitivamente vuelve sobre lo dado en la apercepción de la vivencia del yo da como resultado el fenómeno de esta apercepción. Esto quiere decir que, una vez que he llegado a encontrarme con esa región del ser que gracias a la reducción fenomenológica puedo llamar conciencia pura, no debo perder de vista que es ella, más todo el sistema de fenómenos que son sus correlatos, pues la conciencia pura, como una trama de actos consciente, de vivencias intencionales, sería descrita de manera incompleta si prescindiera yo de hacer mención del fenómeno que le es correlativo.

Esto es también, quizá antes, en sentido lógico, el resultado de lo que Husserl llama la reducción gnoseológica, aquella reducción que nos salva de “confundir la evidencia de la existencia de la *cogitatio* con la evidencia de que existe *mi cogitatio*, o con la evidencia del *sum cogitans* o cosa similar”. Es la precaución de la fundamental confusión entre el fenómeno puro de la fenomenología y el fenómeno psicológico de la correspondiente ciencia natural llamada psicología.¹¹

¹¹ Cfr. Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, traducción de Miguel García-Baró, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1982, 125 pp. (Sección de obras de filosofía), p. 54.

§ 5

El sentido de la reducción fenomenológica trascendental

Cuando reflexionamos acerca de las consecuencias que trae consigo la reducción trascendental nos damos cuenta de que a partir de ahora no hay mundo ni ciencia que existan simplemente, que puedan valer para nosotros de un modo natural y basados en nuestra creencia en la realidad. Pero hay algo todavía peor que tiene una apariencia devastadora para la historiografía tradicional: también los demás hombres, los animales y el resto de seres vivientes, no son para mí más que datos de la experiencia sensible que tengo de sus cuerpos y de la cual no me sirvo más que para postular su presencia, tan cuestionable como el resto del mundo. Naturalmente es ésta una pérdida que abarca las creaciones íntegras de la sociedad y de la cultura, que como parte del concreto mundo circundante de la vida son para mí meros fenómenos, apariencia de realidad y no realidad.

Pero lo dicho en el capítulo anterior respecto del sujeto trascendental vale y se aplica ahora respecto del fenómeno. “El fenómeno mismo, en cuanto fenómeno mío, no es una pura nada”, sino que es lo que hace posible que yo pueda sentenciar críticamente algo, lo que quiera que esto sea, acerca de la realidad y de la apariencia. Otra vez se encuentra aquí la confirmación de que Husserl nunca dejó de tener en mente el mundo, como horizonte o como mundo de la vida (*Lebenswelt*), que en sus últimas obras se va a reconocer explícitamente como mundo histórico. Pero además es esto justamente lo que evita poder cometer el

error de creer que la reducción fenomenológica surge de un escepticismo infundado y resulta en un idealismo ingenuo. Dice Husserl al respecto:

[...] si como podía hacer y he hecho con libertad, me abstengo de toda creencia empírica, de tal suerte que para mí quede en suspenso la realidad del mundo empírico, este abstenerme es lo que es, y existe justamente con la corriente entera de la vida que tiene esa experiencia. Y no es menos cierto que ahí está esta vida constantemente *para mí*; constantemente está presente a la conciencia, en una percepción que abarca un campo de actualidad, y está presente ella misma en la más radical originalidad; y en la memoria se ‘representan’ a la conciencia tan pronto estos, tan pronto aquellos pasados de ella, e implícito está que se alzan como ‘los pasados mismos’. En todo momento puedo dirigir reflexivamente miradas de especial atención a esta vida originaria, y aprehender lo actual como actual, lo pasado como pasado, y todo como ello mismo. Que es lo que hago en cuanto que soy un yo que filosofa y practica aquella abstención.¹

Así como en el caso del yo que reflexiona filosóficamente vimos que el abstenerse de tomar posiciones o dejar en suspenso las posiciones tomadas, no implicaba la desaparición de estas posiciones del campo de la experiencia del yo, también se conserva plena e íntegramente todo cuanto ha entrado en las

¹ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, prólogo de José Gaos, traducción de José Gaos y Miguel García Baró, segunda edición aumentada y revisada, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 236 pp. (Sección de obras de filosofía), p. 60-61. Cfr. Iso Kern, “Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl”, traducción Andrés Simón Lorda, en *La posibilidad de la fenomenología*, Agustín Serrano de Haro, editor, Madrid, Complutense, 1997, 331 pp. (Philosophica Complutensia, 10), p. 272-273. No ignoro pues el texto de Husserl de 1925 que Kern recoge, según el cual, ningún conocimiento de hechos —ni *mundano* ni *fenomenológico subjetivo*— puede conocerse en la apodicticidad debido a su ser temporal.

vivencias como asumido en la conciencia de la validez, pero se conserva con la modificación que se expresa al decir: el juicio, la teoría, los valores, los fines, etcétera, son meros fenómenos.²

Debe entenderse entonces como fenómeno a toda vivencia intencional que constituye un suceso o acto perteneciente a la corriente de conciencia del yo. Lo peculiar ahora es que tratándose de las vivencias modificadas por la reducción fenomenológico-trascendental, lo que se hace es omitir la referencia a su existencia real y mundana; más bien es que, tomando en cuenta la imposibilidad de analizar intuición alguna sin aludir a las cosas espaciales que son su objeto, fenómeno es tanto la vivencia trascendentalmente reducida como sus correlatos que se ven igualmente modificados. El mundo real lo es ahora en un sentido fenoménico doble: 1) las vivencias trascendentalmente reducidas, y 2) los objetos intuitivos en estas vivencias como sus correlatos igualmente reducidos.

Lo anterior todavía tiene la apariencia de que se está hablando del mundo objetivo, pero cuando digo que la reducción fenomenológica no nos coloca frente a una pura nada, quiero decir que me hago propia mi vida pura con todas sus vivencias puras y todas sus cosas asumidas puras, eso es lo que en sentido especial y amplísimo son los fenómenos de la fenomenología. Ahora sí, lo que pertenece al mundo como realidad espacio temporal que existe para mí, y vale para mí porque la experimento, la percibo, la recuerdo, pienso en ella de cualquiera de los modos posibles, etcétera, todo ese mundo no es para mí nada

² Para una aclaración e inventario del concepto de fenómeno asociado con el de fenomenología véase Antonio Ziri6n Quijano, "Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología", *Diánoia*, vol. 33, núm. 33, 1987, p. 283-298.

más que el mundo presente a la conciencia y válido para mí en lo que Descartes llamó *cogito*, en el pensar, podríamos decir si siguiéramos en ello la expresión de Heidegger.

Husserl sostuvo que la existencia de la *cogitatio* estaba garantizada por su darse en sí misma de manera absoluta, por tratarse de un dato con carácter de evidencia pura. Y siempre que tengamos esto, dijo, siempre que tengamos evidencia pura como puro mirar y captar un objeto en sí mismo y de manera directa, tendremos los mismos derechos, la misma incuestionabilidad que nos había arrojado como resultado el yo puro reducido. Esto lo que hace es entregarnos un objeto completamente nuevo caracterizado como dato absoluto: la esencia.³

La posibilidad de someter las formas de vivencia empírica, y en especial la vivencia fundamental que es la percepción de cosas —como en más de una ocasión la describe Husserl—, a una consideración eidética, tiene como resultado el correlato de lo que en nuestra experiencia fáctica llamamos el mundo real, que no es más que un caso especial de la multiplicidad de los mundos posibles y no mundos que son, a su vez, sólo “correlatos de variantes esencialmente posibles de la idea de ‘conciencia empírica’” cuyos complejos pueden verse sometidos a un orden mayor o menor.⁴ Debemos entender entonces la posición que guarda el mundo real con respecto de la consideración de esencias. Dice Husserl:

³ Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, traducción de Miguel García-Baró, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1982, 125 pp. (Sección de obras de filosofía), p. 98-99.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

Ante todo, designo “esencia” lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo *lo que* él es. Pero todo “lo que” semejante puede “*trasponerse en idea*”. Una *intuición empírica* o individual puede convertirse en *intuición esencial (ideación)* —posibilidad que por su parte no debe considerarse como empírica, sino como esencial. Lo intuido en este caso es la correspondiente esencia *pura* o *eidos*, sea la suma categoría, sea una división de la misma, hasta descender a la plena concreción.⁵

Esto implica una nueva consecuencia de la fenomenología trascendental, que tomada como fenomenología universal apriórica, por un lado, puede designarse también “como el despliegue sistemático del a-priori universal innato en la esencia de una subjetividad trascendental”, como el “despliegue sistemático del *logos* universal de todo ser concebible” y que por lo tanto, hace de la fenomenología la verdadera ontología universal; pero por otro lado, siendo irrealizable ya concebir el verdadero ser como algo fuera del universo de la conciencia posible, del conocimiento posible y de la evidencia posible, la correspondencia entre dicho ser y su conocimiento es de carácter esencial, dado en la concreción absoluta que es la subjetividad trascendental. De aquí se sigue el reconocimiento de que la subjetividad trascendental es el universo de sentido

⁵ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, 529 pp. (Sección de obras de filosofía), p. 20. En lo sucesivo esta obra se citará como *Ideas I*.

posible, no sólo para el ego fáctico, sino también para todo lo que fácticamente le pueda ser accesible a él como existente.⁶

De modo que la reducción fenomenológico-trascendental no sólo nos ofrece como resultado el yo puro y la correlación esencial de los fenómenos de la unidad de su conciencia, sino también su esencia pura, que en última instancia, es la que de verdad termina por apartarnos del concepto tradicional de la realidad. Pero la consideración de esencias también tiene un carácter más general o lógicamente anterior a la reducción fenomenológico-trascendental, porque la aprehensión intuitiva de esencias, al no contener afirmación alguna sobre hechos individuales, lo que haría es permitirnos responder claramente a una pregunta como la siguiente: ¿cómo es que en la fenomenología trascendental es posible juzgar sobre el ser en general sin mezclar, pero sobre todo sin perder de vista, la existencia, la posicionalidad de las cosas?

Esto es algo de lo que quedó en suspenso al distinguir —en el segundo apartado de este primer capítulo— entre ciencias de hechos y ciencias de esencias, pero me parece que la posibilidad de juzgar en pura universalidad esencial es impensable, inimaginable, sin tener presente antes la reducción fenomenológico-trascendental. Lo que quiero decir con esto es que, en efecto, como dijo Luis Villoro, podría hablarse de la distinción entre hechos y esencias sin la actitud propia de la fenomenología trascendental, pero en cambio, una vez que se ha recorrido el camino de la reducción fenomenológico-trascendental, es

⁶ Edmund Husserl, *Las conferencias de París: introducción a la fenomenología trascendental*, presentación, traducción y notas de Antonio Zirión, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM, 1988, XI-103 pp. (Colección cuadernos, 48), p. 44-45 y 50.

posible ahora sí entender esa otra reducción de la que se habla para entender la “abstracción ideatoria”, es decir, la reducción eidética.⁷ Si bien podemos aceptar con Villoro que las relaciones entre reducción eidética y reducción fenomenológico-trascendental no son siempre claras como fuera de desearse y suelen dar lugar a equívocos, creo que la dificultad mayor consiste en creer que primero ha de llevarse a cabo la reducción eidética y luego la reducción fenomenológico-trascendental que viene a completar y corregir aquélla.⁸

Hasta ahora sólo había hablado de reducción en singular, para referirme a la reducción fenomenológico-trascendental, pero el mismo Husserl habla en más de una ocasión de varias reducciones fenomenológicas. Tal vez la segunda más

⁷ Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*, México, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, 1975, 179 pp. (Colección opúsculos, 83: Serie investigación), p. 65 ss.

⁸ Es muy posible que me equivoque en lo que acabo de decir porque el propio Husserl colocó en *Ideas I* primero un capítulo para distinguir entre hechos y esencias y después los correspondientes a la actitud natural, pero tal vez por eso no hemos podido entender con claridad (antes de aquí yo tampoco) el sitio que ocupa el artículo de *Logos* acerca de *La filosofía como ciencia estricta*. Es un tema más general, pero también tiene un antes y un después de la reducción fenomenológico-trascendental, y es más comprensible después. En *El artículo de la Encyclopaedia* dice expresamente: “Si la reducción fenomenológica procuró el acceso a los “fenómenos” de la experiencia interna real y luego también de la posible, entonces el método de la “reducción eidética”, fundado en ella, procura el acceso a las configuraciones esenciales invariantes de la esfera puramente anímica en su totalidad”, Edmund Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, seguido de la versión de Ch. V. Salomón publicada por la Enciclopedia y del ensayo “El artículo de la *Encyclopaedia Britannica* de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo” de Walter Biemel, traducción y edición de Antonio Ziri6n, México, Instituto de Investigaciones Filos6ficas. UNAM, 1990, 183 pp. (Colección cuadernos, 52), p. 66.

importante que ha sido reconocida sea esta otra de la reducción eidética, pero antes de cualquier intento por explicarla quiero recordar dos conclusiones de los capítulos precedentes que espero haber dejado claras. Las vivencias cognoscitivas tienen una *intentio*, mientan algo o se refieren de un modo u otro a un objeto. A ellas, para decirlo con la explicación de lo trascendente, les es propio referirse a algo que no es de ellas ni está en ellas de un modo ingrediente. En segundo lugar, el recorrido por el reino de la experiencia trascendental del yo y la ulterior crítica de la experiencia trascendental tienen como finalidad la crítica del conocimiento trascendental en general.⁹ Con esto lo que quiero advertir es que la indagación acerca de la esencia hace posible reconocer el sitio intermedio que guarda el sentido entre la reducción fenomenológico-trascendental y la búsqueda de la ciencia estricta.

La esencia pura puede ejemplificarse intuitivamente en datos empíricos (como lo serían, por ejemplo, los datos de la percepción o del recuerdo), pero también en meros datos de la fantasía, lo cual indica que una esencia puede ser aprehendida en sí misma y originariamente tanto a partir de las correspondientes intuiciones empíricas, como de las intuiciones no experimentativas, que no aprehenden algo existente, es decir, de las meramente imaginativas. De modo que aprehender intuitivamente esencias no implica ni consiste en poner alguna existencia individual, por lo que sus verdades tampoco contienen la menor afirmación sobre hechos.¹⁰

⁹ Cfr. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 75-76.

¹⁰ Edmund Husserl, *Ideas I*, p. 23-24.

Es así como se establece la relación que hay entre el objeto individual y la esencia, según la cual a cada objeto individual le corresponde una esencia como su esencia, del mismo modo que a toda esencia le corresponderían individuos posibles que serían los casos particulares y fácticos de ella. Es esta la relación sobre la cual se funda la dependencia que corresponde a las ciencias de hechos respecto de las ciencias de esencias, misma que se expresa diciendo que toda ciencia empírica o ciencia de hechos está incluida y “tiene esenciales fundamentos teóricos en ontologías eidéticas”; o lo que es lo mismo, toda objetividad empírica está subordinada a un género material sumo, a una región de objetos empíricos a cuya esencia le viene a corresponder una ciencia regional eidética u ontología regional.

Como es de suponer, Husserl ejemplifica en este caso con la ontología de la naturaleza, o ciencia eidética de la naturaleza física en general, que sería el eidos captable en su pureza y correspondiente a todas las ciencias de la naturaleza. Digo que esto es de suponer porque para él, “la evolución de las ciencias naturales racionales” confirma como un dato adicional que, bajo el punto de vista epistemológico-práctico descrito, es de esperarse que cuanto más se acerque una ciencia empírica al nivel racional de la ciencia exacta, cuanto más alto sea el grado en que disponga de disciplinas eidéticas acabadamente desarrolladas, tanto mayor serán el volumen y la fuerza de sus resultados epistemológico prácticos.¹¹

¹¹ *Ibid.*, p. 30-31.

Para concluir ya sólo diré que la región ontológica del mundo del espíritu y su correspondiente doctrina de la personalidad, de la comunidad y de la sociedad, es abordada por Husserl hasta el libro segundo de *Ideas*, pero lo cierto es que para llegar al dato absoluto de la esencia, Husserl sí dejó ver un camino que, irremediablemente, puede ser considerado como “el camino de la destrucción de la objetividad de las cosas”¹² que son correlato de la conciencia empírica en el pensamiento. Es inevitable un cierto sobrecogimiento inicial el tener que observar siempre y a partir de ahora que lo que son las cosas lo son en cuanto cosas de la experiencia. Pero que ésta sea la única que les imponga su sentido no permite, no puede permitir, evadirse de cierto residuo de responsabilidad en este giro gnoseológico.

¹² Edmund Husserl, *Ideas I*, p. 108.

§ 6

El camino del pensar historiográfico y la fenomenología

José Gaos cuenta en un significativo pasaje de sus *Confesiones profesionales* un hecho que tuvo lugar en la época en que comenzó sus estudios de filosofía en Madrid, cuando a pesar de sus tropiezos iniciales, no sólo pudo encontrar un sendero que le permitiera llegar a convertirse en un verdadero filósofo, sino también ganarse la amistad y el aprecio de Manuel García Morente, el maestro en cuya compañía habría de traducir más tarde las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Morente —escribió Gaos— era un hombre en el fondo bondadoso que, entre muchos otros consejos, un día le pidió que en lugar de tomar citas de los libros de otros, tratara por sí mismo de “sacarse las cosas de la cabeza”.¹

La sugerencia de esta anécdota puede resultar ingenua, o tal vez, como después escribió el propio Gaos, el pasaje sólo tenga el interés “bajo los puntos de vista de la psicología del recuerdo y la teoría literaria de las memorias”. Pero hay cuando menos algo que a mí me parece digno de destacarse, y es la sugerencia de pensar de un modo directo e independiente. Ella vale para ilustrar de un modo sencillo la aspiración de quien filosofa con una actitud como la que reclama la fenomenología, aunque en principio sólo tenga el valor de un acto psíquico. Pero además, sirve para elaborar una crítica de la erudición historiográfica que con

¹ José Gaos, *Obras completas XVII: confesiones profesionales. Aforística*, prólogo y selección de la aforística inédita Vera Yamuni Tabush, coordinador Fernando Salmerón, México, Coordinación de Humanidades. UNAM, 1982, 265 pp. (Nueva biblioteca mexicana, 85), p. 77.

frecuencia impide ver lo esencial. Desde luego que no se trata de inventarse las cosas, sino de verlas tal y como ellas tienen sentido y valor para nosotros. Lo que explicaré a continuación sugiere que si pensar significa algo como lo dicho, entonces los historiadores, tal vez, sólo tal vez, generalmente no piensan, porque rara vez se ocupan siquiera de comprender eso que llaman conocimiento historiográfico o preguntarse por aquello que les permite juzgar algo como histórico.

Pero probablemente ésta no sea una situación exclusiva de la historiografía. La pregunta de Heidegger de ¿qué quiere decir pensar? y su lapidaria afirmación de que “la ciencia no piensa” puede movernos a tratar de demostrar lo contrario, aunque no sin analizar detenidamente la cuestión. El hombre, dice Heidegger, pasa por ser aquel ser que puede pensar. Y lo hace a justo título, porque el hombre es el ser viviente racional, pero la razón (la *ratio*), se despliega en el pensar, por lo tanto, el hombre debería poder pensar cuando quisiera. Pero probablemente el hombre quiere pensar y no puede. Tal vez, con este querer pensar el hombre quiere demasiado y por ello puede demasiado poco.²

Heidegger explica cómo es que aquello a lo que conduce el pensar se encuentra separado de la ciencia por un abismo, porque nunca se deja demostrar, nunca permite deducir proposiciones sobre un estado de cosas desde presupuestos adecuados y por medio de una cadena de conclusiones que se van apuntando como necesarias. Demostrar, dice, deducir de presupuestos adecuados, se puede demostrar todo. Pero esta es una afección que tiene lugar

² Martín Heidegger, *Conferencias y artículos*, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona, Serbal, 1994, 246 pp. (Odós, 5), p. 123.

por obra de lo real que puede separar al hombre de lo que más le concierne, como por ejemplo, el encomendarse a “dejar aparecer lo que se muestra en su propio estado de desocultamiento”, lo que se hace presente. El pensar es entonces la presentación de lo presente, y en tanto que presentación, el pensar aporta lo presente en el modo de la relación que tiene con nosotros, lo refiere a nosotros.

Lo anterior concierne tanto más a la historiografía cuanto que en el pensar, la memoria es el nombre de algo más que aquella facultad de guardar lo pasado en la representación de la que habla la psicología. La memoria, dice Heidegger, piensa en lo pensado, pero no como un pensamiento cualquiera, referido a cualquier cosa pensable, sino como la coligación de la conmemoración, tanto de aquello-que-hay-que-tomar-en-consideración antes que todo lo demás, de aquello en lo que hay que pensar siempre de antemano, como lo que se está por-pensar.

Para Heidegger, lo que la fenomenología busca es cambiar la cuestión del acceso, el cómo del preguntar y del determinar: “frente al método de la argumentación y la construcción, la descripción. Fenomenología, dice, es ante todo un modo de investigar, hablar de algo tal como ese algo se muestra y sólo en la medida en que se muestra, por eso es ella un cómo de la investigación, aquél que actualiza los objetos en la intuición y sólo habla de ellos en la medida en que están ahí en tal intuición. La indagación de la fenomenología, en tanto un peculiar cómo de la investigación, se ocupa entonces en lograr la actualización de la cosa. Se propone una vía que la hermenéutica de la facticidad trata de seguir.”³

³ Martín Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, versión de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999, 154 pp. (Filosofía y pensamiento. Ensayo), p. 98.

En esta vía hermenéutica de la fenomenología, de lo que se trata es de tomar los objetos tal como ellos se muestran en sí mismos, tal como aparecen ante un determinado mirar, y ese mirar surge de un estar-orientado en ellos, de un estar ya familiarizado con el ente, el mostrarse concreto de las cosas puede que resulte ser un aspecto tan asentado por la tradición, que ni siquiera sea posible reconocer lo que de impropio tiene y se lo tenga por verdadero. Como la impresión directa no garantiza absolutamente nada y se trata de llegar a aprehender la cosa libre de encubrimientos, hay que remontar la tradición del cuestionar filosófico hasta las fuentes del asunto, desmontar la tradición en un retorno que sitúe de nuevo a la filosofía ante las condiciones decisivas.

Pero esta forma de entender el modo de proceder la fenomenología no es exclusiva de Heidegger, también Husserl la describió con un lenguaje tomado de la semántica de la visión y contrastado con el de las ciencias matemáticas. “La fenomenología, dice, procede aclarando visualmente, determinando y distinguiendo el sentido. Compara, distingue, enlaza, pone en relación, hace trozos o separa partes no-independientes; pero todo puramente viendo.”⁴ La fenomenología no sólo no construye teorías, ni construye explicaciones en el sentido de la teoría deductiva, sino que además se dirige a aclarar reflexivamente los conceptos y proposiciones fundamentales que posibilitan las ciencias objetivadoras.

⁴ Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, traducción de Miguel García-Baró, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1982, 125 pp. (Sección de obras de filosofía), p. 71. Para una explicación de la importancia del tema es bastante accesible el artículo de Renato Cristin, “La visión como lenguaje de la fenomenología”, *Escritos de filosofía*, Buenos Aires, núm. 27-28, 1995, p. 197-212.

Ya en el artículo “Fenomenología” que Husserl escribió para la *Enciclopedia Británica*, él mismo partió de la idea de que esta palabra designaba un nuevo método descriptivo que había hecho su aparición en la filosofía a principios del siglo veinte. De él, dijo, se desprende una ciencia apriórica que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica que, con un desarrollo consecuente, posibilite a su vez una reforma metódica de todas las ciencias.⁵

Husserl presentó a la fenomenología trascendental en esa ocasión no desde el llamado punto de vista cartesiano, que como ya se dijo antes, consiste en buscar la base para un conocimiento absolutamente indubitable que ponga en cuestión el mundo en su universalidad o totalidad y que descubra al *ego cogito* como base o residuo. En *El artículo*, la fenomenología trascendental fue presentada como una peculiar y ulterior depuración de la psicología pura, “es decir, de la ciencia puramente *psíquica* que Husserl concibió como complementaria de la ciencia puramente *física*.”⁶

⁵ La que cito es la llamada cuarta y última versión que Husserl escribió de *El artículo*. En español ésta se puede consultar también en Edmund Husserl, *Invitación a la fenomenología*, introducción de Reyes Mate, traducción de Antonio Ziri6n, Peter Baader y Elsa Tabernic, Barcelona, Paid6s, Instituto de Ciencias de la Educaci6n. Universidad Aut6noma de Barcelona, 1992, 142 pp. (Pensamiento contempor6neo, 21), aunque yo he preferido citarla por la publicaci6n original en espa6ol que apareci6 en Edmund Husserl, *El art6culo de la Encyclopaedia Britannica*, seguido de la versi6n de Ch. V. Salom6n publicada por la Enciclopedia y del ensayo “El art6culo de la *Encyclopaedia Britannica* de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo” de Walter Biemel, traducci6n y edici6n de Antonio Ziri6n, M6xico, Instituto de Investigaciones Filos6ficas. UNAM, 1990, 183 pp. (Colecci6n cuadernos, 52).

⁶ En *El art6culo*, Husserl menciona de manera muy breve c6mo es que en una “fenomenolog6a de la raz6n”, sobre una primera “fenomenolog6a est6tica” se edifica, en un nivel superior, una “fenomenolog6a din6mica o gen6tica”. Esta es una distinci6n muy importante a la cual voy a

Por eso, aunque la fenomenología se llame a sí misma también una ciencia, lo es en un sentido completamente diferente. Sus tareas y métodos son absolutamente otros. *“Lo que posee en exclusiva es el proceder intuitivo e ideador dentro de la más estricta reducción fenomenológica”; éste es el método específicamente filosófico, en tanto que tal método pertenece esencialmente al sentido de la crítica del conocimiento y, por consiguiente, al de toda crítica de la razón en general (o sea, también al de la crítica de la razón estimativa y al de la crítica de la razón práctica).”*⁷

Para Husserl, el hecho de que la filosofía no hubiera visto antes la dimensión de conocimientos denominada como trascendental no sólo había impedido la existencia de una ciencia filosófica y de una filosofía científica; sino que además, poder observar que en un enunciado tenemos tanto aquello acerca de lo cual se dice algo y lo que se dice, sin que en ello coincidan con la partición de sujeto y objeto, dio como resultado mostrar que todo se basa en la aprehensión de las vivencias de significación, en la aprehensión de la conciencia de algo. La importancia de que Husserl considerara que precisamente el dominio o el ámbito

referirme más adelante. Por lo que toca a la relación entre la investigación fenomenológica y la habitual investigación historiográfica sólo diré que es el tema del último capítulo de la tesis; efectivamente puede verse el establecimiento de tal relación como la clave u objetivo primordial de ésta, y es un planteamiento que pretendo sostener y desarrollar a partir de la intención que guía a Husserl en su ensayo de “El origen de la geometría”: hacer que sus investigaciones sean precisamente históricas aunque en un sentido inusual. *Cfr.* “El origen de la geometría”, traducción Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, *Estudios de filosofía*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva Agüero, número 4 (2000), p. 34-54.

⁷ *Ibid.*, p. 72. Téngase presente además a este respecto lo dicho en el párrafo anterior acerca de la relación entre la reducción fenomenológico-trascendental y la reducción eidética, y de cómo ésta sólo es definible y comprensible como principio exclusivo de la fenomenología trascendental dentro del marco de aquélla.

de la filosofía fuera la dimensión de lo trascendental, consistió entonces en destacar el fenómeno de la intencionalidad. Esto es algo que para la gran mayoría de quienes se envanecen de ser científicos parece una trivialidad porque dan por sentado tal carácter intencional aunque lo ignoren; y es además algo que en la filosofía, según Heidegger, ya desde Aristóteles fue quedando cada vez más olvidado.

Y es que también Heidegger destacó el carácter histórico de la propia fenomenología, poniendo énfasis en la necesidad de superar la característica superficialidad con que se aprovechan opiniones extraídas de la historia de la filosofía y del pensamiento, para seguir manipulándolas a favor de un prejuicio o una teoría cualquiera. Según Heidegger, eso sólo sería posible por medio de una crítica histórica radical que no tendría por objetivo la mera y simple ilustración, sino que consistiría en una tarea fundamental para la propia filosofía.⁸ Considerada pues desde su posibilidad, antes que desde su realización, todavía según Heidegger, hay que entender la fenomenología como algo que no es manifiesto ni obvio, sino que al tener un modo propio de asumirse y verificarse, no se tropieza con ella en la rutina maquinaal ni tiene carácter temático.

Poco a poco, mientras más se profundiza en ella y se comprende, es posible apreciar cómo es que junto a la reflexión acerca del significado de las cosas que la fenomenología representa, se encuentra también una reflexión

⁸ Martín Heidegger, *Ontología*, p. 99, y también *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, traducción y edición de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002, 117 pp. (Colección estructuras y procesos; Serie filosofía), en cuya primera parte describe por qué “la investigación filosófica es conocimiento histórico en el sentido radical del término”, p. 51.

acerca del significado de la vida humana. Tal vez lo que hace distintivo el acercamiento de Husserl es que ella trata de ser una ciencia rigurosa que brinde acceso al significado en tanto que tal, pero esta ciencia demanda una fundamental y una crucial significación para la vida humana.

Esta ciencia puede y debe proveer a la vida humana de un “significado espiritual”, el contenido y objetivo de la vida que necesitamos para estar verdaderamente como en casa, en uno con nosotros mismos, con nuestra vida y con nuestro mundo. No se quiere este significado para servir como un pensar para otro, para algo más lejano, sino como él mismo en lo que él realiza, por la actividad científica misma.⁹

En el fondo, no es otra cosa la que nos dice Husserl al afirmar que puesto que no podemos separar la auténtica condición humana de la vida vivida con radical responsabilidad propia y, por ende, tampoco podemos separar la propia responsabilidad científica de la totalidad de responsabilidades de la vida humana en general, debemos colocarnos por encima de toda esa vida y de toda esa tradición cultural y buscar nosotros mismos, individualmente y en comunidad, por medio de reflexiones radicales, las posibilidades y necesidades últimas a partir de las cuales podamos tomar posición acerca de lo que existe efectivamente, juzgándolo, valorándolo, actuando sobre ello.¹⁰

De ese modo se alcanzan generalidades y principios de racionalidad científica para los cuales la vida cotidiana nunca tiene tiempo porque su transcurso

⁹ Jan Patocka, *An Introduction to Husserl's Phenomenology*, translation Erazim Kohak, edited with an Introduction by James Dodo, Chicago, Open Court, XXI-195 pp, p. 1.

¹⁰ Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de Luis Villoro, México, Centro de Estudios Filosóficos. UNAM, 1962, 367 pp. (Colección filosofía contemporánea), p. 9.

depende, e incluso llega a consistir en la toma de decisiones de cada instante. Pero cuando la ciencia toma decisiones con fundamental responsabilidad, éstas pueden imprimir en la vida “normas habituales” que, al modo de direcciones volitivas o de formas prescritas limiten las decisiones individuales, hasta donde efectivamente las asumamos. Para Husserl, una praxis racional, una teoría a priori, sólo puede levantar barreras tales que rebasarlas signifique contrasentido o desvarío, con la conciencia clara en que de ella habrán de resultar problemas para la educación de uno mismo y de la humanidad.

Esta es la primera consideración que nos conduce desde ahora al tema de la posibilidad de sostener o no la racionalidad de la historiografía. No de la historia en su curso universal teleológico, cualquiera que este sea, sino de la historiografía como constituyente de significados que según la actitud natural teórica de la ciencia positiva no deberían ser tomados en serio porque han nacido del pecado original de la subjetividad. Pero esta es una postura que no puede ya sostenerse seriamente después de un estudio reflexivo como el de la fenomenología. Se trata de “la exposición del sentido que concierne a la trascendencia (pre-dada al ego mediante la experiencia) de la naturaleza, de la cultura, del mundo en general, ejecutado en un trabajo efectivo, y ello es descubrimiento sistemático de la intencionalidad constituyente misma”.¹¹

¹¹ Edmund Husserl, *Las conferencias de París: introducción a la fenomenología trascendental*, presentación, traducción y notas de Antonio Ziri6n, M6xico, Instituto de Investigaciones Filos6ficas. UNAM, 1988, XI-103 pp. (Colecci6n cuadernos, 48), p. 45.

Si es verdad que el llamado de Husserl “a las cosas mismas” es sobre todo una “máxima ética” que “invita al ejercicio cabal y autónomo de la razón”¹², no cabe la menor duda que la descripción de la razón historiográfica ha de estar en el principio de la actitud fenomenológica, el cual pretende emprender la crítica de una ciencia de la historia que, partiendo simple y sencillamente de su continuada experiencia del mundo, lo toma como si estuviera ante nuestros ojos ininterrumpida e incuestionablemente.

Al decir en otra parte que la historiografía puede ser entendida como una peculiar experiencia histórica suscitada por el acto rememorador de la conciencia de la historicidad, y esto es algo que propongo cuando menos como hipótesis para lo que sigue, lo que pretendo es señalar por qué describir la razón historiográfica no es algo que se deba hacer copiando simplemente un modelo filosófico, sino aspirando a un verdadero saber filosófico. Es mejor no simular que se descubre algo hasta ahora no dicho. El camino que, como se ha visto, la fenomenología ofrece a la suspensión de mis creencias y valoraciones acerca del mundo objetivo, es el de la epojé o reducción fenomenológica. Mediante ella, “yo me aprehendo puramente como aquél yo y aquella vida de conciencia en los cuales y mediante los cuales el mundo objetivo en su totalidad es para mí y es como precisamente es para mí.”¹³

Por tanto, el primer requisito para una historiografía fenomenológica consistiría en renunciar antes que nada al prejuicio de su imposibilidad

¹² Antonio Zirión, “La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema ‘a las cosas mismas’”, en Antonio Zirión, compilador, *Actualidad de Husserl*, México, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM; Fundación Gutman; Alianza Editorial Mexicana, 1989, 176 pp. (Alianza estudios. Filosofía), p. 112.

¹³ Edmund Husserl, *Las conferencias de París*, p. 10.

autofundamentadora, para colocarse precisamente en el interior de su mismo proceder, y partir de la pregunta por la motivación ideal que le presta su unidad. Esto quiere decir que se reconoce que la actitud naturalista de la ciencia de la historia debe dar un paso atrás, por así decirlo, en la investigación de su constitución. Se trata de un paso hacia la vida precientífica que no es desde luego el del sentido común de la cotidianidad, sino el del “retroceso a las cosas o estados de cosas mismos en la experiencia y la intelección primigenias.”¹⁴

Mi problema y mi pregunta pretenden ser de carácter historiográficos, por eso lo que quiero descartar desde el primer momento es cualquier sospecha de aplicar, sencillamente, —que por lo demás el método fenomenológico puede ser cualquier cosa menos sencillo— un método filosófico elegido de manera arbitraria para analizar la ciencia de la historia. En el ahondamiento en la noción de lo psíquico puro que conduce a la comprensión de una conciencia o de una subjetividad trascendental, que parece ser lo que estaría en el horizonte de las investigaciones husserlianas, no pretendo simplemente sustituir a la psicología por la fenomenología, sino averiguar cómo podría ser que aquella ciencia puramente psíquica más bien se expresara en el hallazgo del objeto de una “historiografía pura”, es decir, de lo peculiarmente historiográfico, de la historiabilidad pura. Lo anterior sólo puede entenderse como un problema verdadero si se observa cómo es que la historiografía en su versión moderna o contemporánea sigue siendo la ciencia de lo histórico real, puesto en relación con lo que le pertenecería como

¹⁴ *Ibid.*, p. 7.

facultad, hábito o parte de un vivir psíquico (que puede recibir el nombre de experiencia histórica o historiográfica).

En este caso se encontraría no sólo la filosofía lingüística de la historia para la cual el debate sobre la realidad se convierte en un debate sobre el lenguaje que emplean los historiadores, sino también la teoría formal del escrito historiográfico, que junto con la primera, ha dado lugar a la llamada por Frank Ankersmit “filosofía narrativista de la historia”. Es cierto que en ésta se enfrenta el problema de cómo el historiador busca el efecto de realidad mediante el lenguaje figurativo, pero la noción de realidad de los acontecimientos pasados permanece intacta en la búsqueda de la sustancia del discurso, de las formas en que tales acontecimientos están dotados de cualidades.

El problema del lenguaje en la historiografía es algo que también sería necesario desarrollar fenomenológicamente, pero para ello habría que llevar a cabo un estudio detenido, cuando menos de las *Investigaciones lógicas*, naturalmente de *Lógica formal y lógica trascendental*; y creo que también de *Experiencia y juicio*. Para Husserl, por ejemplo, el deslinde consiste en que el fenomenólogo lo que hace es observar los fenómenos que evoca el lenguaje por medio de las palabras, él no saca juicios analíticos de las significaciones de las palabras.¹⁵ Parece posible decir que para Husserl más importante que el *expresar* es el *pensar*, porque dice él, cuando una alocución transcurre en su función natural, como una alocución que enuncia esto o aquello, es patente que la

¹⁵ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, 2ª. Ed., traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1967, 2 t. (Selecta de Revista de Occidente, 24). Cfr. Octavio Castro López, *La trama del lenguaje*, Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, 2003, 95 pp. (Biblioteca).

intención práctica de quien habla no está dirigida a las palabras, sino “a través de las palabras” a su significación. “Las palabras llevan intenciones significativas”¹⁶, por eso la fenomenología de Husserl toma en este caso como su punto de partida la unidad de la mención en identidad con la unidad de la locución, porque al hablar, tanto las palabras como la locución entera se incorporan a la mención que las anima, y es en éste mencionar donde se constituye para el sujeto que habla y análogamente para el sujeto que escucha y comprende, la significación, el sentido que se expresa en la locución. Así:

Concebido en un sentido tan amplio, *pensar* designa cualquier vivencia que, al hablar, forma parte de la función capital de la expresión (precisamente de la función de expresar *algo*); es decir, cualquier vivencia en la que se constituya concientemente el sentido que deba expresarse; y cuando el sentido se expresa, *pensar* designa la significación de la expresión, particularmente de la locución respectiva. Esto se llama “pensar”, así sea juzgar, o desear, querer, preguntar, suponer.¹⁷

Para Husserl, esta definición significó poder sentar las bases del carácter universal de la coincidencia entre lenguaje y pensamiento, pues junto al dominio de los sentidos posibles, de las menciones susceptibles de expresarse, podía colocarse ahora y correlativamente el dominio de las expresiones lingüísticas posibles. Y todavía más, al combinar ambos dominios en la unidad de la intencionalidad podíamos darnos cuenta de que cualquier afirmación es a la vez locución y mención actual, de que sólo las locuciones actuales y concretas son locuciones con sentido. Hablando con más precisión, debiéramos entonces distinguir entre el pensar, lo pensado y el pensamiento, pero eso es algo en lo que

¹⁶ Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, p. 25.

¹⁷ *Ibid.*, p. 26.

ya no puedo profundizar aquí, baste con lo dicho para comenzar a precisar qué es lo que implica “pensar historiográficamente” en sentido fenomenológico, es decir, qué es lo que implicaría estudiar a la ciencia de la historia a partir de la vivencia o las vivencias en las cuales se constituye conscientemente el sentido y la significación de lo que denominamos histórico.¹⁸

¹⁸ Si consideráramos una segunda etapa en la caracterización del lenguaje y el sitio que este ocupa dentro de la obra del Husserl, deberíamos remitirnos sin duda al texto de “El origen de la geometría”, donde, a mi parecer, se mantiene el concepto de una existencia ideal del lenguaje —tal y como ya se había descrito en *Investigaciones lógicas*—, pero ahí, al preguntar acerca de su origen fundado en el mundo real, de lo que se trata es de cómo la vida originariamente intuitiva cae “bajo la seducción del lenguaje” cuando se asume, de un modo pasivo, la inevitable sedimentación de productos espirituales que se dan bajo la forma de adquisiciones lingüísticamente persistentes, “El origen de la geometría”, traducción Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, *Estudios de filosofía*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva Agüero, número 4 (2000), p. 40. *Cfr.* El largo estudio de Derrida en Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, 219 pp. (Épiméthée. Essais philosophiques). Y también Maurice Merleau-Ponty, “Sobre la fenomenología del lenguaje” en *Signos*, traducción de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Barcelona, Seix Barral, 1964, 427 pp. (Ciencias humanas. Biblioteca breve) p. 99-116, quien escribió: “Precisamente porque el problema del lenguaje no pertenece, en la tradición filosófica, a la filosofía primera, Husserl lo abordó más libremente que los problemas de la percepción o del conocimiento. Lo coloca en posición central y lo poco que dice de él es original y enigmático. Este problema permite, pues, mejor que cualquier otro, interrogar a la fenomenología y no sólo repetir a Husserl, sino proseguir su esfuerzo, reanudar, más que sus tesis, el movimiento de su reflexión.”, p. 101.

CAPÍTULO SEGUNDO

Aspectos fundamentales para una fenomenología de la razón historiográfica

§ 7

Esclarecimiento de la correlación noético-noemática

Es cierto que con decir que todo representar se refiere a algo representado, que todo juzgar se refiere a algo juzgado y en suma, que toda conciencia es conciencia de algo, no se ha dicho, hecho, ni conseguido casi nada, excepto introducirnos en lo que Husserl llama las peculiaridades esenciales o fenomenológicas que corresponden a toda vivencia intencional. Es mucho sin embargo, cuando tomamos en cuenta que hoy, introducir el método y los problemas de la fenomenología trascendental en el campo del trabajo intelectual de los historiadores no es menos extraño de lo que fue para su fundador encontrar en las obras de filósofos y psicólogos de su época algún ejemplo de recta aprehensión de tales peculiaridades.

Lo anterior se explica porque, a pesar de consistir el problema del que aquí se tratará en una de las distinciones claves y decisivas para la fundamentación del conocimiento científico en general, además de la dificultad que hay para recorrer el camino que conduce hasta la posibilidad de aprehender todas las relaciones esenciales que nos hacen comprensibles *a priori* las referencias trascendentales, cabe agregar el hecho de que, desde la habitual teoría del conocimiento, se supone que las investigaciones relativas a dicho problema le corresponden al

filósofo y de ningún modo al historiador, aunque con verdadera actitud científica se pregunte por el sentido de su tarea.¹

Podemos creer haber comprendido ya en toda su amplitud la expresión “conciencia de algo”, porque hemos hablado de la esencial peculiaridad intencional de la vivencia, pero no reparamos en el peligro de volver a quedarnos anclados (o tal vez conformarnos) viviendo en la percepción de aquello que percibimos, sin dirigir en cambio la mirada hacia nuestro percibir mismo y hacia aquello que hace peculiar el *modo* de darse lo percibido. Por eso tal vez se pudiera decir aquí que todo el camino que se describe mediante la epojé fenomenológica y la reducción fenomenológica trascendental que hemos tratado de describir en la primera parte de esta investigación apenas si es el punto de partida, la necesaria consecuencia de alcanzar una nueva y justa actitud de cura contra las incompletas teorías circulantes que, con todo y no ser simples prejuicios, nos impiden hallar y desde luego comunicar a otros un hallazgo conseguido por nosotros mismos, susceptible de ser puesto a prueba y libre de ser reducido a meras interpretaciones vacías, como con frecuencia ocurre con casi todo lo que decimos como ambiciosos historiadores puestos a filosofar o filósofos

¹ Habría que destacar la notable excepción de Robin G. Collingwood, quien al tratar acerca de la re-creación del pensamiento pasado, destacó la ambigüedad del término pensamiento, que podía significar tanto *nóesis* (acto de pensar) como *nóema* (el objeto del pensamiento). Según Jan Van der Dussen la conclusión de lo anterior condujo a Collingwood a concebir la historia como *nóeseos nóesis*, el acto de pensar sobre un acto de pensar. La peculiaridad del acto de pensar que lleva a cabo entonces el historiador consiste en que el acto absorbe en sí al objeto como un elemento de sí mismo.

dedicados a interpretar. Es simplemente a esto a lo que trata de ajustarse el principio husserliano que nos urge a “ir a las cosas mismas”.²

Volvemos entonces a centrarnos en el tema de las vivencias intencionales. Lo que no habíamos dicho de ellas, porque no las habíamos de verdad descrito, es que cabe distinguir entre los que son propiamente sus componentes y aquellos que son correlatos intencionales, bien de ellas o bien de sus mismos componentes. La distinción de los primeros es lo que Husserl llama “*análisis de los ingredientes de la vivencia*”, mientras que el análisis de los correlatos explica cómo es que siendo la vivencia intencional conciencia de algo por su esencia, nosotros podemos preguntar qué es lo que hay que decir, justo esencialmente, acerca de ese “de algo”.

Por ejemplo, una vivencia que lo es en cuanto recuerdo —y menciono al recuerdo porque, como veremos, tal vez sea ella la vivencia más importante en la tarea del historiador—, al ser por su propia esencia intencional, alberga en sí misma eso que llamamos “sentido” de un modo particular y en el cual consisten

² Edmund Husserl, *Ideas I*, p. 212. Creo que Antonio Ziri6n ha explicado muy bien el fondo de este lema: “Su máxima ‘A las cosas mismas’ es para 6l [para Husserl], en su fenomenolog6a, el se6alamiento de la necesidad de sacudirse la mara6a de significaciones heredadas que se van encostrando en las experiencias filos6ficas, sacudirse las capas de teor6as que envuelven la experiencia efectiva hasta volverla invisible y hasta volvernos ciegos para ella, y volver a abrir los ojos para ella y ante ella. Pero esta experiencia somos, pues, nosotros mismos: en la fenomenolog6a se trata de esto; en la fenomenolog6a, las ‘cosas mismas’ somos nosotros, la vida concreta de cada quien. La cosa de la fenomenolog6a es mi vida, tu vida, nuestra vida.” “El lenguaje de la fenomenolog6a y la fenomenolog6a del lenguaje. Avances en el proyecto del *Diccionario Husserl*”, en Germ6n Vargas Guill6n y otros, *6Ense6ar filosof6a*, Bogot6, Universidad Pedag6gica Nacional, 2007, 175 pp. (Colecci6n filosof6a y ense6anza de la filosof6a, 5). p. 163-175.

sus elementos noéticos. Cuando yo, como yo puro reducido, dirijo la mirada a un algo recordado (y en cuanto tal mentado, dotado de sentido) tal como se me presenta en la mente, puedo de ese modo aprehenderlo y fijarlo mientras la mirada se vuelve hacia otros objetos que análogamente se hacen presentes al mentar cuando juzgo, valoro e incluso refiero los mismos.

Pero el mentar o la mención de tales objetos no sólo apunta a la multiplicidad de componentes ingredientes de las vivencias, sino que además, es por medio del “sentido” que nos señala a los múltiples componentes no ingredientes que conforman el llamado “correlativo *contenido noemático*” de las vivencias. Para continuar con el ejemplo anterior, diremos entonces que el núcleo del correlato noemático del recuerdo es lo recordado en cuanto tal y justo como inmanentemente se presenta en la vivencia del recuerdo, como si la vivencia misma respondiera a nuestro preguntar puro acerca de lo recordado como es mentado, como nos es consciente.³

Toda vivencia intencional tiene entonces un sentido subjetivo (nóesis) y un sentido objetivo (nóema), por eso podemos decir que la característica fundamental de toda conciencia es la intencionalidad, por la cual tener en la mente implica ya tener sentido. Pero la precaución que hemos de tomar muy en cuenta es que a cada sentido subjetivo (perceptivo, fantasivo, recordativo, etc.), como especies de vivencias noéticas, le corresponden de un modo inherente y correlativo sus propios caracteres esenciales que no pueden ser separados de dicha vivencia (lo percibido, lo fantaseado, lo recordado, etc.). Por eso, si lo que se quiere es hacer

³ *Ibid.*, p. 214.

claro un sentido, es preciso cuidarse de no hacer entrar en la vivencia sino sólo aquello que pertenezca a su esencia y de que no entre sino justamente como de suyo quepa en la vivencia fenomenológicamente modificada, reducida. Y con ésta también podríamos comenzar incluso insistiendo en su carácter ideal, el cual nos impide confundir un recuerdo cualquiera, por ejemplo, con la vivencia o el acto mismo de recordar; sólo de ella puedo decir algo en esencia, de un recuerdo cualquiera lo diría desde mi posición de yo empírico.

Lo anterior ya nos permite entender por qué para Husserl la fundamental correlación entre la nóesis y el nóema tiene una importancia *universal*, pero en lo que él llama fenomenología de la atención o de los desplazamientos atencionales hay una serie más de aspectos que cabe agregar, sobre todo porque, interesados como estamos aquí en la constitución del mundo espiritual, es posible darnos cuenta de la fecundidad de la fenomenología trascendental más allá de los sencillos ejemplos de “este árbol en flor que está ahí en el jardín” y las visiones del tetraedro y del cono de luz que utiliza Husserl.

El carácter universal de la correlación consiste en las superposiciones y entrecruzamientos que desde luego es posible encontrar en la unidad de la corriente de vivencias de la conciencia, y aunque las formas atencionales tienen el carácter de la subjetividad como polos de un amplio horizonte de modalizaciones respecto del yo puro con un objeto noemático, lo que se describe es una multiplicidad de correlaciones, que como campo de la potencialidad para los actos libres del yo, se coloca en el mismo plano que el grupo de los modos de actualidad. Con esto, se comprende, la correlación básica o inicial se ve natural y esencialmente modificada.

Por ejemplo, yo veo una fotografía que Edward Weston tomó del acueducto de Los Remedios en 1924. Lo que yo percibo es exclusivamente la fotografía como objeto. En principio, se supone que algunas de mis posibles preguntas como historiador pudieran o debieran ser: ¿qué hubo más allá del fragmento del acueducto que está en la imagen?, ¿con qué función precisa cumplía en esa época el acueducto?, ¿por qué tomó Weston esa fotografía?, e incluso ¿cuál fue su intención estética, política, etc.? Pero todavía como historiador tal vez podría comenzar con una serie de preguntas que estoy obviando en todos los casos anteriores: ¿qué estoy haciendo y qué hace de este acto algo peculiarmente distinto de lo que sé de Weston, de su arte fotográfico, del acueducto, del recuerdo que tengo de las ocasiones en que he visto personalmente el acueducto, etc.?

Mi sentido de la vista me permite ver la imagen que contiene la fotografía, pero en verdad es en mi acto perceptivo donde aparece un sentido, no el que Weston haya dado a la fotografía o uno que intrínsecamente esté en la fotografía, pero sobre todo ninguno que yo interprete ateniéndome a la fotografía, sino primero el que ya me viene dado en el acto perceptivo. Es de ese modo particular (como un percepto) como me es conciente la fotografía y yo soy a mi vez un sujeto que percibe.

Ni siquiera se trata todavía de que el acueducto de la fotografía sea distinto del acueducto de mi recuerdo, sino de que mi objeto de percepción se me da en esencia de ese modo; entonces ya no es una perspectiva, es una fotografía con la imagen del acueducto en sí como puro mentar, que sin embargo es una mención de más por el sentido intencional en que se constituye. Y sólo después, desplazando mi atención, puedo percibir el cielo que aparece en la fotografía, las

líneas de los ladrillos, el ángulo de los arcos, las tonalidades de la superficie. Otra vez veo los arcos de la fotografía y el sentido de mi vivencia de percepción se ha modificado, pero ya no es una sola, se va sintetizando cada vez que una mirada posible se actualiza. Y todo lo anterior no quiere decir que me desentienda de mi investigación histórica o historiográfica, sino que explicito su sentido, lo que sucede es que ahora sé que aquello que pueda decir acerca de los arcos o de la fotografía implicará ya todo esto para mí y sólo para mí como una apercepción.

En este ejemplo la primera dificultad consiste en poder distinguir entre el percibir como vivencia empírica y la percepción como vivencia trascendental, que en cuanto tal, ya no es sino una vivencia intencional con sus dos lados propios que la hacen plena, el noético y el noemático. La correlación entre estos dos se aclara cuando los entendemos a uno y otro como lo que aparece: a uno como percepción de un percepto y al otro como percepto percibido. Este carácter no sólo distingue a la percepción, sino que además es válido para iguales consideraciones acerca del pensamiento, del juicio, del sentimiento, de la voluntad y por supuesto del recuerdo, que podrían incluso intervenir (de hecho intervienen) en el mismo ejemplo de la fotografía, pero implicarían distintas vivencias que contendrían múltiples capas intencionales, tanto noéticas como noemáticas, no combinables o confundibles, pero sí superpuestas y entrecruzadas.

Antes de avanzar hacia esto último, cabe aclarar la segunda parte de la distinción con la cual comenzamos al hablar del análisis de los ingredientes de la vivencia y el análisis de los correlatos. Para entendernos mejor, ella profundiza en un problema que en historiografía suele conducirse hacia los temas de la interpretación o del cambio de perspectiva, pero no como ocurre con la esfera que

describe la fenomenología atencional. Ahora se trata del análisis de los ingredientes de las vivencias que se distinguen con los nombres de materiales o hiléticos (los datos de la sensación) y los noéticos (las apercepciones que les dan sentido).

El ejemplo sigue sin ser completamente claro o sencillo, pero volvemos con el caso de la fotografía de Weston, sobre todo porque, tomado como documento (algo que no se puede hacer aquí todavía desde luego), es un objeto que con mayor probabilidad entraría en el campo de visión de un historiador del arte o de un historiador del siglo XX mexicano. En un abrir y cerrar de ojos, al colocarme en una posición lateral a la fotografía, al alejarme a un metro más de distancia, etc., tienen lugar modificaciones que no sólo en mi posición de hombre natural, sino incluso en mi posición de historiador empírico, son atribuibles a mi subjetividad psicofísica real, pero también serían atribuibles al objeto si ahora la imagen me apareciera en color sepia y no blanco y negro, o bien si una capa de polvo no vista antes la hiciera ahora menos brillante. Sin embargo, hay aquí una unidad en mi percepción. Con lo que me encuentro ahora es, tanto con la pregunta por aquello que debe considerarse y describirse en ella como “residuo fenomenológico”, una vez que la he reducido a la inmanencia pura, como por lo que debe considerarse como ingrediente de la vivencia pura y lo que no.⁴

Así, tanto lo hilético o material en sus elementos sensibles, como aquello que los hace aparecer y que comprende las apercepciones que como elementos noéticos las animan o experimentan, constituyen la dimensión de la unidad y

⁴ *Ibid.*, p. 236.

pertencen a la vivencia concreta como ingredientes, mientras que la dimensión de la multiplicidad, lo que en los diversos datos hiléticos se “exhibe” o “matiza”, pertenece al nóema.⁵ Esto quiere decir que aunque la unidad de los datos hiléticos y noéticos de la vivencia se distingue de la unidad de las partes constituidas del nóema, y éstas dos unidades a su vez de aquello que mediante ellos y en ellos se ha hecho conciente, no son independientes: yo sólo puedo preguntar por la vivencia misma de mi percibir en acto, en un acto particular como lo es mi conciencia perceptiva de la fotografía de Weston. Mi percepción sólo es percepción cuando percibo algo, mi recuerdo sólo es recuerdo cuando recuerdo algo, etc.

Otra vez, o tal vez sólo ahora adquiere su pleno sentido la distinción entre trascendental y trascendente. Antes abordamos el concepto de trascendental como el adjetivo que sirve para designar a la reducción fenomenológica, pero ahora, cuando se trata de la esfera de las vivencias puras, cabe decir de él que su propiedad descansa en describir con exactitud el hallazgo más importante que aquí se puede encontrar:

⁵ Por eso, también en *Ideas I*, p. 241, Husserl afirma que lo noemático sería el campo de las unidades, mientras que lo noético sería el de las multiplicidades constituyentes. Debe entenderse que este es el caso en el cual el polo objetivo de la relación sirve de hilo conductor, pues si las estructuras noético-noemáticas deben describirse por ambos lados de su esencial correspondencia, más que de una contradicción, se trataría de la complementaria descripción por el otro lado de la estructura, la cual arrojaría además el resultado de que la correlación no es como una superficial igualdad refleja.

una esfera absoluta de materias y de formas noéticas a cuyos enlaces, de formas determinadas *por una necesidad esencial inmanente*, es inherente este maravilloso ser conscientes de algo determinado o determinable y dado de tal o cual manera, que es relativamente a la conciencia misma algo frontero, en principio extraño, no ingrediente, trascendente, y que ésta es la fuente original de la única solución concebible de los problemas más profundos del conocimiento, los concernientes a la esencia y la posibilidad de un conocimiento objetivamente válido de lo trascendente.⁶

No sobra a este respecto la aclaración de Husserl acerca de que, si bien la reducción fenomenológico trascendental practica la epojé respecto de la realidad, el residuo que le queda de ésta son los nóemas y la unidad noemática que les es propia (la forma como lo real es consciente en la conciencia y se da en ella). Por eso, el conocimiento del cual trata la fenomenología trascendental es exclusivamente el de las relaciones eidéticas, esenciales, absolutamente necesarias. Relaciones que se establecen entre lo noético y lo noemático, entre vivencia de la conciencia y correlato de la conciencia.

Vamos a hablar ahora de las complicaciones que tienen lugar en la correlación noético-noemática, no sólo cuando múltiples capas intencionales se superponen o cuando analizamos los componentes en el nóema de una reflexión, sino también cuando dirigimos la mirada a la reflexión que analiza un determinado fenómeno de conciencia. Es decir, empleando nuevamente el ejemplo de la fotografía de Weston, los contenidos hiléticos o materiales, como lo es el color sepia digamos, al ser sólo contenidos ingredientes, no estaban percibidos, pero ahora, cuando yo considero o reflexiono acerca de aquella primera vivencia en la

⁶ *Ibid.*, p. 238-239.

que percibí la fotografía, un contenido material como el color es ahora objeto de una función noética. Lo que cambia no es el color mismo, que sigue siempre apareciendo sepia, lo que cambia es el modo como se me da, la orientación relativamente a mí en que aparece.

No se trata pues de minucias, ni es exagerada la afirmación de que, cuando describimos la correlación noético–noemática, están encerrados en ella grandes problemas que apenas se sospechan cuando nos atenemos al sólo núcleo central en que consiste la mutua relación nóesis-nóema, pero desde luego que no conocemos de un modo tan sencillo como parecería si nos atuviéramos al análisis de dicho núcleo, por eso se hace necesario ensanchar el círculo estructural que lo rodea para mirar la correlación en su plenitud.

Y es que si bien es cierto que en principio dicha correlación se nos aparece como un paralelo en el cual a cada nóema, sea primario o fundado, le corresponde una nóesis determinada en igual grado de complejidad, las investigaciones de Husserl lo condujeron a esbozar una “*morfología universal y pura de los nóemas*”, a la cual se le opondría, siempre correlativamente, “una universal y no menos pura *morfología de las vivencias noéticas concretas con sus componentes hiléticos y específicamente noéticos.*”⁷ Es decir que, a pesar del carácter no-independiente del nóema, sería posible considerarlo por sí, compararlo con otros nóemas, indagar en sus posibles transformaciones, etc.

El nivel al que se asciende ahora en la descripción nos permitiría, por ejemplo, observar la identidad “objetiva” de la fotografía de Weston que aparece

⁷ *Ibid.*, p. 240.

“en cuanto tal”, frente a la cual quedarían las diferencias en el modo de darse –ya no sólo dos percepciones sucesivas, sino representaciones heterogéneas como lo serían el recuerdo o la imaginación. En lugar de la multiplicidad en los modos de la conciencia, se trataría de los modos como se da aquello mismo que es consciente y en cuanto tal. Al respecto, se puede aceptar cuando menos en principio que lo idéntico que es originario una vez, lo es casi siempre en la esfera de la percepción, cuando sin modificación está allí en persona, representado en sí mismo; y en cambio, en un recuerdo y en una imagen, casi siempre lo es en las ocasiones sucesivas, en las cuales la modificación reproductiva simple se da como modificación de algo distinto de ella. Por ejemplo, casi siempre tendríamos la representación en una síntesis percepción-recuerdo-recuerdo o percepción-recuerdo-imagen o fantasía, etc. Lo idéntico consciente originario es ya una modificación reproductiva, pero el recuerdo y la representación por una imagen o por signos lo son, en este sentido, siempre y de un modo particular en los grados más complejos imaginables, los cuales nos permitirían llegar al caso no sólo del historiador testigo, sino incluso de aquel que recoge un testimonio como historiador erudito.

El peligro que en este caso se presenta es el de la confusión en la cual podemos caer al no considerar que las posibilidades de cambios en la reflexión, los distintos grados y géneros de ella a los que se quiere acceder, implican distinguir siempre, para cada uno, entre lo noético y lo noemático. Sólo así es posible resaltar y aprehender con propiedad los caracteres noéticos y noemáticos de la reflexión. Pero siendo ahora el nóema el tema o lado de la reflexión a considerar, lo que se hace es resaltar cómo es que a todo grado noemático le

corresponde una característica de grado que posee un alcance fenomenológico universal. Es decir que cuando se tiene conciencia de un núcleo noemático, siempre y necesariamente tiene que estar caracterizado éste según tales o cuales diferencias exclusivas de cada género.⁸

La importancia de tales caracteres radica en que sólo gracias al análisis de ellos puede llegarse a la certeza de que hay una metodología fenomenológica segura que es posible seguir, pero además, y esto es lo más importante, comprobar cómo y por qué es que efectivamente la esfera de la conciencia en general debe ser considerada como una región peculiar del ser. Si el problema fenomenológico de la referencia de la conciencia a una objetividad tiene ante todo su lado noemático, lo que encontramos es que el sentido de la conciencia que se acerca al objeto que es su objeto, lo hace precisamente por medio del sentido que es propio del nóema, lo cual es justamente lo que nos revela estructuras noemáticas de la mayor relevancia.

Puesto que el modo de darse es indicador de un modo de ser, lo que debe quedar claro a partir de ahora es que el ser inmanente, el ser de las vivencias o actos de conciencia, es ser absoluto opuesto al ser trascendente que se considera inserto en el mundo o parte de una vivencia simplemente humana. Por lo tanto, nos estamos acercando cada vez más al camino de la constitución de objetos, que para Husserl consiste en los problemas de la razón y la realidad, de la conciencia y el ser verdadero, los cuales comprenden a toda la fenomenología trascendental

⁸ *Ibid.*, p. 249.

porque abordan la totalidad sistemática de las vivencias de conciencia reales y posibles.⁹

Pero la constitución de objetos sólo se puede llevar a cabo gracias a los tres caracteres (aparte del más importante de la intencionalidad, del que ya hemos tratado antes) que más se destacan aquí como siguiente paso en el análisis: el carácter de ser, el carácter de creencia y el carácter de síntesis. En los tres casos podemos partir del reconocimiento de que el ser de un objeto depende, en efecto, del acto de conciencia mediante el cual aparece, pero su ser no es el acto de conciencia mismo.

Los caracteres noéticos, como caracteres de creencia o dóxicos que son, se encuentran correlativamente referidos a modos de ser. Así por ejemplo, a la certeza de la percepción normal le corresponde como correlato noemático en el “objeto que aparece” el carácter de ser que denominamos “real”. Por eso a dichos caracteres se les llama también actos téticos o actos ponentes de ser, pues si en el ejemplo anterior se modificara el modo de creencia cierta a los de conjetura, pregunta o duda, también las modalidades de ser cambiaría a lo posible, lo cuestionable y lo dudoso respectivamente.

El concepto clave aquí que debemos entender es el de la modificación, porque siempre partimos de la forma primitiva de la creencia no modalizada (del lado noético) y de su correlato que es el carácter de ser pura y simplemente (del lado noemático), y que funciona como la forma primitiva de todas las modalidades de ser, así que las modalidades y modificaciones que se llevan a cabo a partir de

⁹ *Las conferencias de París*, p. 33.

esas formas como núcleo, lo que nos indican es el sentido específicamente intencional en el cual la modificación se lleva a cabo.

Tal concepto de la modificación es el que a su vez limita y permite el uso del término de la creencia primitiva —cuya importancia ya se verá cuando lleguemos al punto de la fenomenología de la razón—, la cual describe cómo es que toda vivencia funciona como conciencia de creencia primitiva a partir de la cual se constituyen nuevos caracteres noemáticos con la agregación de nuevos caracteres noéticos, pero también nuevos objetos existentes. Por ejemplo, a la vivencia de la conciencia de la posibilidad le corresponde lo que está ahí consciente para nosotros como dudoso, pero si lo que hacemos es dirigir la mirada a las posibilidades en cuanto tales y explicitamos el objeto como ser posible, entonces se nos da un nuevo existente en el sentido de no modificado. Y de ahí, claro, es que se obtiene la consecuencia de un ser que se constituye a cada paso en una cadena ideal infinita de modificaciones reiteradas posibles.¹⁰

Con lo que llevamos dicho se entenderá que esta cadena corresponde siempre a la descripción de esencias inmanentes puras, la cual nos permite reconocer en lo anterior cómo es que a toda conciencia le pertenece un objeto intencional como algo inmanente que por eso es susceptible de tal descripción. Nunca debemos extraviarnos a concebir los caracteres noemáticos como mero producto del acto de conciencia correspondiente; lo propio del correlato, sólo lo aprehendemos dirigiendo la mirada justamente a él, y esto es otro modo de

¹⁰ Edmund Husserl, *Ideas I*, p. 252-255.

entender el idealismo trascendental de la fenomenología nacida de las investigaciones de Husserl.

Hay otras modificaciones como las de neutralidad y fantasía de las cuales ya no voy a tratar aquí porque su íntima relación con la conciencia posicional que puede ser al modo de la actualidad o de la potencialidad, se comprenderán mejor al tratar de la fenomenología de la razón, constitución de la conciencia interna del tiempo y del análisis intencional de la rememoración en los capítulos siguientes, sólo quiero mencionar ahora su importancia porque los términos de posicional y neutral surgen a partir de aquí con un sentido técnico que divide a la conciencia en un doble tipo universal vinculado a la distinción entre la creencia posicional actual, y el mero pensar.

Y al pasar a hablar ahora del carácter de síntesis, también nos sale al paso la conciencia inmanente del tiempo, cuya unidad es onmicomprensiva respecto de las vivencias de una corriente de vivencias y es la unidad de una conciencia que combina conciencia con conciencia¹¹, pero de ello se tratará por igual en el lugar correspondiente. La síntesis se trata aquí en relación con los modos como actos sencillos se cambian en la unidad de un acto sintético de orden superior. Es incluso un grupo esencialmente cerrado de varias síntesis, susceptibles todas de una aplicación absolutamente universal respecto de las formas de las vivencias que pueden combinar, y que a su vez ellas mismas, las síntesis, pueden ser unidades noéticas de complejidad diversa.

¹¹ *Ibid.*, p. 284.

Naturalmente una conciencia sintética como ésta, constituye un objeto sintético total, por eso ya no es ella simplemente una conciencia pluritética (conciencia pluralmente tética dirigida a un objeto), sino de verdad sintética, por su posibilidad esencial de convertir algo pluralmente consciente en un acto monotético. Para Husserl es esta una ley esencial según la cual la conciencia plural puede pasar a ser una conciencia singular. Y de aquí pues se siguen diversas complicaciones que ya no es necesario desarrollar aquí, basta con que retengamos el carácter sintético de la conciencia como una de sus principales modificaciones y que de hecho se presenta en el análisis de las estructuras noético-noemáticas.

Más importante es terminar ahora con los actos de expresión que se entretajan con los actos téticos y sintéticos ya descritos. Tiene ello que ver con los problemas del significar y de la significación y abre un amplio campo de estudio para los análisis fenomenológicos que fundamentan la aclaración de la esencia del pensar lógico y de sus correlatos. Por lo tanto habría que remitirse para su tratamiento, tanto a las *Investigaciones lógicas* como a *Lógica formal y lógica trascendental*, algo que haremos más adelante, lo que sí vale la pena apuntar ahora es que expresar y significar para Husserl son términos que se identifican — cuando menos en *Ideas I*, que es la obra que hemos venido siguiendo—, sin embargo, la expresión, dice él, no se ajusta al fenómeno primitivo, sino al predicativo derivado de él, lo cual implica que la expresión no tiene una función noemáticamente constitutiva, no es originaria, en suma, no hay en ella donación de sentido.

Si he querido destacar la importancia de la correlación noético-noemática en la fenomenología es porque creo que se trata una clave importantísima para entender de verdad la estructura de la conciencia que se pretende describir. Y esto es algo que atañe directamente a la historiografía, donde se habla por aquí y por allá de la conciencia histórica pero sin precisar lo que sea ella exactamente, o cuando menos qué se está entendiendo por conciencia histórica cuando se quiere decir, por citar sólo el ejemplo más sencillo, que nos hemos percatado de la importancia de nuestra historia o de que somos históricos. Tal vez cabría preguntar no sólo si en efecto somos históricos, sino antes que nada ¿cómo es que nos hemos percatado de tal cosa? Y eso, me parece, no es el filósofo quien debería responderlo, sino el historiador.

§ 8

Evidencia y verdad en la fenomenología de la razón historiográfica

Una vez que hemos reconocido la correlación noético-noemática de la conciencia intencional y cuando menos esbozado algunos de sus caracteres estructurales más importantes, debemos insistir también ahora en una de las afirmaciones anteriores y que no sólo es parte de una conclusión resultado del capítulo anterior, sino también el necesario punto de partida del presente, si es que de verdad se quiere seguir un camino sistemático: es preciso comprobar cómo y por qué es que efectivamente la esfera de la conciencia en general debe ser considerada como una región peculiar del ser, y ahora no sólo eso, sino también cómo es que podemos decir que se trata de una región que se deja comprobar racionalmente.

Sea lo que sea lo que racionalmente se diga de los objetos que llamamos reales, que se dejen “fundar” o comprobar directa o indirectamente es algo necesario. Esto quiere decir que hay aquí también una correlación, dentro de la esfera lógica o de la enunciación, entre el ser real y el ser comprobable racionalmente, comprobación que como veremos no debe ser entendida como empírica, sino como ideal, como posibilidad esencial.¹ Es preciso adelantar esto desde ahora porque no sólo en la historiografía sino también en la filosofía el concepto de verdad historiográfica generalmente aceptado posee una consistencia

¹ Edmund Husserl, *Ideas I*, p.325.

empírica, puesto que tanto los objetos historiográficos como los testimonios que dan noticia de ellos pertenecen a la esfera de la realidad.

Pero el problema no sólo consiste en reconocer que como unos y otros no pueden ya ser captados como realidad, la tarea historiográfica ha de ser descrita por el modo o los mecanismos mediante los cuales se consigue el “efecto” de realidad y gracias al cual alcanzaría su legitimidad o validez, tanto para el historiador como para sus lectores. Si la conciencia puede ser descrita en su estructura esencialmente intencional, entonces también podemos tratar de la razón historiográfica de un modo universal y no simplemente en su expresión. Creo que es posible y deseable volver al asunto humano mismo para saber de su sentido para no confundirlo ni con sus modos de expresión ni con la expresión misma.

La fenomenología trascendental, como ciencia de la conciencia pura que aspira a describir de un modo esencial las vivencias intencionales, y como la ciencia fundamental de una filosofía que a su vez ha de ser ciencia rigurosa, permite conducir el tema de la verdad en historia —en historiografía, para decirlo con mayor exactitud— por un camino enteramente nuevo. No se trata aquí de la búsqueda vana de una regla que permita decidir en cualquier caso y de igual modo acerca de la verdad, la adecuación o la evidencia de un juicio, sino de describir cómo es que el objeto mentado en cada caso, también está dado él mismo en el acto de la vivencia intencional, y sólo ésta puede constituir la base para un concepto del conocimiento y de la verdad.

Es cierto que desde hace más de un siglo cuando menos, la verdad historiográfica ya no se reduce exclusivamente a decir simple y llanamente “lo que

realmente pasó” —según las palabras de Leopoldo Ranke que el abuso ha convertido en un lugar común—, y tal vez nunca se redujo a eso, aunque hoy haya todavía quienes lo piensen así. En todo caso lo peor es que sean sobre todo historiadores los que se cuenten entre estos últimos. Por eso, así como antes he tratado de mostrar cómo es que el problema de una ciencia empírica de la historia consiste en sujetarse al conocimiento de la realidad pasada que se sustenta en el documento, ahora quisiera hacer notar el equívoco que consiste en abordar tal problema o creer conjurarlo mediante el estudio de la escritura y la lectura de la historia, en donde se supone que el campo lingüístico es el que constituye el nivel de la constitución precrítica.²

Al respecto, creo que la filosofía narrativista de la historia que tomé como punto de partida el tema de los usos del lenguaje no ha modificado en forma sustancial la manera de abordar el análisis de la verdad en la historiografía. No quiero cometer aquí la injusticia de creer o hacer creer que es posible desechar fácilmente las investigaciones de Hayden White, Paul Ricoeur y Frank Ankersmit, a quienes ya me he referido en un capítulo anterior como los principales representantes de esta filosofía de la historiografía, pero sí creo importante cuando menos enfatizar aquí el contraste que hay entre su obra y la fenomenología trascendental.

² Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, traducción de Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 432 pp. (Sección de obras de historia), p. 410.

Por más que Ricoeur pueda ser estudiado también como fenomenólogo³, que White haya reconocido a través de aquél la importancia de la tradición filosófica cuya formulación más reciente se ha expresado siguiendo el pensamiento fenomenológico-existencialista de la hermenéutica heideggeriana, y que haya llegado a nosotros un escrito de Ankersmit con el sugerente subtítulo de “fenomenología de la experiencia”⁴, el núcleo de su obra nada tiene que ver con una fenomenología del análisis historiográfico como la que creo que se puede formular siguiendo la obra de Edmund Husserl.

Volvemos nuevamente a la idea ya expresada de que toda conciencia es conciencia de algo, y de que así es como se describe el carácter esencialmente intencional de la conciencia. Y al punto que hemos llegado hasta ahora queda claro que ese algo de lo cual se tiene conciencia no es un objeto real directamente, sino algo que aparece en la conciencia con propiedades noemáticas. Desde luego que para la historiografía una investigación acerca de la constitución de la realidad existente resultaría del mayor interés, si se supone que es ésta precisamente su objeto de conocimiento, pero lo único que por principio se

³ Ricoeur no sólo tradujo el libro primero de *Ideas* de Husserl al francés, además escribió una gran cantidad de artículos acerca de la fenomenología que han sido reunidos en algunos de los títulos que pueden verse en la bibliografía al final de este trabajo, pero sobre todo y en relación con la filosofía de la historiografía *Tiempo y narración* y *La memoria, la historia y el olvido* son imprescindibles.

⁴ Me refiero al artículo “Historismo y posmodernismo. Una fenomenología de la experiencia histórica”, que apareció en el volumen F.R. Ankersmit, *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, traducción de Ricardo Martín Rubio Ruiz, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 470 pp. (Breviarios, 516).

toma como verdaderamente existente es el sentido de las objetividades de la conciencia, por eso cabe tratar no de una fenomenología de la historia, sino de una fenomenología de la historiografía.

Así, mientras que en el capítulo anterior tratamos acerca de la fundamental correlación noético-noemática de la conciencia —o constitución, como también la llama Husserl en este punto—, y su estructura definida por algunos de los caracteres más importantes que la constituyen, el siguiente paso en la dirección que hemos tomado consiste en despejar cualquier duda respecto de la posibilidad de un escepticismo o relativismo con el cual pudiera confundirse lo que llevamos dicho. Ahora debemos preguntar entonces acerca de cómo es que la esfera de los objetos de la conciencia permite una comprobación racional de sí, tomando en cuenta que ella es una esfera de ser ideal y no meramente real.⁵

Adelantando un poco en la explicación podemos decir que el concepto de evidencia que se aplica tanto al acto constituyente de sentido, como al objeto así constituido en tal acto al modo de la evidencia, es precisamente el que posibilita hablar de una comprobación racional de la esfera de lo ideal. Y evidente se dice

⁵ Cfr. Fernando Salmerón, “El ser ideal en las *Investigaciones lógicas* de Husserl”, en Fernando Salmerón, *Ensayos de filosofía moderna y contemporánea*, compilación y prólogo de Antonio Ziriñ Quijano, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM, 2000 (Cuadernos, 64), p. 23-49. Y para un contraste crítico todavía mayor acerca del concepto del ser ideal empleado por Husserl, el mismo tema se continúa en los ensayos “El ser ideal en la metafísica del conocimiento de N. Hartmann” y “Lenguaje y significado en *El ser y el tiempo* de Heidegger”. Los tres forman un verdadero conjunto porque integraron el núcleo de la tesis doctoral que Salmerón presentó en 1965.

de la aprehensión de algo que se da en sí mismo en la unidad de la conciencia, no simplemente porque tenga lugar una perfecta adecuación entre el acto y el objeto, sino sobre todo porque el objeto de la conciencia y lo que se predica de él son intuibles. La intuición es la que nos permite ver los objetos que son racionalmente comprobables en esencia o, ahora sí, verdaderamente existentes. Otra vez es el modo de hablar de los sentidos, y en particular el de la vista, el que nos permite referirnos al conocimiento de los fenómenos de la conciencia y de ese “algo” descrito que se da originariamente.⁶

Es en este sentido que se dice que, en el modo de la conciencia “que ve”, ella tiene al objeto al que se refiere efectiva y adecuadamente dado, ahora ya no sólo mentado, sino también dado. Por eso los conceptos de evidencia, “estar dado” e intuición se presentan como sinónimos. De hecho, la intuición designa al género de vivencias intencionales que se distinguen de los actos significativos o posicionales porque ellas tienen dado el objeto al que se refieren, mientras que en

⁶ Sin embargo, este modo de hablar tampoco es casual. Ernesto Mayz Vallenilla, *Fenomenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl*, Caracas, Facultad de Humanidades y educación. Universidad central de Venezuela, 1956, 372 pp. (Colección de tesis doctorales), p. 269 se refiere a “una bella disquisición filológica en *Ser y tiempo* de Heidegger, que resume cuestiones de fundamental importancia para entender las afirmaciones y propósitos de Husserl, desde un punto de vista histórico, en relación al significado de *ver* y *verdad*”, y remite especialmente al inciso *B* del § 7, “El concepto de *logos*”. En él, Heidegger explica cómo es que en la estructura apofántica del *logos*, cuando es genuina, aparece lo que se habla de aquello de que se habla, lo cual no implica que el *logos* sea el lugar primario de la verdad, sino que verdadero es el puro *noéin*, el percibir o dirigir la mirada, mientras que la función del *logos* es ya la percepción racional.

estos está sólo mentado. Como se ve, éste es el problema particular de la fenomenología del conocimiento, porque la evidencia entendida así es el único criterio que garantiza la verdad del juicio que aspira al conocimiento.⁷

Lo anterior nos explica además cómo es que cuando hemos dicho que lo evidente es verdaderamente existente, la clase de objetos a que dirigimos la mirada no corresponden de ningún modo a la realidad natural existente o trascendente en el mundo, sino a esencias aprehendidas como correlato del acto de visión a que nos remiten la evidencia exigida y la intuición, por eso dentro de la fenomenología trascendental la intuición es sobre todo, aunque no exclusivamente, intuición eidética, porque ella apunta al darse absoluto, a la evidencia pura que, como vimos, está ya de hecho presente con toda su amplitud en la reducción fenomenológica trascendental que no se limita al terreno obviamente más seguro de una *cogitatio* que a su vez tuviera como correlato otra *cogitatio* o de una evidencia acerca de otra evidencia, sino que abarca toda existencia posible.

De un lado tenemos entonces a la conciencia en el modo de la evidencia, cuyo origen son los actos de visión, y de otro, tenemos un algo que se nos da de un modo originariamente adecuado como correlato de aquel acto que posee la estructura general del percibir, es decir el sentido, que en la actitud que enfoca al

⁷ Véase las entradas de “evidencia” e “intuición” en Antonio Ziri6n Quijano, *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*, México, tesis de maestría en filosofía, Facultad de Filosofía y letras. UNAM, 1990, 124 pp. Y también Emmanuel Levinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, traducción Tania Checchi, Salamanca: Sígueme; México: Epidermis, 2004, 222 pp. (Colección hermeneia, 62).

nóema encuentra en aquel el carácter del “en persona” y funciona así como base del carácter noemático de posición. Dicho de otro modo, es de aquí de donde procede el carácter de ser del nóema, y naturalmente lo propio podría encontrarse si fuera la nóesis la que enfocáramos.⁸

El carácter racional es entonces propio del carácter de posición sólo cuando el sentido es consciente “en persona”, cuando el aparecer y la posición no sólo son uno mismo, sino que además el aparecer motiva racionalmente la posición. Esto es lo que Husserl llama el “fundamento primitivo de legitimidad” de la posición, que es justo lo que falta a otros modos de darse que por eso nos resultan insatisfactorios cuando preguntamos por aquello que en primera instancia los fundamenta.

Así es como podemos decir que la posición racional motivada primitivamente como certeza de una creencia, tiene el carácter específico de lo “intelectualmente evidente”, pues tal evidencia es la unidad de una posición racional con aquello que la motiva esencialmente, por eso basta con que sepamos del cuidado que se ha de tener al decir que son evidentes tanto los caracteres noéticos como las proposiciones noemáticas, ya que en esta situación se reproduce el paralelismo de lo noético y lo noemático que hemos encontrado por todas partes en nuestra investigación.

Ahora bien, puesto que hablamos de motivación sólo cuando en la relación entre el poner noético y la proposición noemática esta última es plena, se observa

⁸ Edmund Husserl, *Ideas I*, p. 326. Para una explicación más completa del concepto de motivación convendrá ver el capítulo catorce en la tercera parte de esta tesis, aquí su empleo se reserva a la relación entre el poner noético y la proposición noemática cuando esta última es plena.

así mismo que tal plenitud califica, por un lado al carácter que adopta la tesis actual según el modo especial del sentido, y por otro es justo la peculiaridad de este modo mismo, la peculiaridad de que el sentido correspondiente albergue en sí una plenitud que motiva racionalmente. En ambos casos, creo, lo que aparece es el modo como sólo gracias a la motivación es que hablamos de una intención plena.

Con esto tenemos ya descrito el concepto de la evidencia intelectual —a la cual también conviene llamar evidencia apodíctica—en una buena parte, pero de ella todavía es preciso destacar la diferencia entre una evidencia adecuada y una evidencia inadecuada, donde la adecuación tiene también aquí un significado muy preciso. Ver con evidencia es una conciencia dóxica posicional que “excluye el ser de otra manera”, es decir, que da adecuadamente y con ello motiva una tesis que así consigue elevarse como acto de la razón que alcanza una esencia. Hablamos en cambio de que una evidencia es inadecuada, cuando tenemos un ver que no trata de una esencia, sino de algo individual que pertenece a la esfera empírica.

Lo anterior, puesto que siempre estamos teniendo en mente a la historiografía, podría hacernos creer de inmediato que a ella le corresponde la evidencia inadecuada, sin embargo, ¿qué pasa si al ver afirmativo de algo individual, más bien aplicamos una evidencia intelectual? Es una posibilidad que Husserl apenas menciona, pero el resultado sería “el *conocimiento de la necesidad de que sea de la manera que es algo singular y puesto.*”⁹ Acaso esto no entrañe ninguna novedad si nos remitimos a la historia de la filosofía de la

⁹ *Ibid.*, p. 328.

historia, pero parece que gracias al conocimiento fenomenológico estamos encontrando aquí una respuesta a por qué, pero sobre todo cómo, a un conocimiento historiográfico puede corresponderle una evidencia intelectual, apodíctica y originaria (cuando la motivación se refiere a lo originario del darse). Y también, cómo es que sería posible una historiografía fenomenológica racional, científicamente rigurosa.

Pero incluso volviendo a la evidencia intelectual, originaria y apodíctica — que Husserl distingue de evidencia en general, evidencia asertórica, evidencia pura e impura, etc. pero que aquí es innecesario explicar—, lo dicho en el párrafo anterior se confirma porque la fenomenología de la razón estudia precisamente los procesos que prefiguran *a priori* la esfera de las formas de ser de las trascendencias (de las realidades) que en principio sólo pueden darse inadecuadamente. Lo que hace aquí la fenomenología es poner en claro cuáles son las posibilidades esenciales de la conciencia que da inadecuadamente.

Esto que Husserl describe como un “continuo progreso” en el cual aparecieren siempre nuevos que se transmutan unos en otros, corresponde a la marcha de la experiencia en que se van llenando los vacíos de los aparecieren precedentes y se va determinando lo que estaba indeterminado en procesos de síntesis, fusiones, suposiciones, contradicciones, etc. Observar esto implica señalar nuevas y variadas líneas de investigación, pero la mayor es siempre la “*investigación de la esencia de todas las formas de actos directamente racionales*”, la que indaga y llega hasta la especie fundamental de sentidos o de proposiciones, hasta la especie fundamental de conciencia que da originariamente tales sentidos y a la cual le es “inherente” un tipo fundamental de evidencia

originaria que está esencialmente motivado por un darse originario de igual especie.¹⁰

Se habla entonces de un continuo progreso, pero lo originario nos remite además a un remontarse hasta lo primitivo. Todos los caracteres racionales de las proposiciones se remontan a la evidencia originaria y completa. Por decirlo así, el progreso que generalmente nos hace pensar sólo en un ir hacia delante, es además un ascender hasta los dominios de la creencia primitiva. Por ejemplo, una conjetura caracterizada de suyo como racional en cuanto posición de su sentido puede ser aprehendida justo en la forma de “un suponer”, en él, dice Husserl, hay “algo que habla en su favor”, algo que, haciendo las distinciones teórico-racionales necesarias, nos permite pasar de esta creencia simple que apenas tiene parte en la razón, a la creencia primitiva y su razón primitiva, en otras palabras hasta la verdad.

Este concepto de la verdad con el cual nos encontramos ahora, aparece como el correlato del carácter racional pleno de la protodoxa que es la certeza de la creencia primitiva, término cuya pertinencia se explica porque sirve para expresar de manera adecuada la referencia intencional retrospectiva de todas las modalidades de creencia o modalidades dóxicas que, de un modo u otro, poseen esa peculiar conexión con la creencia primitiva.¹¹

Trataré de dar un ejemplo de este concepto de verdad distinto del que se encuentra en *Ideas I*, cuyo argumento he tratado de seguir lo más cerca posible en

¹⁰ *Ibid*, p. 331-332. Esto es lo que Mayz Vallenilla, *op cit.*, investiga en el capítulo final de su libro bajo el nombre de “la constitución del ser real (existente)”.

¹¹ Edmund Husserl, *Ideas I*, p. 252 y 333.

este capítulo, porque es de gran importancia poder comprender esto desde la historiografía. Tomo un sencillo texto del historiador Jacob Burckhardt: "...a fines del siglo cuarto Jerusalén y sus alrededores están poblados de una gran colonia de gente piadosa que, procedente de todos los rincones del Imperio, vive en una profunda renuncia".¹²

Se trata de la representación de algo pasado, de Jerusalén y sus alrededores a fines del siglo cuarto, la proposición posee de suyo una legitimidad primitiva inmediata como cualquier representación clara, pero no está evidenciada de un modo originario, por lo que sólo tiene una legitimidad relativa e incompleta. Sólo si buscamos la evidencia de su darse originario y motivante encontramos que al poner lo pasado, hay en la proposición una referencia al presente actual, también puesto, como un horizonte necesario; tendríamos que explicitar este horizonte en una serie de representaciones llevadas a cabo técnicamente hasta alcanzar la proposición en una conciencia de evidencia actual. Podríamos hablar de cómo distinguir una ciudad y sus alrededores, de lo que Burckhardt quiso decir con "una gran colonia de gente piadosa", de cuáles fueron "todos los rincones del Imperio", de lo que significa "vivir en una profunda renuncia", etc.

La dificultad que quiero señalar es que la historiografía siempre tiene que ver con esta clase de representaciones diversamente modificadas por los modos temporales, como se verá en el capítulo siguiente, pero sobre todo, que aunque aspiran a la realidad pasada no pueden encontrar en ella su verdad, y esto no

¹² *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, versión en español de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, 437 pp. (Sección de obras de historia), p. 425.

significa tampoco que se trate de un problema de perspectiva, de encontrar el punto de vista del historiador como sujeto empírico, recuérdese que no vale de mucho la reducción eidética sin la reducción fenomenológico trascendental que me ha permitido acceder a una nueva idea de fundamentación y a una nueva esfera de experiencia, las que corresponden a una ciencia trascendental.¹³ La situación fenomenológica que aquí se describe es la que permite encontrar las evidencias intelectuales esenciales que se enuncian en las proposiciones, cuyo horizonte explicitado hasta llegar al ahora actual, nos permite comprender retrospectivamente toda la serie de sus modalidades dóxicas en el modo de la percepción y de su evidencia.

De todo este proceso que nos permite aprovechar la fuerza única de la percepción es de donde surge el carácter racional de legitimidad de la representación, incluso cuando, como en el caso del pasado histórico, la percepción parece estar ya imposibilitada de llevarse a cabo. Creo que el campo de la historiografía sería también por este motivo bastante propicio para que el desarrollo de la tarea de la fenomenología de la razón estudiara el fundamentar y comprobar mediato en todas sus formas y especies, y en todas las esferas téticas, porque en la distinción de la evidencia mediata e inmediata, la primera (en la que una proposición está referida mediatamente a fundamentos inmediatamente evidentes, pero en una serie sintética evidente en todo sus pasos) es tal vez la que corresponde a la historiografía y a todas las ciencias del espíritu, en las cuales se tratan tanto objetividades inmanentes como trascendentes, tanto adecuadas

¹³ Edmund Husserl, *Las conferencias de París*, p. 15.

como inadecuadas, y con principios de comprobación no sólo diversos, sino poco claros y casi siempre inexplicados en todas las capas fenomenológicamente distinguibles.

Con palabras que parecen hacer énfasis en la novedad de su idealismo trascendental, esta vez respecto de la filosofía de Hegel, Edmund Husserl nos conduce hasta la conclusión de la general evidencia intelectual según la cual el objeto verdaderamente existente no sólo es correlato equivalente del objeto que hay que poner racionalmente, sino sobre todo del objeto que hay que poner en una tesis racional primitiva y plena. Es decir que, a todo objeto “verdaderamente existente”, le corresponde en principio y con la aprioridad de la universalidad esencial absoluta, la idea de una conciencia posible en que el objeto mismo es aprehensible originariamente y en forma perfectamente adecuada. Por eso, como contraparte, también cuando está garantizada esa posibilidad el objeto es de inmediato verdaderamente existente.¹⁴

Pero aunque la esencia “ser verdaderamente” y la esencia “darse adecuadamente y ser susceptible de posición evidente” son correlativamente equivalentes, aquí importa mucho destacar que tal correlación tiene dos posibilidades: 1) cuando la intuición que da es adecuada e inmanente y 2) cuando la intuición que da es una intuición trascendente. Digo que esto es de particular importancia para poder hablar de una fenomenología de la razón historiográfica porque, si en el primer caso el ser es un ser inmanente en el que coinciden el sentido originariamente lleno y el objeto, y en el segundo es un ser trascendente

¹⁴ Edmund Husserl, *Ideas I*, p. 340.

en el cual sólo puede darse adecuadamente “la idea” del objeto o de su sentido y de su esencia cognoscitiva, entonces sobre esta base es que el pensar historiográfico podría no ser sólo pensar empírico fundado en la experiencia cotidiana, sus objetos no sólo ser unidades puestas empíricamente y encerradas en infinitas ambigüedades, y por último y más importante, coincidir precisamente el estudio de aquellas dos posibilidades, con la reducción de las reglas ontológicas y noéticas propias de la ciencia historiográfica (ya no empírica, desde luego) a sus fuentes fenomenológicas.

Esto no quiere decir que se desconozca la diferencia clara que habría entre la fenomenología de la razón en general (“la noética en sentido plenario”, la llama Husserl), que somete a una investigación intuitiva la conciencia racional, y una fenomenología de la razón historiográfica que, desde luego, sí se encargaría de estudiar eidéticamente las capas noéticas y noemáticas en que se asienta el contenido de las reglas de constitución de la historiografía, sin embargo, lo que no creo es que se trate de una capa de investigaciones distinta y de una fenomenología de la razón específicamente empírica. Más bien creo que así como la conciencia historiográfica sólo se puede estudiar sobre el camino de las investigaciones acerca de la conciencia en general, así también una fenomenología de la razón historiográfica sólo es posible siguiendo el camino de las indagaciones de la fenomenología de la razón en general. Todo esto sobre la afirmación de que la historiografía no sólo puede ser una ciencia empírica.

Y esto me parece tan cierto como que una historiografía fenomenológica que aspire a la actitud trascendental, también buscaría pronunciar juicios fundados no en la tesis de la realidad cultural, aún cuando ella pueda consistir en el estudio

de la conciencia de la realidad, del conocimiento real o de la intuición y evidencia intelectual de valores referidos a la realidad cultural. La fenomenología de la razón historiográfica aspiraría a poder hacer también suyas las siguientes palabras de Husserl:

Por todas partes vamos en pos de las formas de las nóesis y los nóemas, esbozando una morfología sistemática y eidética; por todas partes ponemos de relieve necesidades y posibilidades esenciales, estas últimas como posibilidades necesarias, esto es, formas de la compatibilidad que están prescritas por las esencias y circunscritas por leyes esenciales. "Objeto" es para nosotros en todas partes un nombre para relaciones esenciales de la conciencia; el objeto surge ante todo como una *x* noemática, como sujeto del sentido de diversos tipos esenciales de sentidos y proposiciones..¹⁵

¹⁵ *Ibid.*, p. 347.

§ 9

El origen fenomenológico de la conciencia de espacio

Cada ámbito en que se mora posee su «historicidad» a partir del yo que lo habita.¹

La contraposición entre las categorías que las ciencias naturales y las ciencias humanas han utilizado para referirse al espacio y al tiempo, es algo que pertenece a la modernidad, como también lo es la habitual y mutua referencia entre espacio y tiempo. De aquí se deriva el hecho de que, no menos propia de la modernidad, sea igualmente la afirmación de los historiadores según la cual su trabajo tiene que ver con el espacio y con el tiempo, refiriéndose a un espacio histórico y a un tiempo histórico como premisas de su propia ciencia. Para ilustrar estas afirmaciones y las consecuencias que de ellas se siguen podríamos recordar varios ejemplos más o menos distantes a nosotros; prefiero, no obstante, limitarme a citar sólo dos casos recientes.

En el prólogo a la primera edición francesa de *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Fernand Braudel describió el tema de la primera de tres partes en las cuales se dividía su libro como “una historia casi inmóvil, la historia del hombre en sus relaciones con el medio que le rodea”. Y agregó: “No he querido olvidarme de esta historia, casi situada fuera del tiempo,

¹ Edmund Husserl, *La Tierra no se mueve*, traducción y notas de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Facultad de Filosofía. Universidad Complutense, 1995, 44 pp. (Excerpta philosophica, 15), p. 34.

en contacto con las cosas inanimadas, ni contentarme tampoco, a propósito de ella, con las tradicionales introducciones geográficas de los estudios de historia, inútilmente colocadas en los umbrales de tantos libros, con sus paisajes minerales, sus trabajos agrícolas y sus flores, que se hacen desfilan rápidamente ante los ojos del lector, para no volver a referirse a ellos a lo largo del libro, como si las flores no rebrotaran en cada primavera, como si los rebaños se detuvieran en sus desplazamientos, como si los barcos no tuvieran que navegar sobre las aguas de un mar real, que cambia con las estaciones.”²

Por encima de esta “historia inmóvil”, como también podemos recordar, Braudel encontró que se levantaban la historia estructural o social de ritmo lento y finalmente la historia cortada “a la medida del individuo”, la de los acontecimientos y los cambios rápidos. Pero estas dos historias paralelas no nos interesan aquí, la que importa ahora sólo es la primera, la que pretende dedicar capítulos de historia y no de geografía a un actor al cual, aunque ni la gente de la época ni después sus historiadores lo coloquen en el lugar primordial o en el primer plano de la escena, siempre interviene “desde detrás de toda la historia humana”. A Braudel le pareció que llamar a este actor “El espacio” era demasiado, y llamarlo “La tierra” resultaría equívoco, de modo que prefirió referirse a él con el nombre de “el medio geográfico”.

² Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, traducción de Mario Monteforte Toledo y Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, 2 tomos. (Sección de Obras de Historia), t. 1, p. XVII-XVIII.

Antes de sacar cualquier conclusión paso al segundo ejemplo. En su artículo de “Espacio e historia”, Reinhart Koselleck³ sostuvo la tesis de que, categorialmente, tanto el espacio como el tiempo pertenecen a las condiciones de posibilidad de la historia, pues aunque también el espacio como concepto tiene una historia y es historiable porque se modifica social, económica y políticamente, se trata “de algo que hay que presuponer metahistóricamente” para toda historia posible. Lo sorprendente de su tesis radica en el hecho de que, contra lo que haría pensar el eco kantiano de una remisión a las condiciones de posibilidad de la historia, el calificativo de lo metahistórico recae en los datos ofrecidos por las historias de las condiciones naturales de la historia humana, y que estudiados por la astrofísica, la geología, la geografía, la biología o la zoología, calculan sus líneas de evolución por millones de años. Koselleck quiere recordarnos cómo es que en la historiografía siempre se han concebido a la naturaleza y al mundo humano como unidad; si bien es cierto que mantener la clara distinción entre historia humana y evolución natural depende, en esencia, de que el carácter de ser histórico quede reservado para expresar cierta realidad humana en su integridad o una parte cualquiera de ella.

Las dos formulaciones teóricas de Braudel y de Koselleck a las cuales acabo de referirme, como se puede ver, coinciden en relacionar la dimensión espacial con la dimensión temporal de un modo incuestionable, destacan el concepto del espacio como uno de los parámetros fundamentales de la realidad

³ Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, traducción de Daniel Innerarity, introducción de Elías Palti, Barcelona, Paidós; Instituto de Ciencias de la Educación. Universidad Autónoma de Barcelona, 2001, 154 pp. (Pensamiento contemporáneo, 66), p. 95.

histórica humana y, a causa de esto último, lo toman como una cuestión inexcusable de ser considerado en el trabajo de los historiadores. No creo exagerar si digo entonces que ambos ilustran al historiador moderno, para quien las condiciones naturales de la historia humana son “metahistóricas” en un sentido claramente doble: 1) como realidad histórica y 2) como conciencia historiográfica acerca de dicha realidad.

Braudel hace notar que ni la gente de la época de Felipe II ni sus historiadores habían colocado al medio geográfico en un lugar primordial como él propone, pero Koselleck, más explícito, se refiere al hecho de que los únicos que podemos tener conciencia histórica de tales condiciones somos nosotros, y haciéndose eco de la tradición kantiana seguida por Johann Gustav Droysen, nos remite a la perspectiva aportada por éste último, quien definió el espacio y el tiempo como “registros de nuestra propia concepción”, afirmando que su sistema de signos no descansaba en el mundo exterior, pues las intuiciones absolutamente generales de espacio y tiempo eran vacías en sí mismas, por lo cual debían ser llenadas empíricamente.

En esta perspectiva metafísica, según la cual el pensamiento con sus propios presupuestos elabora el hecho, lo que me interesa es centrarme en dos de los problemas fundamentales que nacen de la tesis de la subjetividad del espacio, el que se refiere a la naturaleza del espacio histórico por un lado, y el concerniente al estatuto ontológico que regiría su carácter de realidad. No lo haré, sin embargo, desde la perspectiva kantiana citada, porque su definición de espacio como una “intuición *a priori*”, que por lo tanto es condición y fundamento de toda posible intuición externa, si bien aclara cómo es que la metafísica no trata de objetos sino

de conocimientos, por otro lado, mantiene la idea de un mundo de datos sensibles y de cosas en sí, carentes de sentido.⁴

En lo que consiste mi propuesta ahora, es en tomar como punto de partida una de las tesis generales que Husserl dejó escritas en el libro primero de *Ideas* pero que no desarrolló sino de un modo fragmentario en otros textos posteriores.⁵ Ahí, en *Ideas I*, dentro de la sección dedicada a “Razón y realidad” y a continuación del capítulo donde desarrolló las meditaciones relativas a los problemas de la fenomenología de la razón, Husserl se propuso “retroceder” hasta las esenciales ramificaciones de los problemas y las conexiones de estas ramificaciones con las ontologías formales y regionales. Sin olvidarse de que el problema que abarca la fenomenología entera recibe el nombre de intencionalidad, Husserl toma “la región cosa” como hilo conductor de sus investigaciones con un sentido esencial, es decir que aquello a lo que llamamos una cosa espacial sólo es intuible mediante apareceres de múltiples y cambiantes orientaciones o posiciones, pero posibles de abarcar con arreglo a la unidad de lo que llamamos cosa material (*res extensa*). La tesis dice pues lo siguiente:

⁴ Cfr. Edmund Husserl, *Las conferencias de París*, p. 44-45. La idea de metafísica que he reseñado puede verse en Emilio Lledó, “Sobre el *re-enactment* de Collingwood”, en *Lenguaje e historia*, Barcelona, Editorial Ariel, 1978, 245 pp. (Ariel quincenal, 133), p. 171–186 y Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1948, 495 pp. (Breviarios, 201), especialmente p. 175-205.

⁵ No ignoro que importantes análisis de Husserl acerca del espacio corresponden a unas primeras lecciones del año de 1907 y que ellos formaron parte de una más amplia fenomenología de la percepción, Cfr. Edmund Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Herausgegeben von U. Claesges, 1973. (Husserliana: Edmund Husserl gesammelte Werke, 16), sin embargo, como en otros casos, de momento me limito aquí como dije a lo expuesto en *Ideas I*.

El problema del “*origen de la representación del espacio*”, cuyo sentido más profundo, fenomenológico, jamás se ha aprehendido, se reduce al análisis fenomenológico de la esencia de todos los fenómenos noemáticos (o noéticos) en que se exhibe intuitivamente el espacio y se “constituye” como unidad de apareceres, de los modos descriptivos de exhibición, lo espacial.⁶

Voy a recordar aquí una anécdota que me parece puede ayudar a comprender la tesis de Husserl. En su *Manual del distraído*, Alejandro Rossi recordó una famosa conferencia de G. E. Moore del año de 1939, durante la cual, el filósofo inglés anunció que podía probar —en ese momento— la existencia de dos objetos materiales. Según él, bastaba con levantar sus manos, hacer un gesto con la derecha mientras decía “aquí esta una mano”, y luego mover la izquierda agregando “aquí está la otra.”⁷ En efecto, como explica Rossi, nuestros movimientos habituales implican determinadas convicciones, como por ejemplo, que contamos con la existencia del mundo externo cuando nos sentamos en una silla, cuando reposamos sobre un colchón o cuando bebemos un vaso de agua. Pero es necesario insistir en que la disyuntiva filosófica planteada no se encuentra entre la desproporción de las exigencias cotidianas absolutistas y las condiciones severas de una teoría del conocimiento escéptica. No es que el libro o el cuadro desaparezcan cuando no los miramos, el problema es la distinción entre una *referencia real* y una *referencia intencional* a algo real⁸. En el primer caso tengo un objeto dado de un modo cualquiera, pero mediante el giro de la mirada descrito

⁶ *Ideas I*, p. 362.

⁷ En Alejandro Rossi, *Obras reunidas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, 683 pp. (Colección Letras Mexicanas), p. 17.

⁸ *Ideas II*, p. 262.

como la reducción fenomenológica trascendental lo que obtengo es el modo de la *aparición* de dicho objeto. Por lo demás, Husserl utilizó también el ejemplo de cómo es que yo «puedo» percibir «mediante» una mano la otra, sólo que él lo hizo a propósito de la reducción de mi cuerpo vivo a su carácter primordial como lo mío propio, como el fundamento del sentido óptico de lo que llamamos “mundo objetivo”.⁹

De hecho, tal vez el tema de la espacialidad en Husserl debe ser tratado partiendo justamente de la constitución del cuerpo como cosa material y como punto cero del yo en todas sus orientaciones, pues todas las cosas del mundo circundante poseen su orientación relativamente al cuerpo, y todas las expresiones de la orientación llevan consigo esta referencia.¹⁰ Es decir, lo que se puede decir al comienzo es que yo tengo todas las cosas frente a mí, que todas, a excepción de mi propio cuerpo, están allí, pues éste siempre está aquí. Sin embargo, ésta es sólo la caracterización del cuerpo constituido del modo

⁹ *Meditaciones cartesianas*, p. 158.

¹⁰ Sobre el particular puede verse Agustín Serrano de Haro, “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo”, en Agustín Serrano de Haro, editor, *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Editorial Complutense, 1997, 331 pp. (*Philosophica complutensis*, 10), p. 185-216. Y como tratándose del cuerpo desde la perspectiva fenomenológica la comparación con Merleau-Ponty es inevitable, Serrano de Haro escribe casi como conclusión: “Frente a las brillantes expresiones de Merleau-Ponty y frente a la seductora tesis de que la conciencia y el cuerpo vivido son uno, las descripciones husserlianas no se dejan resumir en una fórmula conceptual que restituya al yo y a la corriente de conciencia la primacía fenomenológica sobre el cuerpo. No sería justo decir que en la perspectiva husserliana, como en la tradición dualista, el yo conciente se limita a «tener un cuerpo»; cuando menos sin añadir al punto que «el yo tiene un cuerpo que pertenece a su ser». Como tampoco sería exacta la objeción de que la corriente de conciencia discurre, a la manera cartesiana, separada del cuerpo, sin añadir de inmediato que en ella reside la estructura necesaria de la protocorporalidad, la cual incoa la objetivación del cuerpo y con él la de la propia conciencia.” p. 211.

solipsista, porque por encima de esta experiencia básica, Husserl señala la necesidad de atender 1) a la dación de nosotros mismos como una “cosa” espacial entre todas las demás, luego, 2) a la dación del “hombre” (ser animal) como el objeto de la naturaleza llamada y como correlato de la actitud naturalista. A éste podemos acceder mediante la salida del sujeto propio en esa, digámoslo así, vuelta “a los *animales* que nos salen al encuentro en el mundo externo” y que, en suma, nos conduce a la constitución de la naturaleza en la empatía.¹¹

Pero así como la constitución de la cosa animada o del ser vivo a la que corresponden los tres estratos anteriores (el de la experiencia solipsista, el de la experiencia como cosa y el de la experiencia como hombre), sigue a la constitución de la cosa meramente material, también aquella cede el paso a la constitución del mundo espiritual cuando su análisis apunta a su complemento y exige darnos cuenta de que todo el tiempo vivimos, de un modo natural (no naturalista) en lo que Husserl llama “la actitud personalista”. Como personas vivimos como todos los demás y nos sabemos como sujetos de nuestro mundo circundante. Los conceptos de “persona” y de “mundo circundante” tienen una importancia central para nuestra tesis general y los abordaremos en el tercer capítulo. Por ahora sólo diré lo que resulta de dicha actitud personalista como consecuencia para la comprensión del espacio histórico, a saber: que si como persona somos lo que somos en cuanto sujetos de un mundo circundante, y el mundo circundante es el mundo percibido, recordado, intelectualmente apresado, conjeturado o revelado en cuanto a esto o aquello por la persona en sus actos, el

¹¹ *Ideas II*, p. 197-201. De la empatía voy a tratar en el § 15.

mundo del cual este yo personal es consciente, que está ahí para él y en cada uno de sus actos personales está en referencia a objetos de su mundo circundante, entonces podemos decir que el mundo circundante es lo único de la realidad física con un contenido de sentido propio, pues el mundo circundante no es un mundo “en sí”, sino mundo “para mí” como el horizonte de todas mis experiencias. Por eso, como tal mundo circundante, se encuentra siempre en devenir, en un constante producirse mediante variaciones de sentido y configuraciones de sentido. En otras palabras, lo único a lo cual parece que podremos llamar espacio histórico es al mundo circundante.¹²

Lo que quiero mostrar es cómo es que la constitución de lo que llamamos espacio histórico tiene su origen en una relación intencional, en la cual, la evidencia intelectual de lo que representa la idea de cosa real, viene a ser también su problema fundamental. Desde luego que Husserl tampoco se ocupó específicamente de un tema que pudiera ser descrito bajo el título de “espacio histórico”, pero como he insistido en otros casos, sus obras filosóficas contienen importantes indicaciones que se pueden desarrollar en esa dirección. La fenomenología trascendental de Husserl nos permite observar cómo es que, aquello que conocemos como el mundo —y por tanto también el mundo real que denominamos histórico—, no es el mundo físico, sino mi mundo circundante, el mundo temático de mi vida personal y de nuestra vida social, el cual a su vez, no está definido por una causalidad de referencias reales, sino por una causalidad de motivación. La motivación tiene un significado técnico muy preciso en la obra de

¹² *Ibid.*, p. 231-232.

Husserl que voy a aclarar más adelante, pero cabe decir que con ella se describe el tema de la intencionalidad, de cómo el sujeto se comporta hacia el objeto y cómo el objeto motiva al sujeto. Particularmente aquí, la motivación es la relación entre personas y cosas, pero no cosas de la naturaleza, sino cosas que, en tanto experimentadas, pensadas o ponentemente presuntas de alguna manera, son objetividades de la conciencia personal. Es éste, sin duda, el rendimiento más preciso que la fenomenología de la conciencia del espacio presta a la historiografía y a la ontología del mundo espiritual.

De este modo nos situamos en la circunstancia que correspondería a quien, cuando menos como hipótesis, ha aceptado la tarea de la fenomenología, digamos como investigadores de la conciencia de espacio. Si hablamos del análisis de la conciencia del espacio y del análisis del carácter espacial de los objetos de la percepción, no debe parecernos que estamos ya asumiendo la presencia objetiva del espacio, y que en el fondo sólo vamos a estudiar las condiciones subjetivas de posibilidad de una intuición de espacio, y con ello, de un auténtico conocimiento del espacio. Lo que admitimos en principio no es la existencia del espacio del mundo o la existencia de una espacialidad de las cosas, sino el espacio que aparece, la espacialidad que aparece como tal. Probablemente, decir que son éstos los datos absolutos con los cuales vamos a trabajar sea difícil de aceptar, pero ¿no es acaso evidente que sería absurdo dudar de ellos?, se pregunta Husserl.

Una mirada atenta advertirá de inmediato que con esto último asumimos también un espacio que existe, pero igualmente claro será que no se trata del espacio del mundo de la experiencia empírica, sino del espacio inmanente de los

actos de conciencia. Como se ve, aquí también el punto de partida es el abandono de la actitud natural. Acerca de esto, Husserl escribió:

A la esfera de lo fenomenológicamente dado pertenece la conciencia de espacio, es decir, la vivencia en que se lleva a cabo la «intuición de espacio» como percepción y como fantasía. Abrimos los ojos y nuestra mirada penetra en el espacio objetivo. Lo cual quiere decir —tal como revela la consideración reflexiva—: nosotros contamos con unos contenidos visuales de sensación que fundan un aparecer espacio, un fenómeno de espacio, el fenómeno de determinadas cosas dispuestas espacialmente de tal y cual manera. Si abstraemos de toda interpretación y reducimos el fenómeno perceptivo a los contenidos primarios dados, resulta el continuo del campo visual, que es un continuo *quasi*-espacial, sin ser, empero, espacio o una superficie en el espacio; se trata, dicho toscamente, de una multiplicidad bidimensional continua. En ella encontramos relaciones de vecindad, de superposición, de inclusión, líneas cerradas que delimitan por entero un fragmento del campo, etc. Pero estas no son relaciones objetivo-espaciales. No tiene ningún sentido decir, por ejemplo, que un punto del campo visual se halla a un metro de distancia de la esquina de esta mesa, o que está junto a la mesa, sobre ella, etc. Y naturalmente tampoco el aparecer de la casa, el fenómeno de la casa, ocupa un lugar en el espacio ni posee relaciones espaciales de ningún tipo: el fenómeno de la casa no está junto a la casa, ni sobre ella, ni a un metro de distancia de ella, etc.¹³

Voy a terminar relacionando este fragmento, temprano, porque forma parte de la introducción a las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo de 1905, con otro texto de Husserl, tardío entonces, porque es de mayo de 1934, y que lleva por título “Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la

¹³ Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción, presentación y notas de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002, 173 pp. (Colección estructuras y procesos; Serie filosofía), p. 27.

espacialidad de la naturaleza”¹⁴, creo que podemos observar al menos dos cosas: 1) la distinción básica entre la sensación de espacio y la conciencia de espacio como origen fenomenológico de la espacialidad, y 2) la posibilidad de que dicha distinción corresponda precisamente a la separación en paralelo que hay entre el análisis fenomenológico del espacio y la habitual interpretación de la espacialidad de la naturaleza en el sentido científico natural del término. Es decir, el hecho de que Husserl conduzca su análisis fenomenológico del espacio hasta el análisis intencional de la constitución y origen de la ciencia natural moderna (sea de la idea galileana de la ciencia o sea de la astronomía copernicana como referentes críticos), es lo que nos permite situar el análisis de la conciencia de espacio histórico dentro de la fenomenología de la razón historiográfica.

Y cuando Husserl dice: “la Tierra no se mueve”, toca a la concepción naturalista de la ciencia y de la experiencia perceptiva, las cuales se caracterizan por ver en todo sólo facticidades, y no reparan en el hecho de que la Tierra es precisamente nuestro mundo de la vida, “el arca que hace primariamente posible el sentido de todo movimiento y de todo reposo como modo de un movimiento.” La comprensión de esta evidencia depende “de no olvidar la preaditividad y la constitución que competen al ego apodíctico, a mí, a nosotros, como fuente de todo sentido de ser efectivo o posible y de todas las ampliaciones construibles que el mundo constituido admita en la historicidad.”¹⁵

¹⁴ Publicado por Agustín Serrano de Haro con el sugerente título de Edmund Husserl, *La Tierra no se mueve*, traducción y notas de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Facultad de Filosofía. Universidad Complutense, 1995, 44 pp. (Excerpta philosophica, 15).

¹⁵ *Ibid.*, p. 39 y 41-42.

§ 10

La constitución de la conciencia originaria del tiempo

El tema del cual se trata aquí es el del análisis de la conciencia del tiempo, y de un modo particular, de las consecuencias que dicho análisis tendría para el quehacer historiográfico. Las expresiones de historiadores que han señalado al tiempo y los problemas de su comprensión como una parte central de su trabajo son tantas que ni siquiera pueden revisarse de un modo sistemático. “La historia —escribió Marc Bloch— es ciencia de los hombres en el tiempo”, porque la atmósfera donde su pensamiento respira naturalmente es la categoría de la duración.¹ No muy lejos de él, Pierre Vilar también afirmó que “querer pensar la sociedad, es decir su naturaleza, y pretender disertar sobre ello, exige una continua referencia a las *dimensiones temporales*.” Aunque ello sólo implique aquí situar, medir y fechar sin cesar.² Y todavía un ejemplo más, aunque sólo sea por su cercanía con nosotros y porque introduce otras complicaciones: cuando alguien preguntó al historiador mexicano Silvio Zavala por el problema general del que trata un historiador, él respondió lo siguiente:

¹ Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, edición crítica preparada por Étienne Bloch, presentación de la edición en español Carlos A. Aguirre Rojas, prefacio a la edición francesa Jacques Le Goff, traducción María Jiménez y Danielle Zaslavsky, México, INAH; FCE, 1998, 398 pp. (Sección de obras de historia), p. 140.

² Pierre Vilar, *Pensar la historia*, introducción, traducción y notas de Norma de los Ríos, México, Instituto Mora, 1992, 123 pp. (Cuadernos de secuencia), p. 21.

{...} los problemas del tiempo son la tarea del historiador. Está, por una parte, la vida de la persona, las transformaciones de su propio modo de ver las cosas. A lado de este tiempo personal está el tiempo social, de la vida que se está desarrollando en torno de uno. Para acabar de complicar las cosas del tiempo del historiador está el hecho de que su afición o profesión lo lanzan al tiempo ido, hacia otra gente que ya ha pasado. Esta reflexión del tiempo hay que tenerla en cuenta para el trabajo del historiador. Quizá, en última instancia, su tarea consista en la convergencia del tiempo personal y del tiempo social con esa tercera dimensión del tiempo ido, del tiempo pasado, para incorporarlo a sus propias vivencias.³

Sin embargo, tiene razón Thomas Nagel, un historiador se pregunta ¿qué ocurrió en algún tiempo pasado?, pero no ¿qué es el tiempo?, y menos todavía ¿cuál es su origen? Otra vez, y sólo aparentemente, una pregunta para la física o para la filosofía, pero no para la historiografía. Sin duda, fue la obra de Martin Heidegger la que ofreció a los historiadores que prestaron atención a la pregunta por el tiempo un camino de comprensión filosófica, y todavía más los estudios que en íntima relación con la historiografía ofrecieron Hans-Georg Gadamer, Reinhart Koselleck y Paul Ricoeur, pero la obra de estos autores en relación con el tema del tiempo merece una atención especial y aparte. Yo prefiero seguir por un camino que me parece que se corresponde mejor con los fundamentos del análisis fenomenológico de la conciencia interna del tiempo y que me interesa destacar en relación con la historiografía. En todo caso, la confrontación de las ideas de ellos con lo que voy a decir, primero a partir de la obra de San Agustín, y gracias a él, de la obra de Edmund Husserl, espero que más adelante me permita

³ *Silvio Zavala: imagen y obra escogida*, México, UNAM, 1984, 37 pp. (Colección México y la UNAM, 29), p. 11.

profundizar o complementar algunos puntos a los que la presente investigación aspira llegar.

En sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Edmund Husserl señaló a San Agustín como el primero que de verdad había experimentado y afrontado intensamente las formidables dificultades que planteaba el análisis de la conciencia del tiempo. Según él, todo aquél que se ocupara del problema debía estudiar en profundidad los capítulos 14 a 28 del libro XI de las *Confesiones* del obispo de Hipona, pues incluso la modernidad, tan celosa de su saber como se presentaba, ni había ido más lejos ni había penetrado más hondo que él en estos temas.

De acuerdo con Agustín Serrano de Haro⁴, lo anterior fue escrito por Husserl en 1905 y sabemos bien que no fue publicado en las mencionadas *Lecciones* sino hasta 1928. Esto podría hacernos pensar que desde entonces hasta hoy las cosas han cambiado sensiblemente después de las contribuciones de los ya mencionados Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur y Reinhart Kosellek, pero también las de Norbert Elias o Maurice Merleau-Ponty, por sólo mencionar a aquellos que han sido estudiados con miras a la filosofía de la historia. Elias hizo todavía menos justicia a San Agustín que Ricoeur, pero en cualquier caso creo que los mencionados capítulos de las *Confesiones* han sido mucho menos atendidos que *La ciudad de Dios* desde la filosofía de la historia, a pesar de que sólo en ellos podemos encontrar cómo es que el tiempo y la historia

⁴ Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción, introducción y notas de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002, 173 pp. (Colección estructuras y procesos; serie filosofía), p. 18.

se identifican por encontrar un mismo origen en el alma, el espíritu o la conciencia, me atrevo a decir.

Después de la pregunta de ¿qué es el tiempo?, lo primero que afirma San Agustín es la relación del presente con la existencia y cuya razón de ser consiste en dejar de ser, del pasado con lo que ya no existe y del futuro con lo que todavía no existe. Y sin embargo, es verdad que también existen las cosas pasadas y futuras, “notamos los intervalos de tiempo y podemos compararlos entre sí”⁵, el hecho de que medimos el tiempo que pasa cuando lo medimos sintiéndolo” es evidente. Pero las cosas pasadas y futuras no se retiran hacia ningún sitio oculto, “dondequiera que estén y sean lo que sean, no existen más que como presentes”.

Así, los que cuentan cosas pasadas no las contarían si no las vieran en su alma, pero eso no quiere decir que se saquen de la memoria las propias cosas que pasaron, “sino las palabras que se originan de sus imágenes, que han dejado impresa en el alma como su huella al pasar por los sentidos.”⁶ Y de igual modo ocurre con el futuro, cuando se dice que se ven las cosas futuras, no son estas las que se ven, ya que todavía no existen, sino que se ven, por decirlo así, las ideas que de ellas se tienen y que sí son presentes.

⁵ San Agustín, *Las confesiones*, 2ª. ed., edición de Olegario García de la Fuente, Madrid, Akal, 2000, 385 pp. (Clásica, 1. Clásicos latinos), XI, XVI. Aunque la edición que cito es esta en particular, ofrezco mejor el número de libro y el número de capítulo para respetar en lo mínimo el modo establecido para citar a los autores grecolatinos antiguos.

⁶ *Ibid.*, XI, XVIII.

Lo que ahora está claro y patente es que no existe ni el futuro ni el pasado, ni se puede decir con propiedad que hay tres tiempos: el pasado, el presente y el futuro. Quizá sería más exacto decir que los tres tiempos son: el presente de las cosas pasadas, el presente de las cosas presentes y el presente de las cosas futuras. Estas son tres cosas que hay dentro del alma y fuera de ella no las veo. El presente de las cosas pasadas es la memoria. El presente de las cosas presentes es la visión. Y el presente de las cosas futuras es la espera.⁷

Pero San Agustín rechaza incluso la definición del tiempo como tiempo cósmico, lo que quiere saber es “la esencia y naturaleza del tiempo con el que medimos el movimiento de los cuerpos”, o mejor todavía, para que no se piense en un tiempo físico, lo que quiere conocer es el tiempo con el que medimos la ocurrencia de un suceso, de ahí que el tiempo no aparezca sino como “una cierta extensión”, y no extrañaría, dice San Agustín, que fuera una extensión o distensión de la propia alma. Los ejemplos de la melodía con sus notas musicales y de las palabras con sus sílabas son en este sentido elocuentes: lo que mido cuando mido su tiempo de duración no son ellas o algo en ellas, sino algo de mi memoria que permanece fijo en sí misma. Y qué sea eso que permanece fijo, pues no es la sensación —aunque en principio así lo diga San Agustín—, en este caso, el caso del pasado, es nada menos que el recuerdo: “Un pasado largo es sólo un largo recuerdo del pasado”.

De igual forma ha de decirse pues que larga es la espera del futuro y no el futuro, y que larga es una visión presente y no el presente. En suma, el futuro todavía no existe, pero en el alma existe la espera de lo futuro; el pasado ya no existe, pero sigue presente en el alma la memoria del pasado, y el presente

⁷ *Ibid.*, XI, XX.

carece de espacio, pero perdura la atención con la que pasa hacia el no ser lo que existe. No de otro modo puede decirse que el tiempo consista en la distensión del alma, donde se extiende la vida de las acciones.

Hasta aquí San Agustín, pero si aún hubiera alguna duda acerca la importancia de los capítulos del libro XI de sus *Confesiones* al que me he referido, debo recordar que incluso antes del capítulo 14 del cual hemos partido por consejo de Husserl está la comparación entre el tiempo y la eternidad, y el comienzo del tiempo es también el comienzo de los hombres. De modo que las investigaciones de San Agustín —que así es como llama él a sus deseos de comprender qué es el tiempo— no sólo tratan de la parte más íntima del alma que es el pensamiento, como se puede ver a modo de conclusión en el capítulo 29, sino que además, tratan de la vida completa de la humanidad y con ella de la vida de cada uno de los hombres (capítulo 28). Lo que digo entonces es que son capítulos de filosofía de la historia porque se pueden leer como capítulos de filosofía de la historiografía.

Nuestro interés en el hecho de que Husserl haya llamado la atención sobre “el gran pensador” que fue San Agustín es entonces doble, primero por lo que creo que en sí mismas significan las investigaciones del primero para la historiografía, pero también porque el tratamiento que de estas cuestiones se encuentra en la obra del filósofo latino nos acerca a la descripción fenomenológica que del tema del tiempo y su origen se encuentran en las *Lecciones* de Husserl, es decir, algunos de los problemas nucleares ignorados o insospechados en la

historiografía, y que en la búsqueda de una filosofía fenomenológica de la historiografía podríamos entender mejor en Husserl gracias a San Agustín.⁸

Decir qué es el tiempo no es algo sencillo, ni siquiera en nuestra vida cotidiana por más que de un modo natural se diga que es la medida del movimiento, pero para dar cuenta de un modo correcto de la relación que se puede establecer entre la conciencia subjetiva del tiempo y el tiempo objetivo, o bien de cómo la objetividad individual puede constituirse en conciencia subjetiva del tiempo, las dificultades son otras, incluso cuando nuestro análisis se centra sólo en la conciencia puramente subjetiva del tiempo, en el contenido fenomenológico de nuestras vivencias de tiempo, que no es más que una parte del análisis que en su conjunto abarcaron las investigaciones de Husserl, todavía ellas mismas inconclusas y dispersas por la dificultad del tema.⁹

⁸ Paul Ricoeur reconoció también al respecto lo siguiente: “La filiación entre Agustín y Husserl es la más fácil de reconocer. Es reconocida y reivindicada por el propio Husserl, desde las primeras líneas de las *Lecciones*. Además, se puede percibir en la fenomenología de la retención y en la del recuerdo primario y secundario, una forma refinada de la dialéctica del triple presente y de la *intentio / distentio animi*, incluso la resolución fenomenológica de ciertas paradojas internas en el análisis agustiniano.” *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*, traducción de Agustín Neira, México, siglo XXI, 1996, p. 629.1074. (Lingüística y teoría literaria), p. 715. Sería interesante una investigación especial para aclarar hasta dónde tiene razón Ricoeur. Yo sólo diré algo acerca del recuerdo en el siguiente párrafo y que también considero uno de esos problemas ignorados por la historiografía propiamente dicha como veremos.

⁹ Agustín Serrano de Haro refiere la siguiente confesión hecha por Husserl a los estudiantes que siguieron su curso del semestre de invierno de 1904-1905 en Gotinga y que sirve muy bien para ver la dimensión que para él tenían las cuestiones del tiempo: “Sobre la esfera toda del *recuerdo*, y

Después del camino recorrido hasta ahora, no es extraño que en el análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo, el saber natural acerca de él sea precisamente lo primero respecto de lo cual debemos desconectarnos, teniendo presente la inhibición universal en la cual tendría que consistir ahora una epojé fenomenológica respecto del tiempo objetivo. Puesto en el lugar de un historiador ya no se trataría de fijarme en cuestiones como ¿en qué momento ocurrió la consumación de la independencia?, o algo todavía más difícil de decidir, ¿cuándo comenzó México su vida como nación independiente?, por poner un ejemplo. Con ambas preguntas he pensado en seres reales y por lo tanto en momentos entitativos reales, que por supuesto se pueden identificar con más o menos precisión, pero insisto en no fijar ahí mi atención. También podría ser que yo me interesara en cómo fue que Lucas Alamán, Lorenzo de Zavala o José María Luis Mora vivieron ese su propio tiempo, y de ahí, pasara luego a ver cómo es que ellos concibieron su tiempo y cuál es la relación que guarda su conciencia de tal tiempo con el tiempo que yo a mi vez reconozco como objetivo, etc. Pero en ninguno de los casos anteriores cumpliría yo con una tarea fenomenológica, o en todo caso continuaría yo todavía en la actitud naturalista como historiador de la historiografía.

con ella también sobre todos los problemas conjuntos de una *fenomenología de la intuición originaria del tiempo*, reina allí en *Investigaciones lógicas* un silencio sepulcral. Yo no era entonces capaz de dominar las extraordinarias dificultades que plantea, quizá las mayores de toda la fenomenología, y dado que no quería sentirme obligado de cara al futuro, preferí callar por entero acerca de todo ello", *Husserliana*, X, p. XVI, citado en *Lecciones*, p. 14.

Sin embargo, cabe la posibilidad de un error todavía más grave si lo que quiero llevar a cabo es una investigación fenomenológica, tal error consistiría en pensar que por un lado está el tiempo real y por otro un tiempo ideal del cual se ocupa la fenomenología, y que cuando en ella se lleva a cabo el análisis de la conciencia del tiempo y del carácter temporal de los objetos de la percepción, del recuerdo y de la expectativa, el curso objetivo del tiempo se asume y está implícito aunque nuestro estudio sólo se dirija al conocimiento de las condiciones subjetivas de posibilidad de una intuición de tiempo. Más bien se trata de encontrar al tiempo que aparece y cómo aparece (la duración como tal). Y creo que cuando Husserl afirma que la duración es aquí el dato absoluto del cual no podemos dudar no se equivoca, porque entonces únicamente eso que de verdad ponemos como existente no es “el tiempo del mundo de la experiencia”, sino lo que él llama “el *tiempo inmanente* del curso de la conciencia.” Lo único real o posible que no cabe negar es la duración que aparece en la sucesión.

Esto último se explica mejor del modo siguiente: la conciencia del tiempo pertenece a la esfera de lo fenomenológicamente dado porque ella consiste en la corriente de vivencias en que se llevan a cabo intuiciones de tiempo como percepción, como recuerdo o como expectativa. Son las vivencias (con sus contenidos de aprehensión) en que lo temporal en sentido objetivo aparece, las que corresponden a lo que nosotros podemos tomar como datos fenomenológicos. Si se recuerda lo dicho en el capítulo primero de esta segunda parte, se comprenderá ahora muy bien que aquello que se está distinguiendo aquí son el acto de conciencia (vivencia), los caracteres de acto aprehensivos (contenidos de aprehensión) y sobre todo el carácter intencional.

Con esto se aclara que tales datos fenomenológicos son los que prestan significado a los objetos trascendentes, a los objetos que están en el mundo. Dicho de manera un poco burda, la sucesión verdadera tiene una dirección objeto-aprehensión-sensación y no objeto-sensación-aprehensión, porque es la aprehensión y no la sensación la que posee una dirección intencional. Es así como se delimita claramente la esfera fenomenológica. Ella no es ni la realidad ni ninguna cosa en sí por un lado, pero tampoco la simple sensación, cuyos datos pese a ser inmanentes a la conciencia, son contenidos ingredientes no intencionales.

Esto que pertenece, por cierto, a la fenomenología del conocimiento, tiene como tema particular la indagación de cómo es que la objetividad de los objetos no se constituye en los contenidos primarios identificados aquí con las sensaciones, sino en los caracteres de aprehensión y en las legalidades pertenecientes a la esencia de tales caracteres que, como hemos insistido, son los que poseen contenidos intencionales y justo le prestan este carácter a la conciencia toda.

Cabe aquí por lo tanto la aclaración de por qué para Husserl la pregunta de ¿qué es el tiempo? no es la que se pueda suscitar de un modo directo, sino la de ¿cuál es su esencia y por tanto cuál es su origen?, primero porque el tiempo real, objetivo o trascendente, sólo lo podemos comprender a partir del tiempo inmanente que es propio del curso de las vivencias y que se constituye en la verdadera esfera de la temporalidad trascendental; y en segundo lugar porque un objeto temporal, y a partir de él el tiempo mismo, sólo pueden darse o aparecer “en persona” en una percepción (con toda seguridad el más importante de los

actos intuitivos debido a su carácter ponente). La reflexión fenomenológica ha de dirigirse entonces al análisis de la conciencia inmanente del tiempo.

La pregunta por el origen del tiempo es además la pregunta por uno de los conceptos que constituyen la experiencia, ampliada al máximo, y que sirven para responder acerca de la posibilidad y por lo tanto acerca de la esencia de ésta. Por eso es que a su vez la pregunta por la esencia del tiempo consiste, en última instancia, en la pregunta por el origen del tiempo. Es la experiencia ampliada al máximo la que nos proporciona las fuentes originarias de todas las evidencias relativas al tiempo. Su “ser como conciencia” de la experiencia, la vivencia de tiempo en su sentido objetivo y en su sentido descriptivo es lo que interesa aquí.

Si se puede entender mejor esto como si se tratara de una serie de capas superpuestas, pues decimos que hay una realidad mentada, representada, intuita, pensada en conceptos, etc.; luego están las vivencias que mientan datos objetivamente temporales de aquella y que además están ellas mismas determinadas en el tiempo, y por último el dominio que sí pertenece a la fenomenología: 1) la descripción de los actos que mientan este o aquel rasgo como objetivamente temporal y 2) la mostración del a priori del tiempo que, explorando la conciencia del tiempo, pone de manifiesto los contenidos de aprehensión y los caracteres de acto específicos del tiempo a los que pertenecen por esencia las leyes aprióricas del tiempo.¹⁰

Después de la epojé fenomenológica respecto del tiempo objetivo, el siguiente paso en el análisis de la conciencia del tiempo consiste en la descripción

¹⁰ Edmund Husserl, *Lecciones, op. cit.*, p. 31.

reflexiva de los llamados objetos temporales inmanentes y sus modos de aparecer, misma que habrá de ser más profunda y claramente distinta de las teorías psicológicas en las que todavía se mantuvieron Franz Brentano y otros de sus contemporáneos¹¹. El modo como un objeto temporal-inmanente aparece o está dado cuando lo tomamos primero como dato puramente hilético (como la sensación que forma parte de la percepción) es el de la duración, y así, cabe la posibilidad de describir de manera separada la propia duración de tiempo que aparece, tanto como el objeto idéntico con la duración que le pertenece.

Se abre así el camino para la doble intencionalidad que la correlación noético-noemática pone de relieve a partir de los fenómenos decursivos o modos decursivos de un objeto temporal, que no son sino las vivencias en cuya sucesión y por virtud de cuya peculiar estructura intencional se manifiesta el paso del tiempo. Tales modos o fenómenos decursivos de un objeto temporal inmanente tienen un punto como fuente llamado impresión originaria, y a partir de él avanzan en una continuidad de fases con dos sentidos distintos: 1) el de la continuidad de

¹¹ En términos generales la crítica de Husserl al psicologismo de Brentano se puede resumir en los siguientes puntos: 1) la ley del constante enlazarse una representación temporalmente modificada a la representación dada originalmente, y que Brentano llama de "asociación originaria", lo que hace es negar la percepción de la sucesión y del cambio; por lo cual, creer en lo que acaba pasar sería sólo una ilusión nuestra y lo pasado una forma de la fantasía; 2) lo real es sólo la determinación del ahora, por lo tanto, pasado y futuro serían irreales, y lo que es más, el objeto de la intuición originaria de tiempo siempre tendría que ser al modo del presente; y 3) su teoría del tiempo no toma en consideración los caracteres de acto que son los verdaderamente decisivos para entender cómo es posible la conciencia del tiempo y cómo es que ésta ha de ser entendida. *Ibid.*, p. 32-41.

modos decursivos de la duración del objeto y 2) y el de la continuidad de modos decursivos de cada uno de los puntos de la duración. Por decirlo de otra manera, cada uno de los puntos que forman y delimitan una línea continua (fases de la continuidad decursiva del objeto que dura) posee a su vez una profundidad u horizonte de pasados (puntos temporales de la duración del objeto), y tal combinación es la que ofrece la imagen completa de la doble continuidad de los modos decursivos.¹²

Lo anterior se entiende todavía mejor cuando avanzamos hacia las modificaciones de la impresión originaria, y la primera y muy importante es la de la retención, que es más bien la conciencia impresional que se modifica en una conciencia retencional nueva, adquiriendo así la forma del flujo. Y es esta la principal característica de la modificación retencional, que como la conciencia de temporalidad no tiene lugar simplemente como percepción, nada es como sólo impresión, la retención (o recuerdo primario, como también la llama Husserl) es el modo de conciencia gracias al cual podemos seguir teniendo a la vista y en persona a los objetos inmanentes que de otro modo pasarían del todo, pero que además ya no sólo se nos ofrecen en su fase originaria de percepción, sino que a ella se adhiere cada retención posterior como modificación continuada de todas las modificaciones incesantes previas del mismo núcleo o punto inaugural.

Sólo así se entiende el hecho de que la retención sea todavía una percepción. La modificación retencional es también llamada recuerdo primario porque ella contiene como parte ingrediente la conciencia misma de pasado. Es

¹² *Lecciones*, p. 51.

decir, en ella no hay sensación como dato hilético por un lado y aprehensión en el modo de recuerdo por el otro, sino que así como en la percepción intuyo el ser ahora y en la percepción que se extiende el ser que dura, en el recuerdo primario intuyo lo pasado. “Lo pasado se da en el recuerdo primario, y la donación del pasado es recuerdo.”¹³

Y lo propio ocurre con su contraparte, la expectativa primaria o protención de lo aún por venir, la cual también se funde con la aprehensión que es como ahora. En ella intuyo lo futuro. En la conciencia de ahora mantenemos como una unidad tanto la conciencia de lo recién pasado como la conciencia de lo que está por venir. Así como en san Agustín el alma se dilata en la forma de pasado y de futuro, también aquí, es la conciencia de presente la que abre los horizontes de pasado y de porvenir en todas las actualidades y potencialidades de la intencionalidad retencional y protencional. Es esta unidad de la conciencia impresional, retencional y protencional la que se denomina como campo de presencia originaria.

Así, llegamos a la conclusión de que si los actos constituyentes de tiempo son los actos que por esencia constituyen presente y pasado, que responden al tipo de esas “percepciones de un objeto temporal”, y cuya constitución aprehensiva se empeñó Husserl en tratar de describir en detalle¹⁴, esto explicaría por qué el análisis de la conciencia del tiempo desemboca en el análisis de la constitución de los objetos temporales. Tal es la paradoja que se expresa al decir

¹³ *Ibid*, p. 56.

¹⁴ *Lecciones*, p. 61.

que la unidad de la conciencia temporal está dada por la constitución de la propia unidad de la corriente de su flujo.

Pensando ya en las consecuencias de lo anterior para la historiografía y todavía sin abrir la necesaria discusión con los autores mencionados al principio del capítulo, creo que hay varios puntos que se deben rescatar desde ahora. En primer lugar está la pregunta directa acerca del origen del tiempo, incluso del tiempo histórico, podría atreverse a preguntar un historiador; en segundo lugar, y como punto de partida para responder a tal pregunta, están los problemas relativos al tiempo objetivo: ¿de verdad es el tiempo objetivo, natural (cósmico o psíquico) e incluso social, el tiempo con el cual tiene que ver el historiador en primera instancia? ¿No suponen esos tiempos una temporalidad que es necesario explicitar para comprender, por ejemplo, cómo es que hay sucesos (para ya no hablar sólo de objetos) que en la historiografía se constituyen como temporalmente históricos? En efecto, todo esto pertenecería a un nivel de análisis previo a cualquier elaboración de tipo historiográfico convencional y cuando podamos avanzar en este sentido encararemos el problema que ya sólo el paso de un nivel a otro representa.

Conducidos por estas preguntas es que aceptamos una esfera de constitución trascendental originaria que nos lleva hasta la conciencia inmanente del tiempo, pero entonces creo que sí nos preguntamos con toda pertinencia si es que acaso el tiempo de que se tiene conciencia y el tiempo en que transcurre la

conciencia son uno y el mismo¹⁵. Pero la pertinencia de la pregunta no radica en que el carácter inmanente del tiempo nos sea insuficiente, sino en que ella nos permite avanzar hacia el modo como podemos distinguir entre la constitución de los objetos temporales y la constitución de la unidad de la conciencia en el flujo de vivencias, conciencia que a su vez, es y sólo puede ser constituyente en esa su forma temporal.

Esto último es lo que vuelve a acercar los análisis de Husserl a las investigaciones de san Agustín: por un lado, habría una extensión en la vida de los actos de conciencia, la cual permitiría encontrar su identidad, y por otro, estaría la certeza de que el tiempo al cual podemos llamar “realmente existente” es el tiempo vivido.¹⁶ Con ello quedaría todavía por verse el fundamento ontológico que la fenomenología de la conciencia interna del tiempo ofrecería a una historiografía fenomenológica que se preguntara por la constitución de una conciencia que es tiempo.

¹⁵ La formulación de esta aporía es de Nicolai Hartmann, *Ontología*, IV, 1ª. parte, sec. 1, cap. 3, pero yo la retomo tal como es citada por Wonfilio Trejo, “El origen del tiempo y la constitución de los objetos temporales en la filosofía de Husserl”, *La palabra y el hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, núm. 18, abril-junio, 1961, p. 193-228.

¹⁶ Desde luego aquí convendría hacer cuando menos una mención respecto de la contribución de Henri Bergson al tema del “tiempo vivido”, sólo que a diferencia de la filosofía espiritual que me parece ser la fenomenología trascendental de Husserl, creo que la filosofía y la teoría del tiempo de Bergson están demasiado mezcladas con una psicología naturalista.

§ 11

La autoconstitución del ego y la génesis trascendental

Si bien es cierto que desde la explicación de la correlación noético-noemática, hasta la descripción de la conciencia de la historicidad, he tratado de recordar en todo momento la base sobre la cual se levanta el problema de la validez de la experiencia del mundo, también puede decirse que la ocupación fundamental en casi todo lo anterior ha sido la de seguir paso a paso, y lo más de cerca posible, el argumento husserliano de la relación intencional entre conciencia y objeto, entre *cogito* y *cogitatum*. Es decir, he insistido sobre todo en la síntesis que permite identificar o “polarizar” las variedades de la conciencia real y posible hacia los objetos constituidos como unidades sintéticas, pero apenas si he hecho alguna referencia a la forma de la síntesis que comprende las distintas variedades de *cogitaciones* en cuanto lo son de un yo idéntico, y es justo por donde comenzaré ahora, aunque no ignoro que ellas lo pueden ser también de un objeto unitario.

En el inicio de la cuarta de las *Meditaciones cartesianas*, cuando Husserl aborda el tema del ego como “*constituyente de sí mismo en sí mismo como existiendo sin interrupción*”¹, él aclara cómo es que, hasta ese momento, sólo ha tocado un lado de dicha autoconstitución, sólo ha dirigido la mirada hacia la “*corriente del cogito*”, como si el ego se aprehendiera, meramente, como vida que corre, cuando en verdad también es necesario aprehenderlo como un yo que vive

¹ *Meditaciones cartesianas*, op. cit., p. 120 y ss.

esto y aquello, como un yo que vive en este y en aquel *cogito*, pero siendo siempre el mismo yo.

Con este propósito, Husserl introduce ahí mismo una distinción entre el yo como polo idéntico y como sustrato de habitualidades por un lado, y “el *ego tomado en su plena concreción*” por otro. Ésta distinción es de especial importancia aquí, porque creo que de su adecuada comprensión depende la posibilidad de hacer explícita la relación que hay entre el sentido que para la historiografía he creído encontrar en la reducción fenomenológico trascendental y el carácter radicalmente historiográfico que, en última instancia y según trataré de mostrar en las páginas siguientes, posee la fenomenología.

El yo como polo de identidad no es, como no lo es ningún otro objeto, “*un vacío polo de identidad*”. Pero el yo no lo es porque, en virtud de lo que Husserl llama ley de la «génesis trascendental», éste gana una nueva propiedad duradera con cada acto de un nuevo sentido objetivo proyectado por él. Caso ejemplar para ilustrar esto es el de toda clase de resoluciones valorativas o volitivas que cada uno de nosotros podemos tomar: si yo me resuelvo en esto o en aquello, la vivencia o el acto transcurren, pero mi resolución perdura y va a perdurar aun cuando mediante una acción la lleve yo a su cumplimiento, e incluso cuando la “anule” mediante una resolución divergente, siempre “soy yo mismo, el insistente en mi voluntad duradera” el que me mudo.

Este yo, quien en virtud de una propia génesis activa de cuyo significado hablaremos más adelante, viene a constituirse como el “*sustrato idéntico de duraderas propiedades privativas de un yo*, él se constituye en un *yo personal* «estable y duradero»” que, aun en medio de las mudanzas, va a acreditar un estilo

permanente, un «carácter personal».² Aparentemente, con esta descripción Husserl deja de lado al yo personal para ocuparse entonces del yo como mónada, sin embargo, para entender esta primera mención del yo personal más que como un simple excursus, es necesario decir desde ahora que la distinción entre el yo como polo de identidad y el yo como mónada se corresponde con las dos formas fundamentales en las cuales va a dividir Husserl los principios de la génesis constituyente que poseen una validez universal: los de la génesis activa y los de la génesis pasiva.

Lo que vamos a ver es cómo los problemas fenomenológicos pasan de ser una meditación acerca de sujetos constituidos y referidos a un mundo constituido para ellos (constitución estática) a ser una meditación acerca de cómo se van constituyendo esos mismos sujetos y ese mismo mundo (constitución genética). La fenomenología de la génesis se ocupa del devenir en el flujo temporal y de las motivaciones que en él operan.³ De este modo se pueden distinguir varias

² *Ibid.*, p. 122. Cfr. *Las conferencias de París*, p. 36, dice Husserl: “De tal manera, tenemos al ego no como mero polo vacío, sino en cada caso como el yo estable y permanente de las convicciones persistentes, de la habitualidades en cuya mudanza, antes que nada, se *constituye la unidad del yo personal y de su carácter personal*. Pero de él hay que distinguir ahora el ego en concreción plena, que sólo es concreto en la fluyente diversidad de su vida intencional y con los objetos ahí mentados y que se constituyen para él. A éste le decimos también ego como mónada concreta.”

³ Anne Montauont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999, 294 pp. (Épiméthée. Essais philosophiques), p. 38. La autora explica cómo es que hubo un giro genético en la filosofía de Husserl que se puede datar alrededor de 1917-1921. Sin embargo, este giro no significó el abandono de la fenomenología estática desarrollada hasta entonces, sino la profundización de sus esfuerzos, abriendo así la posibilidad de una reflexión acerca de la vida. Por eso la propuesta de A. Montauont consiste en “leer el paso de la estructura a la génesis como el paso de la «vivacidad» (*Lebendigkeit*) del acto a la «vida de la conciencia» (*Bewusstseinsleben*)”, y demostrar que la plenitud concreta de la vida trascendental, oculta en la fenomenología estática, se

consecuencias en las investigaciones de Husserl: 1) el título total y único de la constitución de los objetos de una conciencia posible va a alcanzar su plenitud con la autoconstitución del *ego* trascendental, 2) los principios universales de génesis constituyente del *ego* trascendental permiten pasar del estudio de sujetos referidos al mundo, al estudio de la vida de esos sujetos y del mundo que les es propio como una historia, 3) la fenomenología puede entonces caracterizarse con toda justicia como “*teoría trascendental del conocimiento*”, y 4) si el idealismo trascendental que es la fenomenología no es “nada más que una autoexposición de mi *ego* en cuanto sujeto de todo conocimiento posible, y por respecto a todo sentido de realidad con que haya de poder haber para mí, el *ego*, un sentido”⁴, es muy probable que la ciencia egológica sistemática en la cual ha de ser desarrollada esta exposición debiera ser colocada en la base de todo verdadero historicismo.⁵

revela en la fenomenología genética. p. 33. Pero la autora retoma también la posibilidad de hablar de “método estático” y “método genético”, de acuerdo con los manuscritos de *Phänomenologie der Intersubjektivität 1929-1935* de Husserl. A mí me parece que no vale la pena crear confusión agregando otro método a la fenomenología, pero además, como se verá, tampoco creo que se pueda hablar de dos métodos posibles para el análisis fenomenológico.

⁴ *Meditaciones cartesianas*, *op. cit.*, p. 143 y ss.

⁵ Basta recordar que para Johann Gustav Droysen el “yo cognoscente” se encuentra en el punto de partida indispensable para las consideraciones acerca de la historiografía, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, Barcelona, Alfa, 1983, 390 pp. (Estudios alemanes), p. 12-14 y ya desde su *Grundriss der Historik*, Leipzig, Veit & Comp., 1868, 84 pp., p. 9. Y que también en la obra del conde Paul Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment*, mit einer Einleitung und einem Nachwort herausgegeben von Iring Fetscher, Hamburg, Felix Meiner, 1991, LII-209 pp. (Philosophische Bibliothek, 442), la relación “yo y el mundo” es un modo de describir la historicidad de la autoconciencia, p. 10. Pero aquí hay todo un tema para investigar. Hans-Georg Gadamer por ejemplo, afirmó que la obra del conde Yorck había tendido “por fin, el deseado puente entre la fenomenología del espíritu de Hegel y la

Pero es necesario avanzar poco a poco. Después de tratar del yo como polo de identidad de las vivencias y como sustrato de habitualidades, Husserl pasa al tema del “*ego tomado en su plena concreción*” y al problema de su autoconstitución. Es a esta “concreción plena” a la que Husserl aplica el vocablo leibniziano de mónada⁶, para añadir aquello sin lo cual el ego no puede ser precisamente concreto, es decir, el mundo circundante que, en cuanto *ego*, yo tengo siempre. Si como habíamos visto ya, es en mi actividad sintética donde se constituye el objeto en su forma de sentido explícito y como idéntico consigo mismo; simultáneamente podemos ver ahora que la actividad mía de poner el ser y exhibirlo, funda una habitualidad de mi yo en virtud de la cual dicho objeto, junto con todas sus determinaciones, viene a ser permanente y duradera propiedad mía. El carácter duradero de estas adquisiciones es el que constituye tanto mi

fenomenología de la subjetividad trascendental de Husserl”, *Verdad y método I*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, 7ª. Ed., Salamanca, Sígueme, 1997, p. 318. Sería importante profundizar en la relación que guardan entre sí las obras del conde de Yorck y las de Husserl, y también las de ambos con las de Dilthey y las de Heidegger. Renato Cristin ofrece cierta orientación en su *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl*, Madrid, Akal, 2000, 100 pp. (Historia del pensamiento y la cultura, 51).

⁶ Como se sabe, antes que Leibniz, Giordano Bruno había empleado ya en el siglo XVI el término de mónada para describir la unidad indivisible y constituyente de todas las cosas, pero fue el filósofo de Leipzig quien llamó mónada a la indivisible, individual e inmaterial sustancia real en sí y por sí. Aunque para Leibniz hay toda una jerarquía entre las mónadas, en cuya cúspide se encuentra Dios, la mónada en general es una sustancia activa cuyos caracteres resultan más interesantes cuando se ven a la luz de la filosofía de Husserl. Por ejemplo: 1) es en el acto de la percepción donde el contenido múltiple de la vivencia encuentra la unidad indivisible en la unidad simple del percipiente; 2) la realidad metafísica de la mónada corresponde a esa realidad que llamamos el “yo”; y 3) todas las mónadas tienen percepciones y apetencia de percepciones, pero sólo algunas de ellas tienen apercepciones y memoria, o sea, conciencia de que se está percibiendo. La apercepción es el saber de la percepción; la percepción que se sabe a sí misma como tal percepción.

respectivo y conocido mundo circundante, como su respectivo horizonte de objetos desconocidos y todavía por adquirir, aunque anticipados ya con esta estructura formal.⁷

Esta distinción, sacada de la teoría del yo como polo de sus actos y como sustrato de habitualidades, tiene como consecuencia filosófica la posibilidad de acercarnos a los problemas de la génesis fenomenológica y al plano de la fenomenología genética. Y para una investigación con intereses historiográficos como la presente, esa posibilidad representa la puerta de entrada a nuestro análisis acerca del origen de la conciencia más íntima de lo historiable, porque sólo la génesis fenomenológica es la que nos permitirá obtener a la historicidad como un carácter esencial, sólo la fenomenología genética es la que nos permite ver la imagen completa de la fenomenología trascendental como historiografía radical y, consecuentemente, aspirar al diseño de una historiografía fenomenológica futura.

Pero para lo anterior hay todavía algunos pasos previos. Hemos visto antes que, en la idea de una filosofía fundamentada como ciencia universal, el propósito de la reducción trascendental consiste en que mi *ego* fáctico se gane y se

⁷ A lo anterior Husserl añade la importancia superior que implica aceptar esta formulación, la cual pone prueba una vez más la validez de toda la fenomenología que aspira a dar el giro radical desde el objetivismo ingenuo hasta el subjetivismo trascendental en un retroceso al ego filosofante. Dice; "Yo soy para mí mismo, y me soy dado ininterrumpidamente, por medio de una evidencia de experiencia, como «yo mismo». Esto vale para el *ego* trascendental y para todo sentido de «*ego*». Como el *ego* concreto que es la mónada comprende la vida entera, real y potencial, de la conciencia, es claro que el problema de *la exhibición fenomenológica de este ego-mónada* (el problema de su constitución para sí mismo) *ha de abarcar todos los problemas de la constitución*. Otra consecuencia es la identidad de la fenomenología de esta autoconstitución con *la fenomenología en general*." *Meditaciones cartesianas.*, p. 123.

descubra como mi *ego* puro, en una operación que sólo puede ser auténticamente científica porque recurre a los principios apodícticos pertenecientes al *ego* en cuanto un *ego* en general. Ahora bien, alcanzar este último *ego* en general es el giro que representa el método eidético de la extensión del *eidos ego*, determinada por la autovariación de mi *ego*. Dicho de otro modo, significa dar el paso fundamental en la constatación de la anterioridad “en sí” de la ciencia de las posibilidades puras que es la fenomenología trascendental, la cual, lo hemos dicho, supera a la ciencia positiva de las realidades y es además la única que la hace posible en cuanto ciencia.⁸

Si combinamos ahora ambas teorías fenomenológicas (la del *eidos ego* y la del *ego* como polo de sus actos y como sustrato de habitualidades), obtenemos al *ego* concreto en general que, en sus contenidos esenciales, viene a ser todo un *sistema de problemas universales específicos de la constitución del ego* trascendental; el *a priori* universal correspondiente a un *ego* trascendental en cuanto tal. Y evidentemente, este *a priori* universal es él mismo una forma esencial (un universo de posibles formas de vivencias) que encierra en sí una infinidad de formas o de tipos apriorísticos de posibles actualidades y potencialidades de la vida, y cuyos objetos están por constituirse en ella como realmente existentes. Sin embargo, eso supone la existencia de un orden, supone que no todos esos distintos tipos posibles son “composibles” en un *ego* unitariamente posible en cualquier orden ni en cualquier lugar del tiempo propio de dicho *ego*. Husserl

⁸ Nos recuerda aquí Husserl “la convicción metódica de que *la intuición eidética es junto a la reducción fenomenológica la forma fundamental de todos los métodos trascendentales especiales*; de que ambas definen íntegramente, pues, el justo sentido de una fenomenología trascendental”. *Ibid.*, p. 128. He tratado acerca de esto arriba en el § 5.

interpreta este orden como una sujeción cuyos fundamentos se encuentran también “en una estructura apriorística universal, en las leyes esenciales y universales de la coexistencia y la sucesión tiempo-egológicas.”⁹

Podemos decir entonces que hay una legalidad según la cual, ya sea que se trate de vivencias intencionales, de unidades constituidas, o de habitualidades del yo, todo cuanto aparece en mi *ego*, y eidéticamente en un *ego* en general, tiene su propio tiempo, y con él, toma parte en el sistema formal del tiempo universal con el que se constituye para sí mismo todo *ego imaginable*. De modo que el universo de vivencias que es el *ego* trascendental, o que integran su contenido efectivamente «real», es un universo que sólo responde a la universal *forma de unidad del transcurrir*. A esta *ley formal de una génesis universal* —con arreglo a la cual se van constituyendo continuamente en unidad un pasado, un presente y un futuro, en una cierta estructura formal noético-noemática de los modos fluyentes de darse— Husserl la llama también *ley de la motivación*¹⁰.

Dentro de esta forma de la motivación, la vida transcurre como una marcha motivada por acciones constituyentes especiales, con múltiples motivaciones especiales y sistemas de motivaciones, las cuales, con arreglo a las *leyes universales de la génesis*, conforman una unidad en la *génesis universal del ego*. El “*ego* —dice Husserl— se constituye para sí mismo en la unidad de su

⁹ *Ibid.*, p. 130.

¹⁰ *Ibid.*, p. 131. Acerca de la motivación voy a profundizar en el § 13, pero ahí, a partir de lo escrito por Husserl en el libro segundo de *Ideas*, donde la motivación, antes que tener el sentido de la ley formal de la génesis universal y que en *Meditaciones cartesianas* explícitamente evita la muy “cargada de prejuicios” expresión de causalidad, está llamada sobre todo a la comprensión del sujeto de la intencionalidad y es la ley fundamental del mundo espiritual. *Cfr. Ideas II*, p. 263ss.

«historia».”¹¹ En verdad, sólo cuando descubrimos que: 1) en la constitución del *ego* están encerradas todas las constituciones de todos los objetos existentes para él, inmanentes y trascendentes, ideales y reales; y 2) que los *sistemas constituyentes* en virtud de los cuales existen para el *ego* estos y aquellos objetos y categorías de objetos sólo son posibles dentro del marco de una génesis motivacional, es entonces que podemos dar el primer paso fundamental en el camino de la explicación de la génesis egológica universal última como historia.¹²

La descripción de la unidad sintética de la génesis como una historia no es algo ni excepcional ni tardío en la obra de Husserl. En uno de los párrafos finales del manuscrito de *Ideas II* que Ludwig Landgrebe redactó entre 1924 y 1925 Husserl escribió lo siguiente:

Pero el espíritu es espíritu vivenciante, espíritu que toma posición, espíritu motivado. Cada espíritu tiene su manera de motivación; a diferencia de la cosa, tiene SU MOTIVACIÓN EN SÍ MISMO. No es individualidad sólo por estar en un sitio determinado en el mundo. Individuación absoluta la tiene ya el yo puro de la *cogitatio* respectiva, la cual es ella misma algo en sí absolutamente individual. [Y él mismo añadió en sus anotaciones anteriores a 1928] Pero el yo no es polo

¹¹ *Ibid.*, p. 131.

¹² Aparentemente, Husserl tomó de John Locke la idea de hablar de “historia” para referirse a una investigación acerca de los orígenes del conocimiento humano, la cual no haría sino mostrar “de dónde saca la mente sus primeros objetos, y por qué pasos progresivos obtiene y acumula esas ideas de las cuales se compone todo el conocimiento de que es capaz”, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Edmundo O’Gorman, prólogo de José A. Robles y Carmen Silva, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, LXIV-753 pp. (Sección de obras de filosofía), p. 141. Sin embargo, es muy cierto, según afirma Antonio Ziri6n que toda la vida del yo se conforma como una “historia”, y que para Husserl, según el alemán de su tiempo, génesis no significa tan sólo y ni siquiera sobre todo origen, sino más bien evolución y desarrollo.

vacío, sino portador de su habitualidad, y en ello radica que tenga su historia individual.¹³

Y todavía un poco antes, en un pasaje de *Filosofía primera*, el texto de las lecciones de 1923-1924, se puede leer lo siguiente:

la historia es el gran *factum* del ser absoluto; y las últimas preguntas, las cuestiones metafísicas y teleológicas últimas, son idénticas a las preguntas por el sentido absoluto de la historia [...] cada ego tiene su historia, y existe sólo como sujeto de una historia, de la suya. Y cada comunidad comunicativa de yoes absolutos, de subjetividades absolutas [...] tiene su historia “pasiva” y “activa” y existe sólo en esta historia.¹⁴

Por otro lado, Husserl hizo notar cómo es que al comienzo de su investigación, el fenomenólogo está involuntariamente *atado por su partir de sí mismo como ejemplar*. En sentido trascendental, se encuentra consigo mismo como siendo el ego, y luego como siendo un ego en general, que tiene ya conciencia de *un mundo de nuestro bien conocido tipo ontológico*: con naturaleza, con una cultura (ciencias, arte bello, técnica), con personalidades de orden superior (el Estado, la Iglesia), etcétera. Esta fenomenología que se cultiva en los comienzos es pues, dirá Husserl, meramente *estática*, y sus descripciones son

¹³ *Ideas II*, p. 348. El sentido que tienen aquí “espíritu” e “individualidad” lo aclararé más adelante, en el § 16, pero creo que no resulta muy difícil darse cuenta de la relación que guardan ambos términos con los de “persona” y “personalidad”.

¹⁴ E. Husserl, *Erste Philosophie*, p. 506, citado por Renato Cristin en *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl*, Madrid, Akal, 2000, 100 pp. (Historia del pensamiento y la cultura, 51), p. 83-84. De acuerdo con este autor italiano, el párrafo citado bastaría para eliminar cualquier equívoco acerca de la legitimidad de la presencia de la historia en el método fenomenológico, y para demostrar cómo es que la cuestión fundamental de la fenomenología es pues histórica.

análogas a las de los naturalistas, quienes buscan los distintos tipos y a lo sumo los sistematizan ordenándolos¹⁵.

El problema de que aquí se trata ya no nos resulta de ningún modo extraño, es el de la constitución originaria del mundo puesta en relación con la génesis universal y la estructura genética del *ego* en su universalidad. Un grado superior en el cual la contemplación eidética ya no ha atenerse a un *ego* en general limitado por la existencia para él de un mundo constituido de antemano. La fenomenología estática inicial es descrita aquí como un estadio indispensable para ascender hasta la universalidad última, la de los problemas fenomenológicos eidéticos que se corresponden con una “*última génesis*”.

Pero el papel que juega el concepto de historia que se introduce en la investigación fenomenológica de la conciencia en su significación universal puede resultar todavía más claro. Husserl explica cómo es que la conciencia se puede descubrir metódicamente y “*verla* directamente en sus operaciones donadoras de sentido y creadora de modalidades de ser y de sentido” cuando, averiguando la manera como el sentido objetivo (el *cogitatum* de las respectivas *cogitationes*) se transforma en un nuevo sentido al cambiar la función que desempeñan dichas *cogitationes* en el plexo de las motivaciones; encontramos cómo es que lo que ya está presente se ha formado a partir de un sentido subyacente, de una operación anterior.

Para Husserl, esto implica reconocer que el filósofo nunca puede sustraerse a la inmensa tarea de descubrir la universalidad de la vida operante que de aquel

¹⁵ *Ibid.*, p. 132-133.

modo se revela, ni de explicar en su unidad óptica universal y a partir de sus orígenes constitutivos, tanto las formaciones significativas de la vida cultural natural, científica, de la vida cultural superior entera, como de todo “ente” que en ella se presente. Y tras la descripción de esta tarea, agrega:

Por cierto, habría que empezar primero con el método, puesto que, cosa rara, el descubrimiento de la intencionalidad efectuado por Brentano nunca condujo a ver en ella un plexo de operaciones, que estuvieran implicadas en la respectiva unidad intencional constituida y en sus respectivos modos de darse, como una *historia sedimentada*, historia que *puede en cada caso descubrirse con un método riguroso*. Gracias a este conocimiento fundamental, cualquier clase de unidad intencional se convierte en “*guía trascendental*” de los “análisis” constitutivos; gracias a él, estos análisis cobran un carácter enteramente específico: *no son análisis en el sentido ordinario* (análisis de procesos reales), sino *descubrimiento de implicaciones intencionales* (que, por ejemplo, transitan de una experiencia al sistema de experiencias posibles *esbozadas* en ella).¹⁶

No creo exagerar entonces, si digo que en la fenomenología genética de Husserl, la forma que cobra el análisis intencional es la de una investigación historiográfica, especialmente en las investigaciones constitutivas que son indagación de esencias. Lo que sucede es que en el análisis de la constitución estática de objetos que se refiere a una subjetividad ya “desarrollada”, ésta debe considerarse ya también como una constitución viva del sentido, por tanto, lo que la constitución genética agregaría es la posibilidad de encontrar la “*historia sedimentada*” en los actos que, en la constitución viva del sentido, el análisis descubre como intencionalmente implícitos.¹⁷

¹⁶ *Lógica formal y lógica trascendental, op. cit.*, p. 256.

¹⁷ *Ibid.*, p. 256-260.

Esto tiene que ver con los principios de significación universal de la génesis trascendental constituyente, los cuales —según dijimos arriba, a propósito de la distinción entre el yo como polo de identidad y el yo como mónada—, Husserl divide “con arreglo a *dos formas fundamentales*”, en principios de la génesis activa y principios de la génesis pasiva. En la primera, el yo funciona como genéticamente constituyente por medio de actos específicos de él, incluyendo las operaciones de *razón práctica* que deben ser entendidas en un sentido amplio, pero contrario a lo que una equivocada interpretación del idealismo de la fenomenología podría hacernos creer, casi de inmediato encontramos que la estructura de la actividad racional presupone por necesidad el grado ínfimo de una pasividad que da anticipadamente.¹⁸

Incluso los actos yoicos deben ser descritos como “mancomunados entre sí en el ámbito social”, los cuales, se encuentran asociados por una determinada conexión y se unen en “*múltiples síntesis de actividad específica*”. Siempre se constituyen nuevos objetos sobre la base de objetos ya dados en modos de conciencia anticipativos. Y todavía más, estos nuevos objetos se presentan luego a la conciencia como productos, constituyéndose así del lado del yo una habitualidad de la pervivencia de la validez de los objetos como pura y simplemente existentes para el sujeto. Lo que en la vida se nos presenta como mera cosa existente está dado anticipadamente en la experiencia de la síntesis pasiva. Digamos que mientras las actividades yoicas “espirituales” llevan a cabo sus operaciones sintéticas, la síntesis pasiva que proporciona la “materia” a todas

¹⁸ *Meditaciones cartesianas*, p. 135.

ellas sigue un curso sin interrupción, de modo que cuando el *ego* que medita penetra en el contenido intencional de los fenómenos mismos de la experiencia, por este medio encuentra “indicaciones intencionales que conducen a una «historia», o sea, que dan a conocer en estos fenómenos formas posteriores de otras formas esencialmente anteriores a ellas (aun cuando no puedan referirse justamente al mismo objeto constituido).”¹⁹

Creo que lo anterior no nos permite concluir, sin más, que “el análisis histórico intencional” deba ser descrito como una “introducción independiente a la fenomenología trascendental”, según escribieron tanto Paul Ricoeur como Jacques Derrida²⁰. Aun si consideramos que la teleología de la razón atraviesa de extremo a extremo toda la historicidad²¹ y da acceso a su *eidos* como un *telos*, como la norma que abre la conciencia humana a la Idea de la tarea infinita de la razón, tal ocurre ante todo en la “unidad de la historia del ego”, de modo que también la fenomenología genética es primero ciencia egológica. Por otro lado (el

¹⁹ *Ibid.*, p. 136.

²⁰ Paul Ricoeur “Husserl et le sens de l’histoire”, en *A l’école de la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 295 pp. (Librairie philosophique J. Vrin), p. 21-57. Jacques Derrida la desarrolló a propósito de la génesis, primero en un escrito de 1953-1954: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, 292 pp. (Épiméthée), p.259ss, y después en “«Génesis y estructura» y la fenomenología”, un artículo de 1959. *Vid.* Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, 413 pp. (Colección Pensamiento crítico/pensamiento utópico, 38). Lo más interesante de este último texto es que Derrida señala tres caminos en los cuales se difracta sin dispersarse la fenomenología genética de Husserl: la vía lógica, la vía egológica y la vía teleológico-histórica. Pero sin duda se trata de una y la misma.

²¹ Edmund Husserl, “El origen de la geometría”, traducción Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, *Estudios de filosofía*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva Agüero, número 4 (2000), p. 54.

de la vía lógica), insistimos en que para Husserl, lo que el análisis metódico de la constitución viva del sentido permite, es encontrar la historia sedimentada que se encuentra en los actos descubiertos como intencionalmente implícitos en ella. Ya sea que se trate entonces de la autoconstitución genética del ego, de la indagación del origen intencional del sentido, o de la explicitación racional de la historia humana, la fenomenología genética es siempre fenomenología de la historiabilidad.²²

Para terminar, voy a referirme ahora al “*principio universal de la génesis pasiva*” que Husserl denomina principio de *asociación*. En él se constituyen todos los objetos dados previamente a la creación activa, pero es un principio de intencionalidad cuyas formas primarias pueden describirse, y que se halla sometido en sus obras intencionales a *leyes esenciales* por las cuales puede hacerse comprensible toda constitución pasiva, tanto la de las vivencias en cuanto objetos temporales inmanentes, como la de los objetos naturales reales del mundo espacio-temporal objetivo.²³

²² A propósito de esto, según el Antonio Ziri6n habría que distinguir entre una “historiografía fenomenol6gica” eid6tica, que es la propiamente fenomenol6gica, cient6fica, universal, etc., y una posible “historiografía fenomenol6gica” f6ctica, individual, personal, y luego comunitaria, total, omniabarcante: la historiografía de la historia real de la comunidad monadol6gica y su mundo, que sería la historia (historiografía) universal vista fenomenol6gicamente. Retomo esta comunicaci6n personal que 6l me hizo porque me parece bastante esclarecedora para mis prop6sitos.

²³ La descripci6n de estas leyes esenciales que rigen la formaci6n pasiva de s6ntesis siempre nuevas bajo el t6tulo de la asociaci6n es importante, adem6s, porque con ella —como en otros lugares de sus investigaciones— Husserl vuelve a marcar la distancia que lo separa de la obra de David Hume y finalmente tambi6n de Immanuel Kant. Aunque sean ellos los que en parte susciten sus meditaciones, en el caso particular del concepto de “asociaci6n” —que inevitablemente nos recuerda la secci6n tercera de la *Investigaci6n sobre el entendimiento humano* y la divisi6n de la anal6tica trascendental de la *Cr6tica de la raz6n pura* —, Husserl enfatiza su genuino car6cter

Este concepto de asociación es fundamental para la fenomenología trascendental, porque sin él, Husserl reconoce que sería inconcebible un *ego* en cuanto tal, pues sólo porque bajo él se encuentra una “ley intencional esencial de la constitución concreta del *ego puro*, un reino de lo a priori «innato»”, es que la fenomenología de la génesis puede comprender al *ego* como una compleción de operaciones sintéticamente coherentes dentro de la unidad de una génesis universal que, a su vez, se adapta íntegramente a la forma universal y persistente del tiempo.

Así, la génesis de la autoconstitución nos permite responder sin ambigüedades a la pregunta de cómo hemos venido transitando por la fenomenología trascendental para atender a problemas propios del conocimiento historiográfico. Hay una correspondencia entre fenomenología genética y fenomenología de la historiabilidad que tiene como paralelo una correspondencia entre el análisis de la génesis fenomenológica y el análisis de la historicidad trascendental.²⁴ La investigación del origen y la formación de sentido es una

intencional, pues el viejo concepto de asociación sólo sería una desfiguración naturalista del mismo, utilizado, por lo regular desde John Locke, para referirse a las conexiones de la pura vida psíquica en la cual rigen, como diría Kant, las “leyes de la Naturaleza”.

²⁴ Cfr. D. Souche-Dagues, *Le Développement de l'intentionnalité dans la Phénoménologie Husserlienne*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1972, 306 pp. (Phaenomenologica, 52), especialmente p. 171-194 del capítulo “Génesis e historia”. Y también David Carr, *Phenomenology and the problem of history. A study of Husserl's transcendental philosophy*, Evanston, Northwestern University Press, 1974, XXVI-283 pp. Al final de su capítulo tercero, dedicado a la “fenomenología genética”, Carr destaca precisamente el nexo que hay entre la implicación de sentido de la génesis y “una suerte de historiabilidad” (*Historizität* que él traduce como *historicalness*). Sin embargo, él parece conceder igual significado a historicidad (*historicity*) e historiabilidad (*historicalness*), o al menos pasa por alto cualquier comentario al respecto, a pesar de la distinción que se encuentra, ya no

investigación historiográfica del sentido que no resulta de ningún malabarismo teórico, sino que podemos encontrarlo en el fundamento mismo de la subjetividad trascendental, la parte considerada como la más “dura”, por decirlo así, de la obra de Husserl.²⁵

Así, el “ahistórico” Husserl, que al parecer sólo tardíamente acordó y se ocupó de la historia, o más propiamente, de la historiografía; al tematizarla, lo hizo concediéndole una significación absolutamente nueva, colocándola en el centro mismo de la realización de su idea de una filosofía universal, que como conocimiento fundamentado en última instancia en el más alto sentido, viene a ser autoconocimiento universal. No por casualidad la sentencia délfica de “conócete a ti mismo” y el agustiniano “No quieras ir fuera; vuélvete a ti mismo; en el hombre interior habita la verdad” del *De vera religione*, cobraron para Husserl un inmenso significado.²⁶

digamos en la *Crisis* o en *El origen de la geometría*, sino incluso en la *Lógica formal y lógica trascendental* que él mismo cita, p. 80.

²⁵ Cabe recordar aquí la afirmación de Iso Kern según la cual las deficiencias del camino cartesiano hacia la reducción fenomenológica trascendental se resumen en el hecho de que, por esta vía, la temporalidad imposibilita en última instancia cualquier conocimiento apodíctico de mi subjetividad, “Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl”, traducción de Andrés Simón Lorda, en Agustín Serrano de Haro, editor, *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Editorial Complutense, 1997, 331 pp. (*Philosophica complutensia*, 10), p. 259-293. Por su parte, Jesús M. Díaz Álvarez, *Husserl y la historia: hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003, 364 pp. (Aula abierta), siguiendo precisamente a Kern, describe las críticas que a dicho camino habría hecho y asumido el propio Husserl, las cuales dice: “desde mi punto de vista dejan bien claro por qué dicha senda hacia la reducción trascendental pone en serios problemas a la fenomenología en general y, particularmente, a una fenomenología que trata de dar cuenta de la historia, con todo lo que ello significa.”, p. 126.

²⁶ *Las conferencias de París*, p. 52 y *Meditaciones cartesianas* p. 231.

§ 12

De la subjetividad trascendental a la intersubjetividad monadológica

De acuerdo con Miguel García-Baró¹, entre los años de 1929 y 1935 Husserl trabajó incesantemente en el problema de la constitución de la intersubjetividad, primero en el marco de un libro sistemático en el cual refundiría las *Meditaciones* (1931-1932), pero también en los dos años siguientes, cuando ya había abandonado este proyecto, dando como resultado cuando menos uno de los tres gruesos volúmenes que han aparecido hasta ahora con los textos encontrados en el archivo de Husserl acerca de la fenomenología de la intersubjetividad (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*). Sin contar lo escrito en *La crisis*, García-Baró sostiene que “la evolución de la teoría contenida en la meditación quinta es uno de los progresos más profundos que experimentó la fenomenología trascendental, *justamente en el periodo 1929-1934 y, sobre todo, en 1932-1934.*”²

En *Las conferencias de París*, Husserl señala cómo es que la subjetividad trascendental se encuentra ampliada “en la intersubjetividad, en la socialidad trascendental-intersubjetiva, que es la base trascendental de la naturaleza y el mundo intersubjetivos en general, y no menos que del ser intersubjetivo de todas las objetividades ideales”³. Éste pasaje fue escrito en medio de la respuesta a que dieron lugar la posibilidad y el cuestionamiento de si no sería que toda la filosofía

¹ “Nota del editor”, en *Meditaciones cartesianas*, p. 8.

² *Ibid.*, p. 9.

³ *Las conferencias de París*, p. 47.

del autoexamen propuesta por Husserl se podía reducir a un puro solipsismo, así fuera “un solipsismo fenomenológico-trascendental”. Pero había que comenzar por el principio y no con deducciones apresuradas. Sólo un trabajo suficientemente amplio y sistemático podría hacernos ver “cómo el *alter ego*, por cuanto se da en la experiencia, se manifiesta y se verifica en el ego, y qué especie de constitución tiene que responder de su existencia como su existencia en mi círculo y en mi mundo.”⁴

La primera dificultad radica en que yo experimento a los otros de un modo particular; los experimento experimentando ellos el mismo mundo que yo ya he experimentado, y experimentándome a mí como yo los experimento a ellos. El hecho es que yo experimento el mundo en mí mismo, en el marco de mi vida de conciencia trascendental, pero no lo experimento como mi mundo privado, sino como mundo intersubjetivo, dado igualmente a los demás y accesible en sus objetos. Yo, dentro de él, experimento a los otros como otros y a la vez estando ahí unos para otros.⁵

Para poder aclarar el hecho de que, aun en la intersubjetividad, todo lo que es para mí, sólo en mi vida intencional y mediante síntesis constitutivas puede obtener sentido y verificación, Husserl señala la necesidad de una exposición genuinamente fenomenológica de la obra trascendental de la *empatía*, pero de ella

⁴ *Ibid.* p. 45

⁵ Es interesante observar cómo es que el tema de la intersubjetividad parece ser, al menos en un sentido lógico, anterior al de la génesis, por eso Husserl advierte en *Meditaciones Cartesianas* que hacer comprensible cómo se lleva a cabo (como experiencia) en el grado superior y fundado la donación de sentido de la auténtica trascendencia, de la trascendencia objetiva que es el mundo, y secundaria por lo tanto desde el punto de vista de la constitución, no consiste en la revelación de una génesis que transcurre temporalmente, sino otra vez en un análisis estático, p. 168.

trataré en el párrafo siguiente, ahora quiero indicar con la mayor claridad posible cuál es el camino que, dicho lo anterior, va a tomar mi exposición en las páginas siguientes. Con el tema de la intersubjetividad nos vamos a encontrar en el ámbito de las esencias. Cuando Husserl dice con Leibniz que en mi originalidad en cuanto *mónada*⁶ apodóticamente dada es donde se reflejan mónadas ajenas, y que dicho reflejo no es sino indicación de una subjetividad trascendental ajena, ciertamente nos advierte de que es el ego trascendental quien pone en sí, de un modo necesario, un *alter ego* trascendental. Pero aquí hay algo todavía más importante para nuestra investigación y que nos permite hacer una observación fundamental, a saber: que existe una diferencia abismal entre la constitución de la naturaleza y la constitución del mundo espiritual, pues mientras la primera ya tiene un sentido de ser para el ego abstractivamente aislado, aunque no todavía un sentido intersubjetivo, el segundo sólo puede tener un sentido de ser intersubjetivo.⁷

⁶ En *Meditaciones cartesianas*, y a propósito de la intersubjetividad, Husserl cumplió con la tarea de definir su uso del concepto de mónada. Dice: “a la constitución del mundo objetivo le pertenece por esencia una «armonía» de las mónadas: precisamente, esta constitución singular armónica en las mónadas singulares; y, por consiguiente, le pertenece también una génesis que transcurre armónicamente en las mónadas singulares. La idea no es la de una substrucción metafísica de la armonía de las mónadas en la medida misma en que las propias mónadas no son invenciones ni hipótesis metafísicas. Antes bien, es cosa que pertenece a la exposición misma del acervo intencional que se halla en el hecho del mundo empírico existente para nosotros. Otra vez hay que reparar en lo que ya se ha subrayado varias veces: que las ideas a que nos referimos no son fantasías o modos de un «como si», sino que surgen constitutivamente a una con toda experiencia objetiva y poseen su modo de legitimación y de perfeccionamiento activo.” p. 170.

⁷ Sin duda que a eso se refería Ludwig Landgrebe cuando escribió: “[...] el mundo, como correlato de mi yo reducido a mi auténtica posesión consciencial [*sic*], y tomado puramente tal como me es dado en cuanto fenómeno, es vivenciado como mundo no sólo para mí, sino como mundo que comparto con otros [a quienes] se da como nuestro mundo común”, *El camino de la*

No sólo se retoma aquí la teoría del yo como mónada, vamos a ver además cómo es que al colocar la intersubjetividad en la base trascendental del mundo espiritual, es ésta la actitud personalista (en oposición a la actitud naturalista-historicista) desde la cual puede ser investigada la región ontológica de la cultura. También me voy a referir a la conexión entre intersubjetividad e historicidad, pues son las realizaciones de la intersubjetividad las que dan acceso a los problemas de la comunidad universal unitaria; problemas que son también los de la historicidad trascendental cuando ella toma en consideración las formas esenciales de la existencia humana en la sociabilidad.⁸

De acuerdo con Husserl, cuando consigo mantener en vigor los correlatos intencionales de validez en la “co-realización”, éstos se convierten en estructuras esenciales de cualquier alter-ego pensable para mí. Así, las formas particulares esenciales que en la consideración natural del mundo (en la historiografía convencional, podemos decir) emergen como objetivadas, a saber: familia, pueblo, comunidad, etc., cuando son reducidas en la epojé, ofrecen como resultado las estructuras esenciales de la historicidad humana absoluta, las de una comunidad trascendental de sujetos que, viviendo mancomunada e intencionalmente en sus formas aprióricas generales, tiene en sí al mundo como correlato intencional de validez, y constantemente sigue creando un mundo cultural en formas y estadios

fenomenología: el problema de una experiencia originaria, traducción de Mario A. Presas, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968, 319 pp. (Biblioteca de filosofía), p. 139.

⁸ *La crisis*, p. 190. Lo que no creo, y así espero mostrarlo, es que sólo por la supuesta “dimensión social” que la teoría de la intersubjetividad agrega a la noción de conciencia individual, podamos decir de ésta que es “esencialmente histórica”, pues lo colectivo o lo social no implican lo histórico más que en un sentido corriente. Cfr. David Carr, *Phenomenology and the problem of history*, p. 108 y 111.

siempre nuevos.⁹ Pero la certeza de esta tesis sólo podrá ser comprendida plenamente cuando se explique cómo es que dicha comunidad universal es edificada mediante la compenetración empática. La primera tarea consiste en conseguir mirar en la intencionalidad explícita e implícita en que, sobre el suelo de nuestro ego trascendental, se manifiesta y se verifica el *alter ego*.

Es este último objetivo el que Husserl coloca al comienzo de la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*:

Tenemos que conseguir ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones se forma en mí el sentido «otro ego» y, bajo el título de «experiencia unánime de lo otro», se verifica como existiendo —y, a su modo, incluso como estando ahí él mismo—. Estas experiencias y sus rendimientos son en efecto hechos trascendentales de mi esfera fenomenológica: ¿puedo exponer íntegramente el sentido de «otro que existe» de alguna manera que no sea consultándolas a ellas?¹⁰

De hecho, cuando Husserl introdujo el problema de la constitución de la intersubjetividad en *La crisis*, lo hizo como la solución a la paradoja de la subjetividad humana, al problema de ser-sujeto para el mundo y, al mismo tiempo, el ser-objeto en el mundo. Husserl se pregunta ahí “¿cómo puede una parte constitutiva del mundo, su subjetividad humana, constituir todo el mundo, a saber: constituirlo como su figura intencional? Si el mundo es una figura, ya devenida y en devenir, de la conexión universal de la subjetividad que actúa intencionalmente,

⁹ *Ibid.*, p. 270.

¹⁰ *Meditaciones cartesianas*, p. 150.

¿cómo entonces los sujetos que actúan en comunidad pueden ser tan sólo figuras parciales de la actuación total?”¹¹

La paradoja parece, no obstante, necesaria, pues su sentido pleno radica en la constante tensión que a cada paso nos hemos encontrado entre la fuerza persuasiva que hay en lo evidente de suyo de la actitud objetiva natural (el poder del *common sense*) y la actitud del fenomenólogo que precisamente vive de antemano en la paradoja de tener que transformar lo evidente de suyo en comprensible. Por eso es ésta una tarea infinita, porque los horizontes incuestionados que nos hacen caer una y otra vez en sus paradojas, como si de un destino se tratara, son también infinitos.

Así, lo primero que tomo en consideración es el hecho de que, gracias al marco de mi vida pura de conciencia reducida trascendentalmente, tengo yo experiencia del mundo, y con ella, de los otros, según su propio sentido empírico, es decir, tengo al mundo como extraño a mí, como intersubjetivo, como existente para todos y como accesible en sus objetos a todos. Desde luego que, como se ve, de inmediato se plantea el problema de conciliar el hecho de que el mundo sea en sí y que, al mismo tiempo, los otros, como yo, tenga cada cual sus experiencias, sus fenómenos y unidades fenoménicas, su fenómeno del mundo, etc. En realidad, lo que sucede es que el problema especial descrito con la pregunta acerca del “«ahí-para-mí» de los otros” permite reorientar la teoría trascendental del mundo objetivo, a cuyo sentido de ser le pertenece siempre el elemento «ahí-para-todos». Y si esto es cierto en el caso de la naturaleza, tanto

¹¹ *La crisis*, p. 189.

más debemos decir de los objetos con predicados «espirituales» que pertenecen al mundo de la experiencia, los cuales remiten por su origen y su sentido a sujetos ajenos y a su intencionalidad activamente constituidora.¹²

Como paso siguiente lo que nos encontramos es la necesidad de llevar a cabo una “*epojé* temática” dentro de la esfera trascendental universal; la importancia de dicha *epojé* radica en que ella debe permitirnos prescindir por ahora de todos los rendimientos constitutivos de la intencionalidad referida a una subjetividad ajena, pues es su carácter de lo dado ya de por sí e incuestionado lo que vamos tratar de hacer explícito. Con esto, lo que debemos obtener como sedimento es la esfera trascendental mía propia, el solo nexo total de la intencionalidad actual y potencial en que mi ego se constituye en lo propio suyo y en la que constituye unidades sintéticas sólo atribuibles a la esfera de lo propio de dicha intencionalidad.¹³

Hay aquí desde luego un obstáculo difícil de salvar, porque lo mío propio como ego, mi ser concreto como mónada puramente en mí mismo y para mí mismo es en mí la esfera clausurada de lo mío propio; pero que sin embargo, abarca también la intencionalidad dirigida a algo ajeno y es precisamente el rendimiento sintético de ésta el que debo poder eliminar ahora mediante la nueva *epojé*: la *epojé* de la realidad de lo ajeno para mí. Lo que se observa es que en la intencionalidad dirigida a lo ajeno se constituye un sentido de ser que trasciende a mi ego monádico en lo propio de él mismo y se constituye en ego, pero no como yo mismo, sino como reflejado en mi yo propio, en mi mónada; se constituye pues

¹² *Meditaciones cartesianas*, p. 152.

¹³ *Ibid.*, p. 153-154.

como *alter ego*. Decimos entonces que el otro es un “análogo” de mí mismo, y no en sentido habitual, sino en el de la constitución, bajo el título de “experiencia de lo otro” y dentro de la propiedad de mi ego, precisamente de lo otro.

Aquí, Husserl vuelve a poner en juego toda la validez de la fenomenología trascendental, porque si lo que llevamos dicho toca en primer lugar al alter ego, de inmediato comprendemos también que la problemática de su constitución abarca luego a lo que adquiere determinaciones de sentido a partir de cualquier *alteri ego*, o sea todo; todo el mundo objetivo en su significación propia e íntegra.¹⁴ Se entenderá ahora con claridad por qué decimos que la subjetividad trascendental se ve ampliada en la intersubjetividad monadológica y se verá finalmente realizada en ella como el idealismo trascendental de nuevo signo. No por casualidad —al final de *Las conferencias de París*— Husserl describió la oposición entre la fenomenología y “la metafísica ingenua que opera con absurdas cosas en sí”, mostrando cómo es que para aquélla “el ser primero en sí, el que precede a toda objetividad mundana y la soporta, es la intersubjetividad trascendental, el todo de las mónadas que se asocia en comunidad en diferentes formas.”¹⁵

Ahora bien, creo que es posible hacer notar aquí que la constitución de la intersubjetividad como la ampliación y realización de la subjetividad trascendental está soportada por una ampliación también, una profundización, e incluso una corrección —si consideramos lo escrito por Husserl en *La crisis*— de carácter metodológico. Desde el principio de la investigación fenomenológica nos colocamos en el rendimiento de la epojé trascendental, en la actitud orientada

¹⁴ *Ibid.*, p. 155.

¹⁵ *Las conferencias de París*, p. 51.

hacia la correlación sujeto-objeto trascendental que ella nos brindó y según la cual, hemos sido conducidos a reconocer en la autorreflexión que el mundo es para nosotros, que es nuestro mundo según un ser-así cuyo sentido absoluto de ser está tomado de nuestra vida intencional y en un típico *a priori* que cabe mostrar. Lo que hacemos ahora es adentrarnos en la autorreflexión en su forma más aguda, como si al tematizar al yo en el nivel más alto de la reflexión, hubiésemos dejado irresuelta la pregunta de “¿quiénes somos nosotros en tanto que los que constituimos en mancomunidad el mundo como sistema de polos, esto es, como figura intencional de la vida mancomunada?”¹⁶

Pero no hubo tal olvido, lo que sucede es que en la consecuencia radical de la epojé, todo yo es considerado como polo-yo de sus actos y habitualidades y capacidades, es decir, incluido el mundo que rige como siendo y siendo-así. Lo que consigo es darme cuenta de que el yo que medita no conserva tampoco la vigencia natural de su tú o de su nosotros, sino que mediante la reducción intersubjetiva yo me presento como un yo trascendental entre los otros, y “todos nosotros” nos presentamos como actuando trascendentalmente. De ahí la nueva posibilidad de hablar ahora de una intersubjetividad que constituye el mundo como “mundo para todos”. En todo caso, lo que Husserl quiso corregir en *La crisis* fue el posible error o ingenuidad de una primera epojé según la cual yo, el ego que filosofa, en la medida en que me aprehendo como yo actuante, de un solo salto y sin fundamento, ilegítimamente adscribo a la humanidad en la que me encuentro,

¹⁶ *La crisis*, p. 191-192.

la misma transformación que, en el marco de la actuante subjetividad trascendental, sólo yo había realizado en mí.

Quedan en pie, desde luego, la absoluta unicidad del ego y su posición central para toda constitución. El ego de mi epojé nunca puede perder su unicidad e indeclinabilidad personal, ni siquiera cuando por medio de una realización peculiar constitutiva propia de él, constituye desde sí y en sí la intersubjetividad trascendental, con arreglo a la cual él se coloca como yo de los otros trascendentales. Decimos entonces que la autoexposición filosófica en la epojé nos muestra cómo es que el yo siempre único constituye en su vida constituyente original una primera esfera de objetos, la esfera “primordial”, y cómo a partir de ella, de una forma motivada, consume una realización constitutiva por medio de la cual una modificación intencional de sí mismo y de su primordialidad llega a su vigencia de ser, bajo la denominación “percepción de lo ajeno”, percepción de otro, percepción de otro yo que es yo para sí mismo al igual que yo mismo.¹⁷

¹⁷ *Ibid.*, p. 195. En *Meditaciones cartesianas* hay una descripción de cómo es que el sentido óntico que se denomina «mundo objetivo» se constituye en varias etapas sobre el fundamento de mi mundo primordial, a saber: 1) la constitución de «otros en general» excluidos de mi ser concreto propio, de mí en cuanto el *ego primordial*, 2) en la esencia de esta constitución se halla el que se constituya una comunidad de yoes que existen unos con otros y unos para otros, una comunidad de mónadas que constituye en su intencionalidad mancomunada el mundo único e idéntico, 3) en este mundo se presentan luego, de nuevo, todos los yoes, pero ahora en tanto que objetos del mundo, en apercepción objetivadora, es decir, con el sentido de «hombres» psicofísicos, 4) en aquel formar comunidad, la intersubjetividad trascendental gana una esfera propia en la que constituye intersubjetivamente el mundo objetivo y en la que es, en tanto que el «nosotros» trascendental, subjetividad respecto de ese mundo y respecto del mundo de los hombres en cuya forma se hace objetivamente real ella misma, p. 169-170. Karl-Heinz Lembeck, por ejemplo, en *Gegenstand Geschichte: Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, XIII-264 pp. (Phaenomenologica, 111), p. 110-113 destaca la

Pero la reducción a lo primordial nos deja entre manos un residuo no menos sorprendente que el sedimento de la primera epojé efectuada para la obtención del yo trascendental. Ahora, del fenómeno del mundo, del mundo que aparece con sentido objetivo, se separa un estrato inferior, una cierta «naturaleza» mía propia, no desde luego como algo físico ni como un estrato abstractivo del mundo mismo o de su sentido, sino como un «mundo» que reducido a lo mío propio se ordena en él merced a tres únicos elementos: 1) el cuerpo vivo y físico, 2) el yo psicofísico con cuerpo vivo, es decir el alma, y 3) el yo personal. Aunque no vamos a ignorar del todo los dos primeros, es desde luego el último el que más nos va a interesar en lo que sigue de nuestra investigación, pues con él queda excluido el nosotros de la mundaneidad en sentido natural, mundaneidad a la cual se opone el dominio de lo mío propio espiritual, en el que yo soy polo yoico idéntico de mis múltiples vivencias «puras», tanto de las de mi intencionalidad pasiva como de las de la activa, así como de todas las habitualidades fundadas o por fundar a partir de ahí.¹⁸

Para hacernos una idea más completa acerca los tres elementos que resultan del mundo reducido a lo mío propio y entender por qué nos interesará sobre todo el último, es muy importante ver el contenido y la estructura de la sección segunda de Ideas II, donde Husserl trata de la “constitución de la naturaleza *animal*” y distingue ahí entre el yo puro dado inmanentemente y el yo anímico real, pero además, explica algo sorprendentemente valioso para nosotros:

importancia de la relación entre primordialidad e intersubjetividad para la autoapercpción objetivadora.

¹⁸ *Meditaciones cartesianas*, p. 158-159.

aunque podemos decir que el yo anímico y el yo personal son en su subsuelo el mismo, de lo que se trata es del mismo estado de conciencia bajo una apercepción totalmente diferente. Una es la apercepción y experiencia psicológica y otra la apercepción o experiencia científico-espiritual (personal). El yo aprehendido “psíquicamente” es el yo anímico; el yo aprehendido científico-espiritualmente es el yo personal o el individuo espiritual, y ambas son dos actitudes con una relación mutua y con una significación particular para la constitución de diferentes mundos y ciencias.¹⁹

Así, para comenzar a retomar las implicaciones de todo lo anterior, podemos decir que, con vistas al tema de la constitución de la intersubjetividad, lo que encontramos en *Meditaciones cartesianas* es una exposición sintética de los tres elementos que quedan después de que llevo a cabo la reducción del mundo a lo mío propio. Vale mucho la pena retomar aquí el ejemplo que utiliza el propio Husserl para aclarar, a través de una analogía con la exposición trascendental de la rememoración, cómo es que opera dicha modificación intencional. A lo pasado rememorado (que posee un sentido de ser un presente pasado) le pertenece un yo pasado de aquél presente, mientras que el yo original y real (el yo de la vivencia rememoradora presente), es el yo de la presencia actual que consuma una realización en la que constituye un “*modus*” de transformación de sí mismo como siendo en el *modus* pasado.

A partir de aquí cabe indagar cómo el yo actual, el yo fluyente constantemente presente, se constituye en autotemporalización como duradero a través de <sus> pasados. De igual modo, el yo actual, el yo duradero de la esfera primordial

¹⁹ *Ideas II*, p. 180-182.

duradera, constituye en sí otro en tanto que otro. La autotemporalización, por así decirlo, por medio de la des-presentización (por medio de la rememoración) encuentra su analogía en el hecho de tomar distancia frente a mí mismo (empatía en tanto que una des-presentización de más alto nivel: la de mi proto-presencia en proto-presencia meramente presentizada). De este modo, llega en mí a la vigencia de ser otro yo, como co-presente, y llega con sus formas de comprobación evidentes, obviamente muy diferentes de las propias de una percepción sensible.²⁰

Cuando Husserl escribió en la cuarta versión de *El artículo de la Eycyclopaedia* que “la intersubjetividad reducida, concebida en pureza y concretamente, es también una comunidad de personas puras que se encuentra en actividad en la vida de conciencia intersubjetiva pura”, mostró cómo es que la intersubjetividad, por su calidad de pureza obtenida en la reducción trascendental, forma parte de la fenomenología eidética, que metódica y absolutamente, debe fundamentar a la fenomenología empírica. Husserl explica ahí mismo cómo es que “la configuración genuina de una ciencia universal de la facticidad es también la fenomenológica, que como tal, es ciencia universal de la intersubjetividad trascendental fáctica sobre el fundamento metódico de la fenomenología eidética como ciencia de una subjetividad trascendental posible en general”.²¹

²⁰ *La crisis*, p. 196.

²¹ *El artículo de la Eycyclopaedia* p. 65. La diferencia entre el *eidós* de la subjetividad eidética y los *facta* de la intersubjetividad fáctica no se encuentra entonces sólo en el sujeto, sino también, por así decirlo, en el objeto de la misma fenomenología trascendental.

CAPÍTULO TERCERO

El carácter historiográfico de la investigación fenomenológica

§ 13

La constitución de la persona y el mundo espiritual

Aquí se introduce una importante ampliación del ámbito de competencia de la génesis trascendental constituyente, cuyos principios de significación universal también se había resuelto hasta aquí como génesis pasiva, según la cual, en la formación de intencionalidades y apercepciones siempre nuevas, el yo, antes que dotado de actividad de conciencia, había aparecido en cuanto afectado, viviendo en todas las vivencias de la conciencia, y a través de ellas, “referido *a todo polo de objetos*”. Ahora en cambio, en virtud de la génesis activa, el yo viene a constituirse como el “*sustrato idéntico de duraderas propiedades privativas de un yo, se constituye, consiguientemente, en un yo personal «estable y duradero»*”. Es así como, en medio de las mudanzas, el yo va a acreditar un “carácter personal”.¹

Aquí pudiera preguntarse ¿por qué habríamos de querer elevarnos hasta las supuestas alturas de la estructura genética del *ego* en su universalidad, si ésta ya se remonta por encima de su conformación temporal y el hecho de que esté constituido esencialmente para nosotros un mundo de la estructura ontológica que nos es natural es visto como una limitante? En la opinión corriente el filósofo parece obligado a dar este paso, el historiador en cambio, parece dispensado de llegar a él, pero en cualquiera de los dos casos de que se trate, es necesario aclarar que aquí se encuentra otro de los rasgos que nos permiten destacar el carácter eminentemente espiritual de la fenomenología trascendental, pues si bien

¹ *Meditaciones cartesianas*, p. 122.

es cierto que, como veremos, la subjetividad trascendental se encuentra ampliada “en la intersubjetividad, en la socialidad trascendental-intersubjetiva, que es la base trascendental de la naturaleza y el mundo intersubjetivos en general”², no menos que del ser intersubjetivo de todas las objetividades ideales, cabe advertir que esto es algo particularmente cierto cuando dicha idealidad se refiere a objetividades espirituales.

Cuando Husserl comienza el segundo recorrido en el tema de la crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental con un texto anterior a 1930 titulado: “Actitud científico-natural y científico-espiritual”, encontramos cómo es que el mundo respecto del cual se comportan los hombres, que los motiva, con el que tienen que ocuparse constantemente, es precisamente el mundo que es. Pero en la actitud personal el interés se encamina a las personas y a su comportamiento respecto del mundo, a las maneras como las personas temáticas tienen conciencia, a de qué tienen conciencia como siendo para ellas y también a con qué específico sentido objetual lo tienen conscientemente. De ahí que en esta perspectiva el mundo esté en cuestión no como es realmente, sino como en cada caso vale para las personas.

La pregunta es cómo ellos, en tanto que personas, se comportan en el hacer y padecer, cómo son motivados a sus actos específicamente personales del percibir, del acordar-se, del pensar, del valorar, del hacer-se planes, del estremecerse y sobresaltarse sin más, del defenderse, del atacar, etc. Hay que tomar en cuenta que las personas sólo son motivadas por aquello que les es

² *Las conferencias de París*, p. 47.

consciente, y por la manera como lo son, por el sentido que es consciente para ellas o por cómo éste vale o no vale para ellas. Es aquí donde reside el carácter permanentemente abierto del mundo.

El espíritu (el alma, el ser personal concreto) está en la espacio-temporalidad allí donde está su soma, y vive a partir de aquí y actúa en el mundo, el *universum* de lo que es espacio-temporalmente.» A ello pertenece el que tiene constantemente una conciencia experiencial privilegiada de «su» soma, que tiene la conciencia de estar en este objeto de manera totalmente inmediata y de «vivir» y de «poder» constantemente en él en la forma del Yo afectado y del Yo imperante. Aquí Husserl todavía piensa en una ciencia del espíritu que, surgida de la vuelta atrás que implica la reducción trascendental, no tiene mundo de antemano aunque conserva siempre el mundo.

Esta última es la razón por la cual se pregunta si no es, evidentemente, un buen y necesario hilo conductor mental el que se busque fundamentar una investigación del espíritu fáctico en su historicidad sobre un conocimiento esencial del espíritu (y de la comunidad en la que viven los espíritus) y que, a partir de aquí, se creen “conceptos exactos” y verdades exactas, válidas incondicionadamente, en tanto que polos ideales para toda facticidad espiritual». ¿Pero cuál es aquí el conocimiento esencial del saber histórico?

De momento hay que dejar esta última pregunta de lado y conservar el concepto de comunidad. Ya tenemos una cierta «comunidad» cuando estamos recíprocamente ahí en el mundo circundante. Y aunque la mayoría de las veces se trata de una experiencia impropia en el vacío entender del otro y de su situación experiencial, algo peculiar es la comunidad de las personas en tanto que

comunidad de la vida personal o en tanto que ligazón personal duradera. El explícito estar-unidos-en-la-vida con el otro en el comprender intuitivo de su experimentar, de su situación vital, de su hacer, etc., es sólo un primer paso. A partir de aquí aparece ya una comunicación por medio de la capacidad expresiva y del lenguaje, la cual es también una ligazón yoica. Toda comunicación ya presupone el carácter comunitario del mundo circundante, que es construido, al igual que, en general, las personas son las unas para las otras, lo cual, empero, puede ser totalmente vacío e inactual. Pero cosa distinta es tenerlas como compañeros en la vida comunitaria, hablar con ellas, preocuparse, esforzarse con ellas, estar ligado con ellas en amistad y enemistad, en amor y odio. Sólo con esto accedemos al ámbito del mundo “histórico-social”.

También en *La crisis* se encuentra el texto de una conferencia impartida por Husserl en el círculo Cultural de Viena los días 7 y 10 de mayo de 1935 con el título de “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”. Ahí, afirma que el concepto de mundo circundante es un concepto que tiene su validez exclusivamente en la esfera espiritual. Que vivimos en cada caso en nuestro mundo circundante, que vale para todos nuestros esfuerzos y preocupaciones, es algo que designa un hecho que discurre puramente en lo espiritual. Nuestro mundo circundante es una configuración espiritual en nosotros y en nuestra vida histórica. Para quien se tematiza el espíritu como espíritu, no hay, pues, aquí razón alguna para exigir otra explicación que una explicación puramente espiritual. De ahí la validez general de que considerar la naturaleza del mundo circundante como algo extraño en sí al espíritu y pretender, en consecuencia, fundamentar la

ciencia del espíritu en la ciencia de la naturaleza, con el fin de hacerla presuntamente exacta es un contrasentido.

Pero lo que aquí se percibe en transformación es la actitud, y una actitud, dice, significa en términos generales, un estilo habitual fijo de la vida de la voluntad en orientaciones de voluntad prefiguradas por mediación suya o en intereses, en fines últimos, en rendimientos culturales, cuyo estilo global viene, pues, de este modo determinado. En este estilo duradero como forma normal discurre la vida determinada en cada caso. Los contenidos concretos de cultura cambian en una historicidad relativamente cerrada. En su situación histórica, la humanidad (y, en consecuencia, una comunidad cerrada como una nación, una tribu, etc.) vive en una u otra actitud. Su vida tiene siempre un estilo normal y una historicidad constante o una evolución en ésta.

Puede decirse que quien traba conocimiento con personas a través de esos modos de exposición asiste a una auténtica *escuela de la comprensión*. Y de esta manera, las obras maestras de la historia, al igual que las de un arte capaz de acceder al interior de las almas, cobran gran relevancia como introducción y entrenamiento para la captación del modo de ser propio de los individuos.

La individualidad es consustancial al hombre, y no se habrá comprendido a este último hasta que no se haya captado la primera. Este principio va más allá de lo que una descripción de la individualidad humana puede decir. Quiere ser una afirmación sobre «el hombre como tal», y por lo tanto se presenta como un principio de una ciencia que con todo derecho se puede denominar *antropología*. La condición humana concreta que nos sale al paso en la vida real y que nos presentan los maestros del arte de la interpretación tiene un «logos», una ley de

su estructura y de su ser que todos pueden captar y que se puede poner de relieve en cada material concreto. Partiendo de la vida real concreta y de figuras históricas, capta al hombre como *espíritu* y con todo lo que le es esencial en su calidad de persona espiritual. Todo lo externo que se someta a consideración es lenguaje del espíritu, o su ser pleno que habla a su ser. De esta manera llegamos a una antropología que, a diferencia de la historia y de las ciencias a ella afines, es una ciencia del espíritu dotada de *universalidad*, una ciencia del hombre como persona espiritual. Esta antropología forma parte a su vez de una ciencia del espíritu omniabarcante que estudia la estructura de todas las realidades espirituales, como son la comunidad, el Estado, el Derecho, etc. *Esta* antropología es de otra índole que la científico-natural de la que partimos. No podemos conformarnos con ponerlas simplemente una al lado de la otra, sino que debemos tratar de aclarar qué relación guardan entre sí.

Es tarea de la ciencia del espíritu empírica y, como tal, orientada a lo individual-concreto, estudiar el modo de ser propio de las razas, tribus y pueblos desde el punto de vista de *lo espiritual*. Hemos de indagar también en qué relación se encuentra el hombre individual con las colectividades a las que pertenece. Con esto no estamos diciendo que esa relación sea siempre de naturaleza espiritual. Cuando no son únicamente características externas las que señalan la pertenencia al grupo, sino que el miembro está vinculado con el todo por una vivencia, en ese caso podemos hablar de *comunidad*. Por regla general, en los individuos encontraremos una *actitud guiada por valores* hacia el todo del que se saben miembros.

Distinto es el caso de una ciencia general del espíritu que estudie la estructura del ser espiritual como tal y de las formas que pueden adquirir las colectividades espirituales. Entre sus tareas se cuenta la de indagar en qué colectividades sociales *puede* inscribirse la persona por su estructura propia, y también acerca de si existen, y en su caso cuáles son, algunas a las que pertenezca necesaria e indeleblemente. Habrá de estudiar asimismo en qué medida la existencia y la naturaleza de las colectividades se ven condicionadas por la naturaleza y la conducta de los individuos.

La pregunta de en qué medida los individuos son responsables de las colectividades sociales, pero como tal responsabilidad sólo se puede calibrar desde el punto de vista del valor, sólo si se percibe, claramente, además del hecho de que las distintas personas individuales co-actúan y pueden co-actuar libremente en la estructura de las colectividades más grandes, también es posible percibir de qué manera *deben* hacerlo. Además, las preguntas acerca del valor y el deber se suelen asignar a la *ética*, y la ética pasa por ser una disciplina filosófica. Lo que un objeto *vale* lo vale en razón de lo que es. La jerarquía de valores es una jerarquía de seres. Por lo tanto la teoría del valor, de la que se siguen las normas para la conducta práctica, forma parte de la *teoría general del ser* u *ontología*, en la cual hemos de ver la doctrina filosófica fundamental, la 'filosofía primera'. También es parte de la ontología la ciencia general del espíritu, que a su vez tiene como una de sus partes a la antropología general concebida como ciencia del espíritu.

Debemos ahora fijar nuestra atención en las cosas mismas e ir construyendo sobre esa base en la medida en que podamos. Para ello,

naturalmente, hemos de proceder con arreglo al dictado según el cual debemos fijar nuestra atención *en las cosas mismas*. No interrogar a teorías sobre las cosas, dejar fuera en cuanto sea posible lo que se ha oído y leído y las composiciones de lugar que uno mismo se ha hecho, para, más bien, acercarse a las cosas con una mirada libre de prejuicios y beber de la intuición inmediata. Si queremos saber qué es el hombre, tenemos que ponernos del modo más vivo posible en la situación en la que experimentamos la existencia humana, es decir, lo que de ella experimentamos en nosotros mismos y en nuestro encuentro con los otros hombres.

Aunque todo esto suena a empirismo, no lo es, si es que por 'empiria' se entiende solamente la percepción y la experiencia de cosas particulares. En efecto, el segundo principio reza así: dirigir la mirada a lo *esencial*. La intuición no es solamente la percepción sensible de una cosa determinada y particular, tal como es aquí y ahora. Existe una intuición de lo que la cosa es por esencia, y esto puede tener a su vez un doble significado: lo que la cosa es por su *ser propio* y lo que es por su *esencia universal*.³

El acto en el que se capta la esencia es una *percepción espiritual*, que Husserl denominó *intuición*. Reside en toda experiencia particular como un factor que no puede faltar, pues no podríamos hablar de hombres, animales y plantas si en cada 'esto' que percibimos aquí y ahora no captásemos algo universal a lo que nos referimos con el nombre universal. Pero la intuición también se puede separar

³ Si estos dos significados aluden a cosas diferentes objetivamente, y si ello sucede en todos los terrenos o solamente en algunos, es algo que necesitaría una larga discusión.

de esa experiencia particular y ser efectuada por sí misma. Estas breves observaciones pueden ser suficientes como una primera caracterización del método fenomenológico respecto del mundo espiritual, pero el análisis preliminar del hombre comienza, como ya vimos, por su constitución corporal, como una *cosa material* que se distingue por ser algo *vivo*.

Animales, hombres y plantas se nos ofrecen desde el primer momento como seres no meramente vivos, sino al mismo tiempo como *seres sintientes*, o mejor todavía, como '*seres animados*'. "Qué sea el 'alma', y con qué especial derecho podamos hablar de ella precisamente aquí, es algo que todavía no podemos dilucidar. Con este término solamente queremos decir que allí donde captamos un ser de este tipo tiene lugar al mismo tiempo un contacto íntimo con él: nunca lo captamos meramente desde fuera, sino que miramos dentro de él y, en cierto sentido, nos entendemos con él. Sólo en cierto sentido, todavía no en sentido propio.

§ 14

La empatía como experiencia del otro yo

Husserl trató acerca de la constitución de los otros seres humanos, de un modo privilegiado, en toda la segunda sección de *Ideas II*, pero ahí mismo escribió acerca de la constitución de la naturaleza animal, con lo cual el tema de la empatía pareció quedar enmarcado dentro del ámbito de lo que podríamos considerar antropología fenomenológica, de no ser porque él mismo rechazó esta posibilidad, algo que no siempre queda suficientemente enfatizado.¹ Así, lo primero que cabe explicar es cómo y por qué el tema de la empatía puede ocupar un sitio de tránsito entre la segunda y tercera secciones de *Ideas II*; o bien, cómo y por qué ella parece encontrarse a mitad de camino en el estudio de la constitución del mundo natural psíquico y la constitución del mundo espiritual.

El siguiente paso que vamos a dar creo que tiene al menos dos líneas posibles de investigación. La primera de ellas está esbozada también en la tercera sección de *Ideas II*. Ahí, Husserl dedica la parte central de su análisis a la

¹ Javier San Martín, por ejemplo, trató de “destacar el contexto antropológico y el histórico-filosófico en que Husserl concibe su ética”, en “Ética, antropología y filosofía de la historia. Las *Lecciones* de Husserl de *Introducción a la ética* del semestre de verano de 1920, *Isegoría*, núm. 5, 1992, p. 43-77. Creo que acerca de la antropología también sería importante estudiar una carta que Husserl dirigió al filósofo y etnólogo francés Lucien Levy-Bruhl el 11 de marzo de 1935, y en la cual se refiere precisamente al hecho de que “el relativismo histórico, en tanto que hecho antropológico” queda preservado por el análisis intencional de la fenomenología trascendental, de ahí la tarea posible y necesaria de una empatía (*Einfühlung*) comprensiva de las llamadas “sociedades primitivas sin historia”. Citada por Derrida en Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, 219 pp. (Épiméthée. Essais philosophiques), p. 115.

descripción de la motivación como ley fundamental del mundo espiritual; de ella hablaré con detalle en el párrafo siguiente aunque ya la he mencionado antes. Lo que en este caso me interesa es poder explicar cómo, en la constitución del mundo espiritual, “los hombres ajenos son aprehendidos, en analogía con el yo propio, como sujetos de un mundo circundante de personas y cosas hacia las cuales se comportan en sus actos”², es decir, la empatía con otras personas puede y debe ser vista como la comprensión del sometimiento a las leyes de motivación bajo el cual se encuentran los sujetos en su intencionalidad. La segunda línea de investigación que podemos distinguir a propósito de la empatía en la obra de Husserl aparece descrita en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*. En ella, la empatía representa el problema más importante de la intersubjetividad, lo que implica que la empatía debe ser estudiada además como la puerta de acceso a la esfera trascendental del ser.³

Pero hay algo más. Al final del texto de *La Tierra no se mueve*, Husserl hace, de pasada y “un tanto oscuramente” —como dice Agustín Serrano de Haro—, una comparación y oposición entre la posibilidad de “«recordar» en la empatía” y el recuerdo histórico. Ciertamente es una mención incidental, pero nos acerca más al punto del carácter central e ineludible de la empatía en la historiografía, cuando ésta es descrita desde la fenomenología trascendental. Se recordará que *La Tierra no se mueve* es un texto fechado hacia 1934, —tardío entonces, si se quiere hablar “del último Husserl”, pero en cualquier caso posterior

² *Ideas II*, p. 276.

³ *Meditaciones cartesianas*, p. 152.

a *Meditaciones cartesianas*— y en sus últimas páginas, el filósofo concluye con un párrafo que vale mucho la pena reproducir íntegro:

Todo esto ha de parecer excesivo, y francamente absurdo al contradecir el conocimiento científico-natural de la realidad efectiva y de las posibilidades reales. Ahí está la posibilidad de que la muerte térmica ponga un abrupto fin a la vida sobre la Tierra, o la de que un cuerpo celeste se precipite contra ella, etc. Pero por más que quiera verse en nuestros intentos la más increíble *hybris* filosófica, no retrocedemos ante las consecuencias que tiene para lo que existe y para el mundo la aclaración de las necesidades inherentes a todo dar sentido. No lo hacemos siquiera ante los problemas de la muerte tal y como la fenomenología los afronta a su nueva manera. El presente, yo como presente existo en un continuado morir; y para mí los otros mueren cuando ya no encuentro la trama presente de relaciones con ellos. Pero la unidad de rememoración atraviesa mi vida —todavía vivo y sigo viviendo la vida que queda a mi espalda, bien que lo hago en un modo de ser distinto, cuyo sentido de «a mi espalda» descansa en la repetición y en la repetibilidad—. Así también vive el nosotros en la repetibilidad y sigue viviendo en la forma de repetibilidad de la Historia, mientras el «individuo» muere, es decir: a él ya no se le puede «recordar» en la empatía, sino sólo en un recuerdo histórico que los sujetos recordados delegan en otros.⁴

El sentido de estos dos últimos términos, “«recordar» en la empatía” y “recordar histórico”, Serrano de Haro lo explica de acuerdo con la peculiaridad que hay en la percepción del otro, según la cual mi conciencia de otro nunca puede percibirlo de un modo originario o “en persona”, precisamente porque se trata de otra persona y de otro sujeto cuya vida de conciencia discurre en y para sí. No obstante, gracias a la identificación de su cuerpo físico, que sí puedo ver “en persona”, es que yo “veo” al otro en el sentido más originario posible, y es aquí donde vuelve a aparecer la analogía que ya hemos descrito entre percepción y

⁴ *La Tierra no se mueve*, p. 42-43.

recuerdo, sólo que en este caso es el “ver” de la empatía el que nos remite a la percepción originaria que el otro tiene de sí mismo, y con el acto del recuerdo, a una percepción anterior igualmente originaria. Con el “recuerdo histórico” en cambio, al desaparecer “el cuerpo físico que soporta la aprehensión perceptiva del otro”, pareciera quedar ya sólo la posibilidad de esa mención a través de la cual los sujetos supervivientes “evocan al otro una vez que el lugar de la percepción originaria del otro por sí ha quedado vacante”.⁵

Lo que yo encuentro es que en este caso Husserl coloca al recuerdo histórico en un sitio que aventaja al “«recordar» en la empatía”, precisamente porque aquél ya no depende de la realidad efectiva ni de la presencia real del cuerpo físico; es éste el “individuo” que muere, por eso Husserl afirma la existencia de mi yo como presente en un continuado morir, y la muerte de los otros para mí, sólo cuando ya no encuentro la trama presente de relaciones con ellos. Es aquí donde reside la verdadera posibilidad de la empatía en el recuerdo histórico para mí de los otros, el que permite expresar y describir cómo es que la unidad de la rememoración atraviesa toda mi vida y la sustenta. Así, el modo como voy a desarrollar ahora el tema de la empatía reconoce una primera etapa en la cual ésta juega un papel determinante para la constitución de la naturaleza animal tal y como la comprende Husserl en la sección segunda de *Ideas II*, pero creo que su sentido más profundo sólo se puede encontrar en la esfera de la constitución del mundo espiritual que es mundo histórico.⁶

⁵ *Ibid.*, p. 43. Nota explicativa de Agustín Serrano de Haro.

⁶ Lester Embree comenta a propósito de esto cómo es que hay quienes “inducidos por la traducción literal de la *Einfühlung* husserliana como ‘empatía’, piensan en algo emocional, cuando

Quiero retomar entonces uno de los tres elementos de lo mío propio que, como vimos, son conservados por la epojé de la intersubjetividad, el de mi propio cuerpo vivo.⁷ Husserl distingue cuatro instancias en la constitución del yo: el cuerpo físico y material (*Körper*), el cuerpo vivo propio (*Leib*), la psique o alma y el espíritu (*Geist*). Nosotros podemos partir de la consideración del cuerpo vivo por su característica esencial de ser poseedor de sensaciones, base sobre la cual se supera el mero nivel de la naturaleza. Esto se explica porque, a la aparición de los hombres ajenos en mi mundo circundante físico le corresponden copresencias (aprehensiones transferidas) como unidades de cuerpos que se hallan frente a mí y que yo experimento como otras cosas en protopresencia, como objetos que están ahí percibidos en presencia primigenia, y de almas apresents (que no puedo ver pero puedo entender) para mí como la interioridad anímica de los actos.⁸

Es ésta unidad de cuerpo y alma la que existe para mí mismo de un modo natural bajo el título de “otro hombre”. Y digo de un modo natural porque se trata del enlace de un todo físico que me permite localizar espacial y temporalmente a sus dos miembros, pero que desde luego implica la necesaria “naturalización” de la conciencia que siempre está en el suelo de mi reflexión filosófica, y es

lo mentado es el tipo de reflexión cuyos objetos son las otras mentes.” Lester Embree, *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica = Reflective Analysis: A First Introduction into Phenomenological Investigation*, traducción al castellano de Luis Román Rabanaque, Morelia, Michoacán, México, Red Utopía; Jitanjáfora, 2003, 543 pp. (Colección filosofía; serie fenomenología, 2), p. 41.

⁷ Cfr. Agustín Serrano de Haro, editor, *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Editorial Complutense, 1997, 331 pp. (Philosophica complutensia, 10).

⁸ *Ideas II*, p. 205-207.

justamente la que trato siempre de superar en la actitud personalista de la investigación trascendental. De modo que empatizar o situarme en el punto de vista del otro y de todo otro cualquiera, significa aquí reconocer que cada uno halla a cada otro como ser de la naturaleza hombre, incluyéndome desde luego a mí mismo, quien me identifico con el hombre desde el punto de vista de la intuición externa; justo el objeto hombre es un objeto externo, trascendente.⁹

Si reconocemos lo anterior también será posible aceptar que la empatía conduce entonces a la constitución intersubjetiva de la cosa y del hombre; éste, en tanto unidad física de cuerpo y alma, es susceptible de ser estudiado como un objeto científico-natural que es apercebido como un sujeto análogo a mí mismo.¹⁰ El verdadero problema de esto radica en el hecho de que la objetividad intersubjetiva del objeto científico-natural no es sino un poner cosas fenomenales que son lo que son únicamente en cuanto correlatos noemáticos de las vivencias de percepción del hombre de que se trata en cada caso. Es decir, lo que el saber científico-natural hace en este tipo de investigaciones es ocultar la existencia relativa de las cosas así como la relatividad de las verdades a ellas referibles. Esto es posible porque, desde la posición que se ejecuta con la empatía, dicho saber

⁹ *Ibid.* p. 210.

¹⁰ Husserl resume todo esto del modo siguiente: “Los estrato indicados de la constitución de la naturaleza nos enseñan cómo puede evaluarse esta aprehensión: en lo más bajo se constituye, de la manera antes descrita, el mundo material intuitivo y, correlativamente a él, el sujeto experimentante, que tiene cuerpo y alma pero no todavía unidad *real* “hombre”, no es todavía *objeto* de la naturaleza. Luego se constituyen los sujetos ajenos, que son apercebidos como análogos del propio y a la vez como *objetos* de la naturaleza; la naturaleza se constituye como intersubjetivamente común y *objetivamente* (exactamente) determinable, y el sujeto propio como miembro de esta “naturaleza *objetiva*”. *Ibid.*, p. 212.

permite, en sí mismo, determinar “teóricamente” lo intersubjetivamente puesto; así, la exactitud de sus conocimientos depende de que el contenido de determinación se vuelva independiente de los sujetos singulares, o bien, de que éste consista exclusivamente en determinaciones que todo sujeto pueda alcanzar a partir de sus daciones, tomándolas de las apariciones mediante el proceder metódico de la ciencia de la naturaleza y con un sentido que sea idénticamente el mismo para todo sujeto que investigue científico-naturalmente.

De este modo Husserl nos conduce a aquello que dicha aprehensión científico-natural presupone: el sujeto absoluto con sus vivencias, para el cual se constituye la naturaleza en su totalidad, tanto la física como la animal. Pero la oposición entre el sujeto absoluto y el sujeto en cuanto naturaleza no debe ser vista como un salto artificial o salido de la nada, por el contrario, es precisamente el análisis de la naturaleza el que nos muestra que alberga en sí presuposiciones y que por ello apunta más allá de sí, hacia otro sector del ser y de la investigación en el cual la subjetividad ya no es naturaleza, y éste es el mundo espiritual con su correspondiente actitud personalista. En este mundo la empatía ya no es la aprehensión del hombre como objeto de la naturaleza, sino la aprehensión como persona. Lo que hacemos es comprender el yo como persona, como puesto, como sujeto de su entorno personal y cósmico, como “referido por comprensión e intracomprensión” a otras personalidades, como compañero de un nexo social al cual le corresponde un mundo circundante social unitario.¹¹

¹¹ *Ibid.*, p. 275-276.

De esto último lo más importante que debemos retener es que los hombres ajenos son aprehendidos en analogía con el yo propio y como sujetos de un mundo circundante de personas y cosas hacia las cuales se comportan en sus actos. Si esto lo combinamos con la exigencia de acceder al sector del ser de la subjetividad absoluta y consideramos el tema de la empatía dentro de la estructura general de la fenomenología de Edmund Husserl, creo que ahora sí podemos ver cómo está tratado en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, y sin duda, estudiarlo como el problema más urgente de investigar en la esfera de la intersubjetividad trascendental, es decir: “como el problema del ‘ahí para mí’ de los otros”, de cómo es que el desarrollo sistemático de la intencionalidad “patente e implícita en la que se ‘hace’ para mí el ser de los otros y se me expone según su contenido legítimo (o sea, según su contenido impletivo), puedo yo tomarlo como tema de una teoría trascendental de la experiencia del otro, de la llamada ‘empatía’”.¹² Con lo cual no está de sobra insistir en que el problema de fondo no

¹² En el glosario de su traducción de *Las conferencias de París*, Antonio Ziri6n explica c6mo es que entre los neologismos empleados para traducir el t6rmino alem6n *Einf6hlung*, 6l eligi6 “intrafecci6n” por la 6nica raz6n de que fue, hasta donde supo, el primero en haber sido introducido o propuesto por Jos6 Gaos en la traducci6n del libro primero de *Ideas* en 1949. Sin embargo, Jas Reuter lo tradujo como “empatía” en *Experiencia y juicio*, Elsa Tabernig y Miguel García-Bar6 como “endopatía” en *La filosofía como ciencia estricta*, *La idea de la fenomenología* y la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, respectivamente. Y por 6ltimo, Mario A. Presas lo tradujo como “impatía” en su versi6n de *Meditaciones cartesianas*. Yo he optado aquí por el uso de “empatía” por las razones siguientes: 1) porque así es como lo han traducido finalmente Luis E. Gonz6lez y el mismo Antonio Ziri6n en los libros segundo y tercero (en 6ste tambi6n como “imputaci6n”, p. 123-127) de *Ideas*; 2) porque a pesar de sus significados diversos tanto en filosofía como en psicología, el de “empatía” es un nombre mejor conocido, y 3) porque creo que su pertinencia para la filosofía fenomenol6gica ya ha sido probada gracias a las traducciones de la obra de Edith Stein *Sobre el problema de la empatía* (*Zum Problem der Einf6hlung*).

es de ningún modo la presencia física o material de los otros que priva en la actitud naturalista.

La empatía, su tema y su problema, forman parte de ese momento en el cual la esfera trascendental del ser se revela como intersubjetividad monadológica. Para Husserl, el alcance de una teoría trascendental de la experiencia del otro “co-fundamenta” la teoría trascendental del mundo objetivo de un modo pleno y objetivo, pues aunque al principio no se insiste en ello y pareciera no haber sido tomado en cuenta hasta ahora, la fenomenología no deja de considerar en ningún momento de la reflexión que el elemento «ahí-para-todos» pertenece al sentido del ser del mundo como mentado también por nosotros, siempre que hablamos de realidad objetiva.¹³

Tal afirmación es válida respecto de la naturaleza objetiva, justamente en tanto que objetiva, pero resulta todavía más clara cuando observamos los objetos con predicados «espirituales» (objetos culturales como libros, utensilios y obras humanas de toda índole) que pertenecen al mundo de nuestra experiencia, y que nos remiten, por su origen y su sentido, a sujetos ajenos y a una intencionalidad activamente constituidora. Se trata, por lo tanto, también aquí y otra vez, de una actitud distinta de la que, paralelamente y a un tiempo, nos ofrece el sentido

¹³ No sin razón, Eduardo González Di Pierro considera que para proceder a analizar los contenidos más relevantes del problema de la empatía es necesario remontarse al problema filosófico que se encuentra en su origen: el de la constitución. *Vid., De la persona a la historia: Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein*, prólogo de Angela Ales Bello, México, Dríada; Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005, 211 pp. (Textos de Devenires), p. 31.

empírico del «ahí-para-todos» de los mismos objetos culturales estudiados desde una actitud natural por la historiografía o de la antropología.¹⁴

Es aquí donde se encuentra la diferencia fundamental entre la empatía fenomenológica y las diversas teorías acerca de la experiencia del otro que se han formulado bajo el mismo nombre. La teoría fenomenológica de la empatía es una teoría trascendental que cuestiona la constitución y el sentido trascendentales de los sujetos ajenos, y que como consecuencia, cuestiona un estrato universal de sentido que desde ellos hace posible para mí un mundo objetivo. Por lo tanto, el sentido de los sujetos que discute la fenomenología trascendental no es y no puede ser desde el principio el de otros sujetos objetivos, el de otros existentes en el mundo. Este último sería el caso de la actitud natural de la mundanidad, en la cual sí me encuentro yo a mí y a los otros diferenciados y en la forma del frente a frente, por eso también cuando se piensa que la abstracción que yo hago de los otros tiene un sentido convencional, lo único que se deduce es que, efectivamente, lo que me propongo es quedarme yo «sólo» en el mundo.¹⁵ Pero no es esto lo que ocurre en la actitud trascendental, para la cual, mi *ego* trascendental viene a ser una estructura esencial de la constitución universal, en la que va viviendo como constituidor de un mundo objetivo.

¹⁴ Y lo mismo se podría decir del error en que se incurre cuando se piensa en que sólo por el hecho de pasar del análisis del ego, del *solus ipse*, al análisis de colectividades o de asuntos sociales, es posible hablar ya de problemas de índole historiográfica, como si la diferencia numérica entre unidad y pluralidad marcara la frontera entre el asunto particular y el asunto histórico, *Cfr.* Alfred Schütz, *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, prólogo de Joan-Carles Mèlich para la presente edición, traducción de Eduardo J. Prieto, Barcelona, Paidós, 2000, IX-279 pp. (Paidós básica, 67), p.235-242.

¹⁵ *Meditaciones cartesianas*, p. 153.

Tal y como lo expresó Edith Stein, “en la base de toda controversia sobre la empatía subyace un presupuesto tácito: nos están dados sujetos ajenos y sus vivencias.”¹⁶ El problema consiste en comprender cómo es que se desarrolla dicho proceso de dación, cuáles son sus efectos y cuál su fundamento. Sin embargo, Stein consagró su investigación fenomenológica acerca de la empatía directamente al descubrimiento de lo que podía considerarse como su esencia, en tanto un acto de conciencia purificado después del cumplimiento de la reducción trascendental. Desde luego, ella no siguió el dilatado camino de Husserl a través de la reducción fenomenológica trascendental, aunque sí formuló una de las preguntas más pertinentes acerca de la empatía, la de si es que ella posee la originariedad del vivenciar propio. Como se recordará, el problema análogo que se nos presentó entre el carácter originario y propio del recuerdo y el carácter no originario de la rememoración. En suma, el tema de la empatía es absolutamente pertinente y válido para la historiografía, pero analizada desde la fenomenología trascendental debemos tener claro que la empatía forma parte del camino de nuestro intento por rebasar al sujeto individual y sus capacidades subjetivas, pues lo que se busca alcanzar es la objetividad de las formaciones espirituales que se caracterizan por su idealidad, aunque no sean ellas las únicas.¹⁷

En este sentido el tema de la empatía muy bien podría haber tomado su lugar correspondiente en el capítulo precedente de nuestra investigación, como uno de los aspectos fundamentales de la racionalidad historiográfica que he

¹⁶ *Sobre el problema de la empatía*, prefacio, traducción y notas de José Luis Caballero Bono, Madrid, Trotta, 2004, 141 pp. (Colección estructuras y procesos. Serie filosofía), p. 19.

¹⁷ Cfr. Edmund Husserl, “El origen de la geometría”, *Estudios de filosofía*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva Agüero, número 4 (2000), p. 34-54.

tratado de describir, sin embargo, como se ve, me parece que es preferible entenderla, primero como la cuestión central del tema de la intersubjetividad trascendental que, en lo general, ilustra y realiza la correlación noético-noemática en la constitución del mundo espiritual, y en segundo lugar, la consecuencia que su sola consideración dentro de la fenomenología trascendental hace de ella uno de los caracteres que creo que permiten apuntar hacia la descripción de la fenomenología husserliana como una investigación esencial y primariamente de tipo genético-historiográfica cuando se la desarrolla hasta uno de los puntos últimos donde el propio Husserl llegó con sus investigaciones.¹⁸

¹⁸ Y si como contraparte miramos a lo que correspondería en ello a la ciencia de la historia —como también escribió E. González Di Pierro—, el tema de la empatía sirve para entender “las ciencias del espíritu como objetivación de la dimensión espiritual de la persona”, *op. cit.*, p. 47.

§ 15

El concepto de *Lebenswelt* y su carácter histórico

El yo de la intencionalidad está siempre referido en el *cogito* a su mundo circundante, y en especial a su mundo circundante *real*, como son las cosas y los hombres que experimenta de manera natural. Pero esto, como se ha venido explicando a lo largo de toda la presente investigación, no es una *referencia real*, sino una *referencia intencional* a algo real. En el primer caso tengo un objeto dado de un modo cualquiera, y sólo mediante el giro adecuado de la mirada, que también ya hemos descrito como la reducción fenomenológica trascendental, obtengo la *aparición* de dicho objeto. Puedo pasar entonces al segundo caso, donde el objeto está en referencia *real-causal* a mí, al yo-hombre empírico del mundo. La referencia del tipo *real* queda suprimida cuando el objeto no existe y deja de correr paralela a la referencia intencional que la acompaña, la cual, a partir del momento de la no-existencia permanece aunque modificada.

Este recordatorio de una de las tesis fundamentales de la fenomenología trascendental es necesario porque, en la consideración de las relaciones del sujeto con su mundo circundante que en adelante voy a llevar a cabo, es cierto que tomamos este mundo circundante como el mundo puesto por el sujeto, al cual pueden pertenecer *realidades*, pero no solamente. Si esto es ya algo difícil de entender para los historiadores, o inconfesable debido a la supuesta obligatoriedad de referirse sólo a realidades, así sean de las llamadas “realidades espirituales”, se abre nuevamente un espacio para la polémica —incluso entre los

filósofos estudiosos de la fenomenología— si nos referimos ahora a la afirmación de Husserl acerca de que, también en este caso, el punto de partida es un sujeto único, solipsista.¹

Aunque en *La crisis*, Husserl todavía insiste en que nunca podremos dejar de admirar como ejemplos modélicos de una científicidad rigurosa y fecunda en grado sumo a las ciencias positivas, incluyendo la matemática pura y las ciencias exactas de la naturaleza, hablar de crisis de las ciencias como expresión de la crisis vital radical de la humanidad europea es sólo el primer paso necesario para transformar de un modo esencialmente fundamental el sentido total de la filosofía, tal como se presentaba en todas las formas históricas como el “obviamente” válido. Con la nueva tarea y su fundamento universal y apodíctico se hará patente la posibilidad *práctica* de una nueva filosofía: por la acción. Pero también se mostrará que la entera filosofía del pasado, aunque inconsciente de sí misma, venía internamente orientada hacia este nuevo sentido de filosofía.

Husserl va a tratar de desarrollar cómo es que tendría que haberse reflexionado sobre el hecho de que la ciencia en general es una realización humana, una realización de hombres que se encuentran a sí mismos en el mundo, el mundo de la experiencia general; y sobre el hecho de que la ciencia es un tipo entre otros de realizaciones prácticas, a saber: aquel tipo que está orientado hacia figuras espirituales de una cierta especie denominada teórica. Como toda praxis, también ésta se refiere en su propio sentido, consciente para el mismo que actúa, al mundo de la experiencia previamente dado y, al mismo tiempo se clasifica en él.

¹ *Ideas II*, p. 263.

Para precisar este aspecto teleológico de la filosofía se requerían cuidadosas y exhaustivas *investigaciones retroactivas de tipo histórico y crítico*, para alcanzar antes de toda posible decisión, una autocomprensión radical; una investigación retroactiva de lo que originariamente y en todo tiempo se ha querido como filosofía. Aunque lo verdaderamente decisivo sería esa ponderación *crítica* de aquello que la *última autenticidad originaria* mostrara en cuanto a fijación de objetivos y método, una autenticidad que una vez percibida tendría que *constreñir apodícticamente* la voluntad.

No es sin embargo este ideal científico de Husserl el que nos interesa de momento, sino la posibilidad práctica de esa nueva filosofía y la situación fáctica sobre la cual se va a construir. La investigación acerca del mundo que nos es dado precientíficamente en la experiencia sensible cotidiana de un modo subjetivo-relativo. Esas apariencias o fenómenos que para cada uno de nosotros valen como lo que verdaderamente es.

Según Husserl, Galileo habría consumado el desplazamiento en virtud del cual, el mundo matemáticamente cimentado de las idealidades pasó a ser considerado como el único mundo real, el mundo efectivamente dado como perceptible, el mundo de la experiencia real y posible; en una palabra: nuestro mundo de vida cotidiano. En lugar de una praxis real actuante con las posibilidades empíricas y que se ocupa de cuerpos verdaderos y empíricos, reales o posibles; o teníamos ahora una praxis ideal de un “pensamiento puro” que se mantiene exclusivamente *en el dominio de las formas límite puras*.

En virtud de un método de idealización y construcción históricamente elaborado hace ya mucho tiempo y cuyo uso implica una comunidad intersubjetiva,

dichas formas-límite han pasado a ser adquisiciones disponibles de modo habitual, con las que siempre puede conseguirse algo nuevo: un mundo infinito y, sin embargo, cerrado-en-sí de objetividades ideales como campo de trabajo. Al igual que todos los legados culturales que surgen del rendimiento laboral humano, permanecen objetivamente cognoscibles y disponibles sin que la formación de su sentido tenga que ser una y otra vez explícitamente renovada; son, simplemente, captadas aperceptivamente y resultan operativamente manipulables en virtud de encarnaciones sensibles, como, por ejemplo, mediante el lenguaje y la escritura.

Fue esta la razón por la que todo retorno reflexivo del trabajo técnico sobre su auténtico sentido se detuvo siempre en la naturaleza idealizada, sin que las reflexiones condujeran radicalmente hasta el fin último al que la nueva ciencia natural, desarrollándose a partir de la vida precientífica y de su mundo circundante, debiera haber servido desde el comienzo. Ese fin tenía que radicar en *esta vida* y tenía que venir referido a su mundo de vida. Sólo a *él* podía plantearle el hombre viviente en ese mundo, incluido el investigador de la naturaleza, todas sus cuestiones teóricas y prácticas. Sólo a *él* podía reencontrarle teóricamente en la abierta infinitud de sus horizontes desconocidos. En *él* vivimos nosotros mismos según nuestros modos de ser personales-corporales.

Lo que se puede decir de este mundo efectivamente intuitivo, experimentado y experimentable, en el que transcurre toda nuestra vida, es que permanece invariable tal como es en su propia estructura causal, hagamos lo que hagamos. Las cosas “vistas” son siempre más de lo que nosotros vemos de ellas “real y verdaderamente”. Ver, percibir, es esencialmente un tener-en-persona, un tener-uno-mismo que es, a la vez, un pre-ver, un pre-sumir. El combate que

Husserl pretende ilustrar es el del objetivismo al que opone un trascendentalismo. Lo característico del primero es que se mueve sobre el suelo del mundo previamente dado ya como obvio por la experiencia y se interroga por su “verdad objetiva”, por lo que para él y para todo ser humano racional es incondicionalmente válido por lo que es en-sí el mundo.

Cualquier indagación más allá del así alcanzado ser último, carecería de sentido racional. Para el trascendentalismo en cambio, el sentido de ser del mundo de vida previamente dado *es una configuración subjetiva*, es producto de la vida de la experiencia, de la vida precientífica. En ella se construye el sentido y la validez de ser del mundo, y en cada caso *del* mundo que vale realmente para el que en cada caso lo experimenta. En cuanto al mundo “objetivamente verdadero”, el de la ciencia, *es una creación de más alto grado*, fundada sobre la experiencia y el pensamiento precientíficos, o lo que es igual, sobre sus rendimientos de validez.

Husserl encuentra en Descartes al conocimiento filosófico *absolutamente fundamentado*. Cuando el panorama de sus convicciones anteriores, de las heredadas y de las adquiridas, le muestra que por todas partes se anuncian dudas y posibilidades de duda, le resulta inevitable empezar con una suerte de *epojé escéptica radical* que ponga en duda el universo de todas sus convicciones anteriores y que le veda utilizarlas para obtener un juicio.

Esta *epojé cartesiana* le parece que es de un radicalismo hasta entonces desconocido, porque comprende expresamente no sólo la validez de todas las *ciencias* actuales, sino incluso la validez del mundo *pre- y extracientífico de vida*, es decir, del mundo de la experiencia sensible que viene dado de antemano de

modo apoblemáticamente obvio, y toda la vida mental que se alimenta de ella, tanto la a-científica como, finalmente, también la científica.

Es la primera vez que se pone en cuestión la experiencia en sentido ordinario, la experiencia sensible, y con ella, el *mundo* mismo en cuanto que tiene *sentido y ser para nosotros en virtud de esa experiencia*, el mundo tal como se nos presenta continuamente como dado, sin más, con certeza apoblemática, con ese y aquel contenido de realidades singulares y que tan sólo ocasionalmente y en algunos aspectos particulares se desvaloriza en cuanto dudoso o meramente apariencial.

Es en lo que se sigue de esto donde la epojé es cuestionable. Porque su supuesto radica en decir que aunque suprima todas las tomas de posición respecto del ser o no-ser del mundo, aunque me abstenga de toda validez-de-ser referida al mundo, con ello no queda, sin embargo, negada dentro de esa epojé *toda* validez de ser. Yo, el yo que efectúa la epojé, no estoy incluido en su ámbito objetivo; estoy, por el contrario —cuando la realizo realmente con toda radicalidad y universalidad—, excluido por principio. En cuanto ejecutor de la misma soy necesario. Y precisamente aquí es donde encuentro el suelo apodíctico que busco, el suelo que excluye de modo absoluto cualquier posible duda. Yo, el ejecutor de la epojé, soy lo único absolutamente indudable y todo ante mis ojos se me ha transformado en fenómeno.

Una ingenuidad casi inextirpable, dice Husserl, ha hecho que durante siglos casi nadie haya formulado objeciones al “carácter obvio” de la posibilidad de inferir del Ego y de su vida cogitativa un “afuera”, y que prácticamente nadie se haya planteado realmente la cuestión de si un “afuera” puede tener en absoluto sentido

respecto de esa esfera egológica del ser. Lo que *hace de este Ego una paradoja, el mayor de todos los enigmas*. Pero quizás es mucho, y para una filosofía, todo, lo que depende de este enigma, y tal vez es para nosotros, espíritus más pequeños, la conmoción que el propio Descartes experimentó al descubrir ese Ego.

No obstante, el primer paso de la epojé cartesiana va a ser insuficiente para Husserl porque sólo nos lleva a dispensarnos de todas las ciencias objetivas como suelo de validez, pero en su realización continuamos estando sobre el suelo del mundo. Aunque éste es reducido al mundo de vida válido para nosotros precientíficamente, no utilizamos como premisa ningún saber que provenga de las ciencias y sólo podemos tener en cuenta a las ciencias bajo la forma de hechos históricos, sin una toma de postura acerca de su verdad, lo cual no cambia nada la interesada mirada en derredor hacia el mundo intuitivo precientífico.

Un momento sumamente importante y que sin embargo ha quedado falto de desarrollo es la *intencionalidad* que constituye la esencia de la vida egológica. Otro término para ello es "*cogitatio*", por ejemplo, *tener conciencia de algo* experimentando, sintiendo, queriendo, etc. El problema que el título mismo de intencionalidad acoge plantea, por otra parte, que la supuesta fundamentación de la nueva filosofía universal en su totalidad a partir del Ego debe ser caracterizada como una teoría de cómo el Ego llega, en la intencionalidad de su razón (mediante actos racionales) a producir conocimiento objetivo. Dicho en lenguaje cartesiano: conocimiento que trasciende metafísicamente el Ego.

El concepto de «filosofía trascendental» que Husserl se apropia y emplea, lo describe como aquel que ha sido de uso común desde Kant como rótulo general

de filosofías universales que se orientan en su mismo sentido. De modo que el motivo originario, que a través de Descartes da sentido a todas las filosofías modernas posteriores que Husserl encuentra, es esa fuente que lleva por título «yo mismo», con toda mi vida cognitiva efectiva y posible, con mi vida concreta en general.

Se trata de un concepto máximamente general de lo trascendental que no puede ser demostrado documentalmente ni obtenido mediante la interpretación inmanente de los diferentes sistemas y la comparación entre los mismos. Se trata más bien de un concepto obtenido mediante una profundización en la historicidad unitaria de la entera modernidad filosófica: el concepto de su tarea, sólo así demostrable, que late en ella como la fuerza que impulsa su evolución, una tarea que aspira a pasar de una *dynamis* vaga a genuina *energeia*.

La filosofía kantiana había estado en el camino hacia la meta de alcanzar *una clara comprensión de sí mismo en cuanto subjetividad que opera como fuente originaria*, retrotrayéndose a la *subjetividad cognoscente como sede primordial de todas las formaciones de sentido y de todas las valideces de ser objetivas*, proponiéndose además *comprender el-mundo-que-es* como configuración de sentido y de validez, preparando así el camino para un tipo esencialmente nuevo de cientificidad y de filosofía. (p.104) No es que se pudiera afirmar que la *evidencia del método-científico positivo* era un engaño de resultados sólo aparentes, sino que ella misma era un *problema* descansando sobre una base profundamente oculta y nunca cuestionada.

Con el planteamiento kantiano se presupone ya de antemano como siendo el mundo de vida circundante cotidiano en el que todos nosotros tenemos

existencia de un modo conforme a consciencia en tanto que hechos culturales en este mundo, con sus científicos y sus teorías. Nosotros somos en este mundo objetos entre objetos, por expresarlo desde la perspectiva del mundo de vida; esto es, somos en tanto que siendo aquí y allá, somos en una lisa y llana certeza experiencial, previamente a toda constatación científica.

Pero por otro lado, somos también sujetos para este mundo, somos en tanto que sujetos-Yo que se refieren a él experimentando, pensando, valorando, actuando teleológicamente, sujetos-Yo para los que este mundo circundante sólo tiene el sentido de ser que en cada caso le han dado nuestras experiencias, nuestros pensamientos, nuestras valoraciones, etc., y en los modos de validez que nosotros, en tanto que los sujetos de validez, consumamos actualmente a este respecto, o bien, que poseemos como adquisición habitual, que portamos en nosotros como valideces de ser de este o aquel sentido, valideces que son susceptibles de ser actualizadas, cuando se quiera, dice Husserl, aunque de hecho se encuentran ya de por sí en una transformación multiforme.

Pero este modo de hacerse con el problema reclama aclarar en su muy condicionada legitimidad el discurso sobre el mundo de los sentidos, el mundo de la intuición y de la apariencia sensibles. Para Husserl, en todas las verificaciones de la vida natural de intereses, de aquella que se atiende puramente al mundo de vida, el regreso a la intuición experiencial juega un papel preeminente. Por lo que hace puramente a la percepción se distinguen esencialmente cuerpo y soma, entendiendo que “somáticamente” no quiere decir lo mismo que “corporalmente”, sino que la primera alude a lo cinestésico y la segunda al funcionar yoico propio de ello.

Y el modo como se constituye la conciencia en la que mi soma alcanza la validez de ser de un cuerpo entre otros se explica porque, sea como sea el mundo en tanto que horizonte universal, en tanto que universo unitario de los objetos que son, nosotros, cada Yo, cada hombre y nosotros los unos con los otros en tanto que vivimos los unos con los otros en el mundo, lo hacemos nuestro de esta manera y es válido para nosotros de un modo conforme a conciencia. En tanto que somos aquellos que viven en la conciencia en vela del mundo, somos constantemente activos sobre el suelo de la posesión pasiva del mundo. Afectados por los objetos dados previamente en el campo de la conciencia, estamos vueltos hacia estos o hacia aquellos según nuestros intereses, estamos ocupados con ellos de diferentes maneras; son objetos temáticos en nuestros actos. Aunque también los mismos actos son atemáticos en esta ocupación con los objetos.

De modo que siempre existe un ámbito global de afección y los objetos afectantes en su marco son tan pronto temáticos como atemáticos, pero entre ellos estamos nosotros mismos, siempre funcionando como sujetos-acto, y sólo ocasionalmente funcionando temática y objetualmente en tanto que objetos de la ocupación con nosotros mismos. Y es pues evidente que lo anterior no sólo rige para el Yo en cada caso individual, sino que en el vivir los unos con los otros tenemos previamente dado el mundo en intercomunicación mutua de los unos con los otros, y lo tenemos dado en tanto que es y es válido para nosotros. Pertenece a él en la intercomunicación mutua de los unos con los otros y en tanto que dado con anterioridad en este sentido de ser.

Si volvemos ahora a la explicación de la ciencia como una realización espiritual humana que presupone tomar como punto de partida el mundo de vida circundante intuitivo, dado previamente como siendo para todos en común, vale la pena preguntar si el modo de ser propio de este mundo es el de la historicidad. ¿Es el modo histórico el modo fundamental de la existencia humana? ¿Es ésta su actitud esencialmente originaria? ¿Si aceptáramos que el mundo histórico es el mundo originariamente dado?, también habríamos de decir que no es preciso hablar de lo historiográfico para referirse a lo histórico.

Aunque de momento no sea posible responder de manera categórica estas preguntas, baste con decir ahora que, según Husserl, los historiadores no son sino los encargados de reconstruir los cambiantes mundos de vida circundantes de los pueblos y épocas que en cada caso centran su atención. En estos casos, como ocurría con la «epojé cartesiana», el mundo previamente dado permanece en la validez a ras de suelo, y no es conducido al *universum* de lo puramente subjetivo en tanto que un contexto universal propio, que es en lo que radica su proyecto. Esto quiere decir que a los historiadores les compete tan sólo la ocupación temática objetiva de las relatividades del mundo intuitivo precientífico.

Puede adelantarse que además los sujetos trascendentales, los sujetos que actúan para la constitución del mundo, la epojé los convierte en fenómenos. El filósofo no mantiene en vigor ingenuo-linealmente como *hombres* ni a sí mismo ni a los otros, sino tan sólo y precisamente como “fenómenos”, como polos de las interpelaciones trascendentales. En concreto, dice Husserl, todo Yo no es meramente polo-Yo, sino Yo en todas sus realizaciones y adquisiciones de realizaciones, incluido el mundo que rige como siendo y siendo-así. Pero en la

epojé y en la pura mirada hacia el polo-Yo actuante y, desde aquí, hacia el todo concreto de la vida y de sus figuras intencionales intermedias y finales, no se muestra *eo ipso* nada humano, no se muestra el alma y la vida anímica, tampoco hombres psico-físicos reales; todo ello pertenece al fenómeno, al mundo en tanto que polo constituido.

La mayor dignidad de las evidencias originarias del mundo de vida para la fundamentación del conocimiento, en comparación con las evidencias lógico-objetivas, Husserl la explica porque lo dado evidentemente es, según el caso, lo experimentado con presencia inmediata en la percepción como «ello mismo», o bien lo recordado en el recuerdo como ello mismo. Toda acreditación imaginable reconduce a estos *modi* de la evidencia, puesto que lo «ello mismo» reside en estas mismas intuiciones como lo realmente experimentable y acreditable intersubjetivamente, y no es ninguna substrucción mental, mientras que una substrucción tal, en la medida en que pretende en general la verdad, sólo puede poseer una verdad real precisamente por medio de la retrorreferencia sobre tales evidencias.

La fundamental escisión entre el a priori lógico-objetivo y el a priori mundano-vital, no tiene otro fin que poder poner en marcha una reflexión radical sobre la gran tarea de una teoría esencial pura acerca del mundo de vida. Aunque si nos detuviéramos en aquello que en la vida determina para nosotros el sentido del discurso acerca del mundo como totalidad de las cosas distribuidas en la forma mundana «espacio-temporalidad», habría aquí la tarea de una ontología mundano-vital, entendida como una teoría esencial concreta universal de los *onta* espacio-temporales, para Husserl es suficiente con mencionarla.

La pregunta es ¿cómo puede el estar dado previamente del mundo de vida convertirse en tema propio y universal? Y la respuesta es que «sólo por medio de una *modificación total* de la actitud natural, una modificación en la que ya no vivamos, como hasta ahora, como hombres de existencia natural en la constante realización de la validez del mundo previamente dado, sino en la que, más bien, nos abstengamos constantemente de esta realización. Sólo de este modo podremos alcanzar el transformado y novedoso tema “dación previa del mundo en tanto que tal”.» Y sólo así podremos estudiar qué es el mundo en tanto que validez a ras de suelo de la vida natural, en todos sus proyectos y modos de conducta, y correlativamente, podremos estudiar qué son *en última instancia* la vida natural y su subjetividad que funciona ahí en tanto subjetividad productora de validez. Se requiere una reorientación total, una *epojé universal completamente única*.

Esto implica tener una actitud *por encima* de la vida universal de conciencia (la subjetiva particular y la intersubjetiva) en la que el mundo está “ahí” para aquellos que viven-allí ingenuamente como mundo existente que está a la mano de manera incuestionable, como universo de las existencias que están a la mano, como el campo de todos los intereses vitales adquiridos e instituidos de nuevo. Todos ellos son puestos de antemano fuera de acción por la *epojé* y, en esta medida, queda fuera de acción toda la vida-allí natural, que está dirigida hacia las realidades “del” mundo.

Husserl afirma que el mundo de vida existía para la humanidad ya antes de la ciencia, al igual que también prosigue su forma de ser en la época de la ciencia. Aunque la verdadera cuestión es si efectivamente el problema del modo de ser del mundo de vida puede exponerse en y para sí; si cabe la posibilidad de instalarse

por completo en el suelo de este mundo lisa y llanamente intuitivo, dejando fuera de juego todas las opiniones y conocimientos objetivo-científicos. Pero es que esto no ha de tomarse como una «concepción» o una interpretación que se adjudique al mundo. Toda concepción de y toda opinión sobre el mundo tiene su suelo en el mundo dado previamente. Precisamente de este suelo es del que pretende separarse Husserl por medio de la epojé, colocándose por encima del mundo, el cual se ha convertido para mí, en un sentido sumamente peculiar, en fenómeno.

Es necesario insistir en que la vida objetiva y natural en el mundo es sólo una manera peculiar de la vida que constantemente constituye el mundo, de la vida trascendental. No es que detrás de una verdad objetiva haya una verdad subjetiva. La subjetividad trascendental «viviendo-allí» de este modo ni se ha hecho consciente ni nunca puede percatarse de los horizontes constituyentes. La verdad objetiva pertenece exclusivamente a la actitud de la vida humano-natural en el mundo. Brota originariamente a partir de la necesidad de la praxis humana, como intención de asegurar lo dado lisa y llanamente como siendo frente a las posibles modalizaciones de la certeza. En la reorientación de la epojé nada de todos los intereses y fines de la vida en el mundo se pierde, al igual que tampoco se pierde nada de los fines cognoscitivos. Sólo que para todo ello se muestran sus esenciales correlatos subjetivos, por lo cual se expone el pleno y verdadero sentido de ser del ser objetivo y, de este modo, de toda verdad objetiva.

§ 16

El análisis intencional de la rememoración

La modificación de conciencia que transforma un ahora originario en un ahora *reproducido* es algo enteramente distinto de la modificación que transforma el ahora, sea el ahora originario, sea el reproducido, en *pasado*.¹

Al comenzar el capítulo anterior, relativo al análisis de la conciencia interna del tiempo, tomé como punto de partida las investigaciones de san Agustín contenidas en sus *Confesiones* bajo la afirmación —que espero haber podido demostrar— de que ellas hacían posible una mejor y más fácil comprensión de los análisis de Husserl, sobre todo para quienes nos iniciamos en este tema sobre una base historiográfica y no filosófica. Ahora, aunque no creo poder decir lo mismo respecto del tratado de Aristóteles con el cual voy a comenzar, sí puedo advertir la legitimidad de esta referencia diciendo que describiré en este capítulo un triángulo explicativo que, a partir de la “fenomenología de la memoria” de Paul Ricoeur, me condujo a la “teoría de la reminiscencia” de Aristóteles y sólo después al “análisis intencional de la rememoración” de Edmund Husserl.

¹ Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción, introducción y notas de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002, 173 pp. (Colección estructuras y procesos; serie filosofía), p. 68.

Naturalmente que una posible objeción de por qué no comenzar con una consideración puntual de la primera parte de *La memoria, la historia, el olvido* de Paul Ricoeur², y más todavía, de por qué no terminar también con ella —si efectivamente hablo de un triángulo que habría de volver a su punto de partida— es inevitable, sobre todo porque Ricoeur abordó el tema de la memoria desde la fenomenología y desde la filosofía de la historiografía de un modo explícito. En primer lugar debo recordar que mi investigación pretende seguir sobre todo los pasos de la fenomenología trascendental de Husserl, y no por simple elección personal, sino por los motivos que he explicado en la introducción. En segundo lugar, aunque es algo que ahora sólo pongo a discusión y espero justificar, voy a comenzar enunciando las objeciones que Paul Ricoeur presenta en su análisis a la filosofía de Husserl y que, si al final consigo despejar, explicarán por qué no he podido seguir su trabajo de un modo preponderante.

1) Ricoeur sostiene que, desde el principio, hay un obstáculo importante que se levanta “en el camino de la transición de la conciencia íntima del tiempo al tiempo histórico. La conciencia íntima del tiempo se cierra, desde el inicio, sobre sí misma.”³ 2) La primacía otorgada por Husserl a la autoconstitución del flujo temporal impide ver los obstáculos que este extremo subjetivismo opone a la idea de la constitución simultánea de la memoria, tanto de la individual como

² Traducción de Agustín Neira, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 673 pp. (Sección de obras de filosofía).

³ *Ibid.*, p. 145.

de la colectiva.⁴ Es decir que al enfoque egológico parece faltarle el reconocimiento de una ausencia primordial implicada ya siempre en la conciencia de sí sólo. 3) De aquí se plantea la cuestión de si el reconocimiento de tal ausencia no afecta a la empresa fenomenológica entera, incluyendo a la fenomenología de la conciencia interna del tiempo y la ausencia del otro en la posición del *ego*. 4) La primacía sin reserva de la problemática de la retención que, mediante la acción de la metacategoría de la modificación, absorbe al recuerdo secundario (rememoración) en el recuerdo primario, impide también la empresa de reducción de alteridad, pues sólo el triunfo de una metafísica de la presencia salvaría la diferencia en la identidad que se apoya en la estructura objetal del recuerdo. 5) Y finalmente, siendo la problemática que Ricoeur reconoce como propia⁵, la de la relación entre memoria individual y memoria colectiva, “se plantea la cuestión de saber si la extensión del idealismo trascendental a la intersubjetividad permite abrir el camino a la fenomenología de la memoria común.” La respuesta es que, gracias a una “traslación analógica”, se puede extender a los productos de la objetivación de los intercambios intersubjetivos el mismo carácter que Husserl atribuye a cualquier *alter ego* respecto del *ego* propio.

Yo creo que el problema —más allá de la interpretación de este carácter analógico que al final también Ricoeur evita— consiste en afirmar con el filósofo francés, que “la historia no puede pretender apoyar, corregir, criticar,

⁴ *Ibid.*, p. 149.

⁵ *Ibid.*, p. 153.

incluso incluir la memoria más que bajo la forma de la memoria colectiva”, porque ésta constituye el confidente apropiado de la historia.⁶ En realidad toda la discusión de Ricoeur gira en torno de una cuestión fundamental: la del solipsismo que en más de una ocasión se ha atribuido a la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl. Sin embargo, y esto es algo que un número de estudiosos cada vez mayor ha permitido reconocer, ese principio no es ni con mucho el que mejor caracteriza a la fenomenología trascendental.

Una vez expuestas estas consideraciones⁷, voy a dar paso ahora sí a la teoría de la reminiscencia de Aristóteles que, como dije, me parece muy a propósito como punto de partida para comprender de un modo adecuado el desarrollo y la importancia de las consecuencias a que habrá de conducirnos el análisis intencional de la rememoración. Además —lo adelanto también desde ahora—, creo que en el escrito del filósofo griego se puede encontrar uno de

⁶ *Ibid.*, p. 157.

⁷ Insisto en que los puntos de discusión señalados por Ricoeur en su investigación no son de ningún modo secundarios, creo que es posible tomarlos como referente de lo que un historiador, interesado en las cuestiones filosóficas que afectan a su disciplina, podría asumir como argumentos en contra de una historiografía fenomenológica desarrollada a partir de la filosofía de Edmund Husserl, pero eso es algo de lo cual yo sólo puedo advertir aquí porque requerirían de un estudio detenido. Por ejemplo, según María Dolores Illescas, *La vida en la forma del tiempo: una aproximación a la fenomenología del tiempo desde el proyecto filosófico de Edmund Husserl*, Tesis de doctorado en filosofía, México, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, 2005, IV-305 pp, parte de las objeciones de Ricoeur podrían ser disueltas desde la propia obra de Husserl, y yo coincido con ella. Esta tesis pronto será publicada dentro de la serie fenomenología de la editorial Jitanjáfora de Michoacán.

los puentes que comunican el análisis de la conciencia interna del tiempo con el carácter constituyente de la rememoración y con la historiografía.⁸

*De la memoria y de la reminiscencia*⁹ es un texto que, al formar parte de los *Tratados breve sobre la naturaleza (Parva naturalia)*, conserva la relación con los tratados mayores que hacen mención de ellos en más de una ocasión. Los tratados menores son como los complementos en los cuales Aristóteles expuso algunas cuestiones relativas a lo que hoy describiríamos como psicología y biología humana y animal, las cuales coincidirían en tratar de ciertas funciones comunes al alma y al cuerpo. Por eso el tratado sobre la memoria y la reminiscencia aparece entre otros relativos a los órganos de los sentidos, el sueño y la vigilia, los sueños, la adivinación y la vejez.

El primer punto que quiero tomar en consideración es la definición de la memoria por su objeto, descrita como una afección que “se aplica al pasado”, y que por lo tanto “no es ni la sensación ni la concepción del espíritu [la

⁸ Estoy convencido de que a partir de de las obras de Heidegger, Gadamer, Ricoeur y la hermenéutica filosófica se ha matizado, si no es que hasta desechado la interpretación que colocaba a Aristóteles como uno de los filósofos más críticos del conocimiento historiográfico. En el caso de Martin Heidegger pueden verse como un ejemplo claro sus *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, edición y traducción de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002, 117 pp. (Colección estructuras y procesos; serie filosofía). De Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, traducción e introducción de Agustín Domingo Moratalla, Madrid, Técnos, 1993, 116 pp. (Colección filosofía y ensayo). Y de Paul Ricoeur el ya citado *La memoria, la historia, el olvido*.

⁹ Aristóteles, *Parva Naturalia*, traducción, introducción y notas de Jorge A. Serrano, Madrid, Alianza, 1993, 179 pp. (El libro de bolsillo, 1617; Sección Clásicos).

percepción], sino que es la posesión o la modificación de una de las dos, cuando transcurre el tiempo”. En cierto modo coincide así con lo que encontramos en San Agustín y en Husserl en el capítulo anterior, al afirmar también que la sensación se refiere al presente, la esperanza al porvenir y la memoria al pasado. Pero lo que Aristóteles quiere destacar aquí es que todo recuerdo se acompaña de la noción de tiempo, e incluso pensar no es posible sin la noción de continuo, ni sin la noción de tiempo.

Ahora bien, Aristóteles relaciona luego la parte del alma a que pertenece la memoria con la parte que tiene que ver con la imaginación, y pregunta cómo es que, a veces, entre la modificación del espíritu que tenemos presente y el objeto que nos está ausente, uno recuerda lo que está presente. Lo que yo quiero destacar aquí es tanto la distinción que aparece aquí como su respectiva incógnita, a saber: ¿Cómo es que si el que hace acto de memoria sólo puede contemplar y percibir la impresión que ha dejado en él un objeto ya ausente, al mismo tiempo recuerda a ese objeto ausente que por lo tanto ya no puede percibir? Y una pregunta aún anterior: ¿recordamos la impresión o el objeto que la ha producido? La tentación de formular tal incógnita desde la fenomenología es grande, porque también podríamos pensar si no ocurrirá que, en efecto, lo que recordamos es el recuerdo de un objeto percibido.

La respuesta de Aristóteles a lo anterior consiste en afirmar que la naturaleza de la memoria y del recuerdo “es la posesión de la imagen como copia del objeto del cual ella es imagen”, es decir la identidad entre el recuerdo y lo recordado que se desprende de la afirmación de la existencia de ambos merced al tema de la impresión y la huella. Es de aquí, por cierto, de donde

Paul Ricoeur parte para destacar la contribución de todo el tratado *De la memoria y de la reminiscencia* a la “fenomenología de la memoria”, primero por haber “hecho más penetrante la fuerza del enigma al hacer de la referencia al tiempo la nota distintiva del recuerdo en el campo de la imaginación”, pero sobre todo porque “su mayor aportación consiste en la distinción entre *mnēme* y *anamnēsis*”, misma que luego se expresará con los términos de la evocación simple y el esfuerzo de la rememoración.¹⁰

Pero pasando a la segunda parte del tratado *De la memoria y de la reminiscencia*, cuyo tema es el de la reminiscencia o rememoración, quisiera destacar algo que en principio parece una obviedad a menos que se le conceda el sentido fenomenológico que creo que sin duda tiene. Dice ahí Aristóteles: “en las reminiscencias se podrá ir, de alguna manera, de sí mismo a las consecuencias que vienen después del principio [...] Hacer acto de reminiscencia es, en efecto, poseer en sí en potencia la facultad motriz, y de tal manera que uno se mueva a sí mismo y en virtud de los movimientos que uno tiene como se ha dicho.”¹¹

La fenomenología de la memoria que Paul Ricoeur propone se estructura en torno a dos preguntas: ¿de qué hay recuerdo? y ¿de quién es la memoria?. Se trata de un camino, dice él, que va del ¿qué? al ¿quién? pero pasando por el ¿cómo?, es decir, del recuerdo a la memoria reflexiva, pasando por la reminiscencia. Y es que según nos dice, es preferible dejar en suspenso

¹⁰ Paul Ricoeur, *op cit.*, p. 38.

¹¹ Aristóteles, *op cit.*, p. 75.

la atribución a alguien del acto de acordarse para no caer en una inútil aporía. Además, “en buena doctrina fenomenológica, la cuestión egológica — cualquiera que sea el significado de *ego*— debe venir después de la cuestión intencional, la cual es imperativamente la de la correlación entre acto (“nóesis”) y correlato buscado (“noeme”).”¹²

Para Aristóteles en cambio, como se ve, en la cuestión de la identidad del sujeto de la reminiscencia no cabe ninguna duda, el punto de partida es uno mismo. De ahí proviene el objetivo total de toda la segunda parte de su tratado, de la caracterización de la reminiscencia como lo propio del hombre, pues la reminiscencia es la memoria consciente de sí misma producto de una búsqueda, y ésta búsqueda es natural sólo para aquellos seres que poseen la facultad de querer, pues la voluntad es una especie de razonamiento¹³. Esto es algo que habremos de recordar más adelante cuando lleguemos al punto de lo que Husserl llama la “libertad de la reproducción”.

Pero termino aquí con Aristóteles y retomo las *lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de Husserl, después de haber destacado gracias a él fundamentalmente tres cosas: 1) la distinción que por el lado objetivo se debe hacer entre el acto de recordar, el recuerdo y el objeto del recuerdo que por lo tanto es en cuanto recordado; 2) el estado de alerta en el cual debemos mantenernos para no sobrevalorar al sujeto de la rememoración ni temer la aparición aquí del *ego* trascendental si de él se trata;

¹² Paul Ricoeur, *op cit.*, p. 19.

¹³ Aristóteles, *op cit.*, p. 78-79.

y 3) destacar el carácter consciente y racional de la rememoración que se describe así como un acto de búsqueda voluntaria pero libre.

Así mismo, las consideraciones de Paul Ricoeur nos permiten volver a encontrar las dos posibles direcciones del análisis fenomenológico de Husserl que pone de relieve la correlación noético-noemática. Por un lado está la pregunta por el modo como se constituyen los objetos temporales, sean estos inmanentes o trascendentes, pero por otro está la cuestión de cómo se constituye el tiempo mismo, “la duración y sucesión de los objetos”. Es bastante claro que la percepción de un objeto temporal tiene ella misma temporalidad, que no sólo podemos percibir duración, sino que además nuestro acto perceptivo tiene una duración.

Decimos entonces que un objeto temporal-inmanente aparece, pero luego debemos describir la propia duración que aparece, es decir, el modo siempre distinto como aparece tal objeto, las diferencias en el modo de aparecer el objeto inmanente. Es este el que podemos identificar como tercer paso del análisis, el de la investigación que trata de la descripción del fenómeno de la conciencia constituyente de tiempo. Nos las vemos ahora con la conciencia en que se constituyen los objetos temporales con sus determinaciones igualmente temporales, por lo que ya no sólo tenemos el objeto duradero inmanente, sino también el objeto en el cómo de su aparecer.

Esto es lo que ya antes se ha descrito como doble intencionalidad: por un lado aquella que parte del aparecer por medio del cual la conciencia se dirige a lo que aparece como su objeto, y por otro, aquella que parte de la dirección de la conciencia a lo que aparece en el cómo de su aparecer, o bien,

a lo que aparece sin más. Uno es el lado de la subjetividad y otro el de la objetividad, pero manteniéndonos siempre en la esfera de lo inmanente. Por ejemplo, no es simplemente que yo pueda recordar un suceso como la orden de expulsión de los jesuitas de América en 1767, donde tendría la posibilidad de estudiar la intencionalidad del recordar en tal acto recordatorio, pero también la intencionalidad que, como recordado, se encierra en el suceso realmente ocurrido de la expulsión de los jesuitas.

Si se recuerda lo dicho en el capítulo anterior acerca de la retención o recuerdo primario, y de cómo éste es todavía una percepción porque contiene como parte ingrediente la conciencia misma de pasado. Dijimos también que, así como en la percepción intuyo el ser ahora y en la percepción que se extiende el ser que dura, en el recuerdo primario intuyo lo pasado, por eso dice Husserl que lo pasado se da en el recuerdo primario, y la donación del pasado es recuerdo. La recordación en cambio, será entendida en principio como la reproducción de objetos temporales, en la cual, ya se trate del presente o del pasado, ellos son presente o pasado recordados, evocados o representados. En la recordación no hay un pasado que sea presente de forma efectiva, que sea percibido, dado e intuido primariamente.¹⁴

Sin embargo, vista la recordación también en su peculiaridad es innegable que ella misma es presente, también ella a su vez es primero recordación constituida en forma originaria y después recordación que acaba de haber sido. De modo que la recordación sí lleva en ello una

¹⁴ Edmund Husserl, *Lecciones*, p. 58.

ventaja sobre el recuerdo como mera retención, pues mientras ésta se limita a sostener en la conciencia lo producido tan sólo imprimiéndole el carácter de lo “recién sido” o de lo que “acaba de pasar”, la rememoración se constituye precisamente sobre ese continuo de protodatos y de retenciones, y de consuno con ellos, re-constituye una objetividad duradera que puede ser tanto inmanente como trascendente según la dirección de la intención. Es esto en verdad lo que importa de la rememoración a la historiografía, que también aquí podría encontrar claridad en sus objetos de conocimiento.

Ahora bien, la rememoración puede llevarse a cabo de distintas formas, pero ya sea que la llevemos a cabo en un simple asir un recuerdo o bien que el recuerdo repita lo recordado en su continuo de evocaciones, toda ella es una modificación en la evocación del proceso perceptivo en todas sus fases y niveles, incluyendo, como ya se dijo, hasta a las propias retenciones, por eso es que la rememoración posee “el índice de la modificación reproductiva”.¹⁵ Pero en esta característica no sólo se encuentra otro de los modos como se relacionan el recuerdo y la rememoración, sino que además damos con el punto en el cual lo dado como recién sido se muestra idéntico a lo rememorado. Es esto lo que ocurre cuando la rememoración se lleva a cabo retroenfocando —captando retrospectivamente las objetividades que se constituyen de modo originario— a lo dado retencionalmente o a la retención misma entera.

¹⁵ Acerca de la modificación puede verse el capítulo cuatro de la sección tercera en Edmund Husserl, *Ideas I*, así como lo dicho por nosotros en el capítulo siete de esta segunda parte.

Lo anterior nos recuerda sin duda a Aristóteles cuando dice que, incluso pensar, no es posible sin la noción de continuo ni sin la noción de tiempo. Y es que sólo podemos decir con Husserl que el retroenfocar lo dado retencionalmente encuentra su cumplimiento en la auténtica evocación o representación que vuelve sobre sus pasos, si nos detenemos a observar que, así como las objetividades del pensamiento se constituyen en sucesión, también podemos volver sobre las objetividades temporales en su darse originario porque ellas han llegado a ser por pasos sucesivos. Volver la atención o reflexionar sobre uno de los fragmentos de la unidad de la retención no implica producirlo de nuevo, pero sí captarlo como objeto.

Según lo anterior, podemos decir que no sólo la rememoración puede ser ella misma originaria, sino que además, si se lleva a cabo captando en una retrospectiva las objetividades temporales, “como si fueran objetos que están listos en un punto temporal”, entonces ella nos remite a un darse originario¹⁶. Pero lo segundo sólo puede ser correlato de lo primero, porque todo acto constituyente de tiempo que tenga la pretensión de dar al objeto temporal mismo debe contener en sí las aprehensiones, sean “de ahora” o “de pasado”, en el modo de la aprehensión originariamente constituyente.¹⁷

Es en este sentido que la percepción viene a ser la fase de la conciencia que constituye el puro ahora, mientras que el recuerdo sería la fase que constituye la continuidad, pero se trata siempre de un sentido ideal, porque si a

¹⁶ Edmund Husserl, *Lecciones*, p. 59.

¹⁷ *Ibid.*, p. 61.

la distinción entre la percepción (como autodonación del presente) y el recuerdo primario (que da lo que acaba de pasar) se añade la todavía más radical distinción entre percepción y reproducción, nos damos cuenta de que, si en la rememoración es *como* tener la misma conciencia de los actos de ahora y de pasado que gestan tiempo y *como* si fuera la misma conciencia, pero modificada, entonces es claro que en la historiografía fenomenológica fijamos la mirada en el significado constitutivo del recuerdo primario y de la rememoración que considera no la donación de objetividades duraderas, sino la donación de la duración y la sucesión mismas. Es decir, no los objetos temporales, sino los actos constituyentes de la conciencia de tiempo.

Por ejemplo, leo el primer capítulo de la biografía que Johan Huizinga escribió acerca de Erasmo de Rotterdam, hago una pausa para tomar algunas notas y a continuación leo el segundo capítulo. Más tarde evoco esta secuencia en su simplicidad (lectura-escritura-lectura), pero en seguida atiendo a que la sucesión se me dio primero como apercepción y sólo un momento antes lo que he hecho es recordarla; pero todavía más, atiendo ahora a que he llevado a cabo ese acto de atender, y con eso incluyo un tercer miembro en una serie que, al menos por ahora, parece que puedo repetirme al infinito. Desde luego cabría aquí la pregunta de ¿cómo se relaciona esto con el trabajo del historiador? La respuesta es sencilla pero la relación a la que nos remite no lo es tanto: aunque no lo podemos desarrollar como sería deseable, se trata, nada menos, que del modo como se produce la síntesis “pre-predicativa” como presupuesto de la intuición de igualdad y de la intuición de diferencia, del modo

como yo, si fuera historiador, encontraría una evidencia originaria de como estoy conociendo.

Es este el motivo por el cual me parece que Paul Ricoeur se equivoca al formular una “fenomenología de la memoria” separada por completo de la “epistemología de la historia”, porque si para la historiografía sólo consideramos la donación de objetividades duraderas en el significado constitutivo del recuerdo primario y de la rememoración, es explicable encontrarnos con más de un obstáculo para transitar de la conciencia íntima del tiempo al tiempo histórico. Pero es que no hay tiempo histórico, sino tiempo objetivo que se constituye en la conciencia íntima del tiempo, y tiempo objetivo no es mismo que tiempo histórico. Visto desde la fenomenología, lo que hay es tiempo constituido historiográficamente, y puesto que el tiempo es “la forma de ser”, sólo así es como podemos abordar a la historiografía en su forma de ontología regional correspondiente, que será el propósito de la tercera y última parte de esta tesis.¹⁸

Si desde una historiografía fenomenológica consideramos también que la conciencia de sucesión es una conciencia “originariamente dadora”, y que es “percepción de esa secuencia”, no sólo encontramos que la sucesión global de vivencias está dada originariamente como presencia en la rememoración, sino que además el hecho de que todo recuerdo sea reiterable en grados superiores de recuerdo posibles, implica una esfera del “yo puedo”; donde el

¹⁸ Cfr. Edmund Husserl, *Las conferencias de París*, p. 50.

ascenso a un grado superior es un acto de libertad, por eso “la evocación, la re-presentación de una vivencia cae *a priori* en el dominio de mi libertad.”¹⁹

El “yo” tal vez no está aquí suficientemente justificado, pero el problema no es si en ese caso sólo podemos hablar de “memoria individual” y de cómo relacionarla con una “memoria colectiva”, sino de que el yo es la única base segura para que los contenidos del recuerdo y de la rememoración puedan ser conocidos como verdaderos, porque se trata del yo trascendental y no del yo meramente fáctico. De manera que tampoco estaría hablándose aquí de una memoria individual opuesta a una memoria colectiva o social, ambas, para el caso, igualmente pertenecientes al mundo objetivo.

Tocamos aquí otra vez el tema de la verdad que en la fenomenología se traduce en la pregunta por la evidencia de la reproducción. Si sólo lo que tengo retencionalmente consciente es absolutamente cierto ¿cómo es posible conservar esta evidencia de la conciencia del tiempo en la reproducción? Según lo que llevamos dicho hasta aquí, es claro que para Husserl sí “puedo con seguridad ir más allá del dominio originario de la evidencia”²⁰, de modo que la posibilidad de evidencia de la reproducción radica en la síntesis o recubrimiento (*Deckung*) del curso reproductivo mediante un curso retencional. Es decir, reteniendo adecuadamente en la conciencia la sucesión que ha tenido lugar mientras “aún está viva”, la rememoración, que ahora más que nunca representación reproductiva de la sucesión, encuentra incluso su

¹⁹ Edmund Husserl, *Lecciones*, p. 64 y 65.

²⁰ *Ibid.*, p. 71.

cumplimiento en la sucesión previa que aún está viva. Es claro, por otro lado, que la rememoración de ningún modo se ve reducida a la percepción o al recuerdo primario, pues una vez superados los naturales errores de la reproducción, o también de la percepción, la clave se encuentra en la síntesis.

Para terminar, quiero referirme ya solamente al carácter posicional de la rememoración, en virtud de cual, ella le presta una localización respecto del ahora actual y respecto del campo originario de tiempo al que la propia rememoración pertenece. Esto tiene que ver con el hecho de que todo recuerdo contiene en sí mismo intenciones de expectativa cuyo cumplimiento conduce al presente.

Sin embargo, se trata de un hecho que sólo podemos reconocer cuando nos damos cuenta que en la reflexión fenomenológica siempre nos vemos retrotraídos de todo lo que aparece en su sentido más amplio (de lo representado, lo pensado, lo juzgado, etc.) hacia un flujo de fases constituyentes que experimentan una objetivación inmanente como unidades de la conciencia interna. Por eso podemos hablar de la constitución de distintas unidades de conciencia del pasado, a pesar de que la unidad de lo recordado sea una unidad intencional que es consciente en un todo constituyente compuesto por todo el conjunto del flujo de vivencias.

§ 17

La conciencia de la historicidad o la historicidad de la conciencia

De acuerdo con Paul Ricoeur¹, *Geschichtlichkeit* —que viene de *Geschichte* (historia como *res gestae*) por el adjetivo *geschichtlich* (histórico), y según un modo de derivación terminológica que fue frecuente en la lengua alemana— es una creación del siglo XIX. Y parece haber sido G. W. F. Hegel el primero en concederle un sentido filosófico al sustantivo; para referirse a la historia del espíritu en dos momentos tan significativos como lo fueron la Grecia clásica y el cristianismo. En el caso de los griegos, entre quienes la historicidad habría venido a ser simiente de la libertad pensante, asoma ya la idea de que la historicidad responde al supuesto teleológico según el cual el asunto espiritual sólo puede ser pensado desde dentro, en la individualidad. Pero con el cristianismo este sentido de la historicidad se haría todavía más claro, ella sería la forma determinada bajo la cual se presenta la idea verdadera del espíritu.

Y según Karl Löwith², los efectos de la filosofía hegeliana del espíritu fueron extraordinarios durante los siglos XIX y XX, pero con un signo positivo. Es cierto que a partir de entonces la unión de filosofía e historiografía se considera

¹ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, traducción de Agustín Neira, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, 673 pp. (Sección de obras de filosofía), p. 477. Ricoeur cita dos de las obras ya clásicas que conocemos sobre el tema: L. Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Gotinge, Vandenhoeck und Ruprecht, 1964, y Gerhard Bauer, *“Geschichtlichkeit”. Wege und Irrwege eines Begriffs*, Walter de Gruyter, 1963.

² *El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo XX*, traducción de Adan Kovacsics, Barcelona, Herder, 1998, 404 pp. (Biblioteca de filosofía), p. 387.

algo obvio, pero también pareció ser la demostración de la inutilidad del intento de acceder alguna vez al conocimiento filosófico riguroso. Fue de ahí de donde surgió el equívoco de que la filosofía no era capaz de responder a ningún cuestionamiento sin que la perspectiva histórica determinara su carácter de ser mera opinión; todas las filosofías no eran sino puntos de vista e interpretaciones con igual derecho. De no ser porque en el transcurso del tiempo, el espíritu del universo se acercaba cada vez más a sí mismo en el espíritu finito del ser humano que lo percibe, con lo que la historia de la filosofía venía a ser el desarrollo de la propia verdad en el campo de su manifestación histórica, la razón en la historia habría sido imposible, y las defectuosas interpretaciones de los sucesores de Hegel habrían conseguido rebajar el saber filosófico de lo verdadero a mera comprensión cambiante de época en época.

No obstante, como también lo observa Ricoeur, después de que David F. Strauss (1808-1874) abrió el debate en torno al carácter legendario de los relatos evangélicos con su *Vida de Jesús* (1835), los exegetas comenzaron a emplear el concepto de la historicidad en un sentido hoy todavía en uso, el que designa la factualidad de un acontecimiento referido, en particular el que afirma la historicidad de Jesús. En este caso la aplicación del concepto no tiene un carácter filosófico, pero sí revela en cambio la problemática historiográfica que le es correlativa cuando se aprecia la posibilidad de oponer un Cristo histórico (*geschichtlich*) a un Jesús historiográfico (*historisch*).

El camino filosófico en el desarrollo conceptual de la historicidad lo continuaron Wilhelm Dilthey (1833-1911) y el conde Paul Yorck von Wartenburg

(1835-1897) en la correspondencia que sostuvieron entre 1877 y 1897.³ Para ambos, y aquí sigo todavía el argumento de Ricoeur, la historicidad (*Geschichtlichkeit*) habría sido la única categoría capaz de cohesionar el sentido de la vida y de describir la tarea fundamental de las ciencias humanas, pero también el concepto con el cual Yorck habría tratado de mostrar la diferencia entre lo óntico y lo histórico, sosteniendo que sólo el carácter ontológico del hombre mismo es el que regula la metodología de las ciencias humanas.⁴

Lo interesante es que, contra lo que generalmente se afirma, en la obra de Dilthey yo no he encontrado el concepto de historicidad (*Geschichtlichkeit*), sino el de historiabilidad (*Historizität*). Dice por ejemplo Dilthey: “Mediante la idea de la objetivación de la vida es como logramos una visión del ser de lo histórico. Todo ha nacido aquí mediante la acción espiritual y lleva, por consiguiente, el carácter de historiabilidad.”⁵ Vale la pena recordar que incluso el inacabado proyecto de

³ Es sorprendente que a pesar de la importancia que con frecuencia le conceden los comentaristas, hasta ahora no existe ninguna traducción al español de dicha correspondencia, de hecho, hasta 1995 sólo existían la edición alemana original de dicha correspondencia —W: Dilthey, P. Yorck von Wartenburg, *Briefwechsel (1877-1897)*, hrsg. S. von der Schulenburg, Haye, Niemeyer, 1923— y una traducción al italiano que fue reeditada en 2000. Es posible que el problema sea el conde de Yorck, cuya figura sigue siendo casi desconocida a pesar de la relevancia que Martín Heidegger en *Ser y tiempo* y Hans-Georg Gadamer en *Verdad y Método* le concedieron. Además de lo que se encuentra en estas obras habría que afrontar los juicios muy negativos que de él hizo Victor Farías en *Heidegger y el nazismo*, Barcelona, Muchnik, 1989, 414 pp. En el *Dilthey-Jahrbuch* se han publicado diversos artículos y reseñas acerca de sus obras.

⁴ Paul Ricoeur, *Idem.*, p.481-482 y también de él mismo *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*, traducción de Agustín Neira, México, Siglo veintiuno 1996, p. 747.

⁵ Wilhelm Dilthey, *Obras de Dilthey VII. El mundo histórico*, traducción, prólogo y notas de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, 430 pp. (Sección de obras de filosofía), p. 171. Donde Ímaz traduce historicidad yo me he atrevido a poner historiabilidad. Por fortuna, Ímaz se

uno de los ejes fundamentales en la obra de Dilthey debiera llamarse, más que “crítica de la razón histórica” (*Kritik der historisch Vernunft*), como se conoce en español, “crítica de la razón historiográfica”. Tal vez eso nos permitiría hoy hablar de historiabilidad sin la sospecha de excesivo rebuscamiento.

Es claro, que quien hereda a Heidegger la pregunta por la historicidad es el conde de Yorck.⁶ Su obra está llena referencias a la historicidad (*Geschichtlichkeit*) en sentido hegeliano, pero poniendo énfasis en la relación constitutiva que ella guarda con la conciencia y la autoconciencia, pues no cabe la menor duda de que la historicidad es siempre una determinación interna. Por eso me parece que el triángulo de relaciones que estableció Gadamer entre Dilthey, Yorck y Husserl, sin ser suficientemente justas con el último, aciertan en señalar la correspondencia metafísica de vida y autoconciencia que Yorck extrajo de Hegel.⁷

El tema se amplía al darse cuenta de que Yorck utiliza además el término *Historizität*, reservándolo para referirse a las formas internas típicas (*typische Gestalten*) que se pueden encontrar para acceder al conocimiento de la historia.⁸ Es decir, habría un conjunto limitado y comprensible de posibilidades para la

cuida de advertir en una nota al pie que la palabra que ha traducido es la de *Historizität*, y críticamente agrega: “expresión que recomendados [*sic*] a los que hablan de ‘historismo’”.

⁶ Así lo confirma el propio Heidegger en las conferencias que impartió bajo el título de “Wilhelm Dilthey's Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung”. 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16.IV.-21.IV.1925), Nachschrift von Walter Bröcker, Herausgegeben von Frithjof Rodi, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, band 8, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1992-1993, p.143-180.

⁷ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, España, Sígueme, 1997, 697 pp. (Colección Hermeneia, 7). p. 318. Las cursivas son del original.

⁸ Graf Paul Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment*, mit einer Einleitung und einem Nachwort herausgegeben von Iring Fetscher, Hamburg, Felix Meiner, 1991, XLVII-209 pp. (Philosophische Bibliothek, 442), p. 30.

historiografía que, y esto es lo que cabe retener, es la auténtica puerta con la cual contamos para acceder a lo histórico.

Es aquí donde interviene Martín Heidegger en la historia conceptual de la historicidad. Generalmente, cuando se trata el tema de la historicidad a partir de *Ser y tiempo*, lo que se hace es acudir directamente al lugar donde se desarrolla dicho concepto, es decir, el capítulo quinto de la segunda sección: “Temporalidad e historicidad”. Así, cualquier remisión al resto de la obra se hace únicamente cuando es necesario aclarar el sentido de algo de lo dicho en esos lugares.⁹

Mi primera propuesta consiste, en cambio, en sugerir que es al párrafo seis al que primero debiera dirigirse la mirada para reflexionar si efectivamente es a la ciencia historiográfica a la que debemos el hecho de pensar históricamente, o más bien si, como afirma Heidegger, la investigación histórica adquiere sentido porque el ser ahí se historiciza. Esto, como lo expresó Paul Ricoeur en el volumen tercero de *Tiempo y narración*, es la cuestión central del debate entre la ontología de la historicidad y la epistemología de la historiografía.

Desde el párrafo seis, que lleva por título “El problema de una destrucción de la historia de la ontología”, Heidegger afirma que toda investigación

⁹ Como se puede ver, la traducción que de preferencia seguiré es la de José Gaos, que me parece más consistente en los términos relacionados con la historia. Además, sigue contando con el respaldo o el reconocimiento de la tradición, incluso en traducciones más recientes de obras de Heidegger. Espero justificar esta decisión en el curso de mi exposición, sin embargo, las ediciones con las cuales he confrontado la traducción de Gaos son las siguientes: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1993, 445 pp.; *Being and Time*, trad. John Macquarrie y Edward Robinson, Oxford, Basil Blackwell, 1973; *L'Être et le Temps*, traducción y notas de Rudolf Boehm y Alphonse de Waelhens, Gallimard, 1964; *Ser y tiempo*, segunda edición corregida, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, 497 pp. (Colección el saber y la cultura).

es una posibilidad óptica del ser ahí. El ser de éste encuentra su sentido en la temporalidad, que asimismo es la condición de posibilidad de la historicidad, como una forma temporal de ser del ser ahí mismo, prescindiendo de si es y cómo es un ente “en el tiempo”. La determinación historicidad, dice el filósofo, es incluso anterior a lo que se llama historia como conjunto de gestas de la historia mundial. “Historicidad quiere decir la estructura del ser del “gestarse” (*Geschehen*) del ser ahí en cuanto tal, sobre la base de la cual, antes que nada, es posible lo que se dice una “historia mundial” y pertenecer históricamente a la historia mundial.”¹⁰

El ser ahí es en su ser fáctico, en cada caso, como ya era y “lo que” ya era. Expresamente o no, es su pasado. Y no porque el pasado le quede a las espaldas o lo posea como una peculiaridad aún “ante los ojos” que a veces todavía obra en él, sino que el ser ahí es su pasado en el modo de *su* ser que se gesta en todo caso desde su futuro. El ser ahí está envuelto en una interpretación tradicional de él y se mueve dentro de ella. A partir de ella se comprende inmediatamente y constantemente dentro de cierto círculo. Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula. Su peculiar pasado, que quiere decir también el de su “generación” (*Generation*), no sigue al ser ahí, sino que ya en cada caso le precede.

La elemental historicidad del ser ahí puede incluso permanecerle oculta a él mismo, pero también descubrirse y experimentar un peculiar cultivo. El ser ahí puede descubrir la tradición y abrir como un problema peculiar lo que trasmite y cómo lo trasmite. Es así como el ser ahí se trae a sí mismo a la forma de ser del

¹⁰ Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 478 pp. (Sección de obras de filosofía), p. 30.

plantearse cuestiones y hacer investigaciones de carácter historiográfico. Pero la historiografía, o mejor, la historiabilidad (que es como propongo que ha de traducirse la palabra alemana *Historizität*, en inglés *Historicity*, *possibilité de recherche historique et découverte de l'histoire* en francés, *historiograficidad* según José Gaos y *la manera de ser del averiguar histórico* en la traducción de Jorge Eduardo Rivera), sólo es posible como forma de ser del ser ahí que se plantea cuestiones, porque éste está determinado en el fondo de su ser por la historicidad.¹¹

Así, el desarrollo de la pregunta que interroga por el ser, tiene que sacar del más peculiar sentido del ser del preguntar mismo, que es ya un preguntar histórico, la sugerencia de preguntar por su peculiar historia, es decir, de volverse historiográfico, para ponerse, con la apropiación positiva del pasado, en la plena posesión de las más peculiares posibilidades de la pregunta que interroga por el sentido del ser. De este modo, la pregunta es traída por la forma que le es inherente a comprenderse a sí misma como historiográfica, es decir, como interpretación previa del ser ahí en su temporalidad e historicidad.

Sin embargo, la tradición le quita al ser ahí tanto la dirección de sí mismo como el preguntar y elegir; hace tan poco accesible lo que inmediata y regularmente trasmite que más bien lo encubre. La consecuencia es que con todo su historiográfico interés y todo su celo por la exégesis filológicamente “positiva”, el ser ahí ya no comprende las condiciones más elementales y únicas que hacen

¹¹ Por lo demás, creo que la palabra “historiabilidad” no comete ninguna violencia en el idioma español. Al menos el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española, 22ª. ed., Madrid, Espasa-Calpe, 2001, 2 v., p. 1220, reconoce “historiable” para aplicarlo a lo que puede ser historiado, y aquí el carácter de posibilidad es decisivo.

posible un regreso fecundo al pasado en el sentido de una creadora apropiación de él.

Por eso es necesario lograr ya en el punto de la pregunta misma que interroga por el ser, “ver a través” de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Este es el problema que se comprende como la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología antigua. Para Heidegger, pretender una proyección de la génesis ontológica de la historiografía como ciencia, partiendo de la historicidad del ser ahí, sirve precisamente de preparación para aclarar cómo habrá de hacerse más adelante dicha destrucción historiográfica de la historia de la filosofía.

Hasta aquí el párrafo seis de *Ser y Tiempo*. Lo que falta decir todavía de él es que éste pertenece a la introducción en la que se explica el problema de la elaboración de la pregunta por el sentido del ser, justo antes de exponer en qué consiste el método fenomenológico de la investigación y cuál es el plan general de la obra.

Esto es importante porque en el mismo año de 1927 en que fue publicado *Ser y Tiempo*, durante el curso de las lecciones del semestre de verano que ahora conforman el libro de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger afirma que el conocimiento filosófico auténtico al que conduce la fenomenología es, en cierto sentido, conocimiento histórico, porque la historia de la filosofía pertenece al concepto de filosofía como conocimiento.¹²

¹² Martín Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción y prólogo Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000, 402 pp. (Colección estructuras y procesos), p. 49.

Es posible que lo propio se pudiera decir de la historia de la historiografía en relación con el concepto de la historiografía como conocimiento. Por eso debe destacarse la importancia de las palabras *Geschichtlichkeit* e *Historizität*, historicidad e historiabilidad. Sólo así se puede entender mejor lo que Heidegger sostiene en el capítulo de “Temporalidad e historicidad”, y todavía más, rescatar toda esa herencia que se resume en el lema de “concebir desde la vida” y que es común a la obra de Dilthey, Yorck, Husserl y Heidegger.

El propósito de la analítica existencial que Heidegger lleva a cabo en *Ser y tiempo* consiste, en términos generales, en encontrar una posibilidad de responder a la pregunta que interroga por el sentido del ser en general, la cual, a su vez, exige acotar el fenómeno en que dicho ser resulta accesible, es decir, la comprensión. De ahí surge la necesidad de buscar un todo en el continuo de la vida entre el nacimiento y la muerte. Ese “entre” la vida y la muerte es la cura, el ser en el mundo.

Y el ser del ser ahí que se define como cura, se funda además en la temporalidad, por eso debe buscarse dentro del círculo de ésta un gestarse que haga de la existencia una existencia histórica. En el fondo, la interpretación de la historicidad se presenta como un análisis más concreto de la temporalidad, esclarecida por primera vez al fijar la vista en el modo del existir propio caracterizado como “estado de resuelto” *precursando* (*vorlaufende Entschlossenheit*). La cuestión que surge entonces es ¿hasta qué punto habría aquí un gestarse propio del ser ahí?

Sólo cuando en el ser de un ente morante juntas la muerte, la deuda, la conciencia moral (*Gewissen* y no *Bewusstsein*), la libertad y la finitud en forma

igualmente originaria que en la cura, puede ese ente existir en el modo del destino individual, es decir, ser histórico en el fundamento de su existencia. Esto es, sólo un ente que en su ser es venidero (que libre para su muerte y estrellándose contra ella puede arrojar retrospectivamente sobre su ahí fáctico) y en cuanto tal es con igual originariedad siendo sido, puede (entregándose la posibilidad heredada) tomar sobre sí su peculiar estado de yecto y ser para “su tiempo” en el modo de la mirada. Sólo la temporalidad propia, que es finita, hace posible lo que se llama un destino individual, una historicidad propia.

Según esto, la aclaración ontológica del “continuo de la vida” —es decir, de la específica prolongación, movilidad y persistencia del ser ahí—, debería buscarse dentro de la constitución temporal de este ente. La movilidad de la existencia se define por el prolongarse del ser ahí, y la específica movilidad del *prolongado prolongarse* se la llama gestarse histórico del ser ahí (*Geschehen des Daseins*). La cuestión del continuo del ser ahí es el problema ontológico de su gestarse histórico. Dejar en franquía la estructura del gestarse histórico y sus condiciones existencial-temporales de posibilidad, significa entonces el adquirir una comprensión ontológica de la *historicidad*.¹³

Por otro lado, al gestarse histórico del ser ahí son esenciales el abrirse y el interpretarse. De esta forma de ser del ente que existe históricamente brota la posibilidad existencial de un expreso abrir y aprehender la historia, cuya tematización por la historiografía es el supuesto de la posible “construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu”. La interpretación existencial de la

¹³ Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 405.

historiografía como ciencia está dirigida únicamente a mostrar cómo ella misma procede, ontológicamente, de la historicidad del ser ahí. Sólo así se pueden trazar los límites dentro de los cuales debe exponerse a las contingencias de las cuestiones de la ciencia, una teoría de la historiografía que busque su orientación en el trabajo fáctico de la ciencia misma.

Sin embargo, Heidegger advierte aquí con toda claridad que afirmar que “el ser ahí es histórico” no se refiere a que el humano ser ahí sea el “sujeto” primario de la historia, sino que equivale a plantear el problema de “*¿hasta qué punto y en razón de qué condiciones ontológicas es inherente a la subjetividad del sujeto “histórico” la historicidad como constitución esencial?*”¹⁴ Si el ser ahí tiene fácticamente en cada caso su historia y puede tenerla, es porque el ser de este ente está constituido por la historicidad.

De lo que se trata, en consonancia con la fenomenología, es de retrotraer el problema de la historia a sus raíces originarias. La explicación de Heidegger es que abrir historiográficamente la historia, por su propia estructura ontológica, ya se encuentra en sí mismo enraizado en la historicidad del ser ahí, llévese a cabo fácticamente o no. Es esta la relación que se nombra al hablar de la originación existencial de la historiografía en la historicidad del ser ahí: proyectar ontológicamente la *idea* de la historiografía en la historicidad del ser ahí. Pues en la idea de la historiografía como ciencia está implícito que ella ha tomado como su tarea peculiar la de *abrir* el ente histórico.

¹⁴ *Ibid.*, p. 407.

Prescindiendo de si se dispone de fuentes suficientes para llevar a cabo una representación (*Vergegenwärtigung*) historiográfica del pasado, es necesario que *el camino conducente esté abierto* para retroceder historiográficamente a él. Que lo esté y cómo sea eso posible no es claro en modo alguno. Aquí la explicación es que la tematización del pasado es susceptible de llevarse a cabo, en tanto que el ser del ser ahí es histórico, es decir, es patente en su ser sobre la base de “la temporalidad horizontal-extática”. Por ser originariamente histórico el ser ahí y *sólo él*, es necesario que aquello que la tematización historiográfica brinda como posible objeto a la investigación tenga la forma de ser del ser ahí sido ahí.¹⁵

Según lo anterior, incluso los restos monumentos y documentos aún “ante los ojos”, sólo pueden convertirse en material historiográfico por tener su peculiar forma de ser carácter histórico-mundano. Únicamente puede llegar a ser material porque es comprendido por anticipado como algo intramundano. Incluso el procurarse, depurar y asegurar el material presupone ya el ser *históricamente con relación al ser ahí sido ahí*. Esto es lo que Heidegger llama “la historicidad de la existencia del historiador” que es el fundamento existencial de la historiografía como ciencia hasta en sus operaciones “técnicas” (*Handwerklichen*) más insignificantes.

La consecuencia de esto es que la exposición concreta de la originación histórico-existencial de la historiografía se lleva a cabo en el análisis de la tematización que constituye esta ciencia. La tematización historiográfica tiene su

¹⁵ *Ibid.*, p. 424.

núcleo en el desarrollo de la situación hermenéutica que se abre con la resolución del ser ahí históricamente existente, de abrir, reiterando, el sido ahí. Es partiendo del *estado de abierto* (es decir, la verdad) *propio de la existencia histórica* como hay que exponer la posibilidad y la estructura de la verdad historiográfica.

Por tanto, la primaria tematización del objeto historiográfico proyecta el ser ahí sido ahí sobre su más peculiar *posibilidad* de existencia. Tendría entonces la historiografía por tema lo *posible* para no hacer depender todo su sentido de los “hechos” (*Tatsachen*), de lo que ha sido efectivamente (*Tatsächlich*). En suma, la selección de lo que haya de resultar objeto posible para la historiografía es ya hecha en la elección existencial fáctica de la historicidad del ser ahí en que radicalmente surge y únicamente es la historiografía.

Por lo tanto, según Heidegger, habría una relación de subordinación de la historiabilidad respecto de la historicidad. Aunque más bien ambas parecen tener un correlato distinto en la realidad, justo porque lo específicamente historiográfico y lo específicamente histórico no mantienen una relación de coincidencia o adecuación. En el análisis del propio filósofo alemán se encuentran razones para pensar que historicidad e historiabilidad se relacionan de otro modo.

Es aquí donde la fenomenología trascendental de Edmund Husserl será especialmente aleccionadora, y más que por la idea de la historicidad como horizonte universal a priori de toda la humanidad, porque en ella, hablar del *mundo de la vida*, nos advierte de ese conocimiento histórico que coexiste con las significaciones de la sociedad. Es decir, el sentido inusual de investigaciones históricas que Husserl quiere dar a su fenomenología, me parece que implica la coexistencia de la historicidad con la historiabilidad. Reconducir la consideración

gnoseológica de la historiografía por el camino de la subjetividad trascendental consiste en este doble juego que rechaza por igual idealismo y relativismo.¹⁶

Por ahora sólo quiero adelantar que, en todo caso, sería más bien la historiabilidad la que deberíamos estudiar como la estructura de la conciencia¹⁷, pero no de la conciencia en general, sino de la conciencia histórica, pues es en ella como se nos hace presente aquello que llamamos histórico y como eso mismo se nos puede ofrecer. Es indudable que hay una correspondencia mutua entre ser histórico y ser historiado, y por eso la consecuencia filosófica de la distinción y relación entre historicidad e historiabilidad es lo más importante para terminar con una parte cuyo comienzo fue el esclarecimiento de la correlación noético-noemática. En el estudio de la conciencia historiográfica la historicidad vendría a ser el polo noemático de la constitución, y como tal, sería desde luego el objeto guía de toda investigación fenomenológica en el análisis historiográfico, pero no debe olvidarse que el camino necesario hacia un conocimiento fundamentado en última instancia es autoconocimiento universal, y es aquí donde creo que tendría que situarse el análisis de la historiabilidad.

¹⁶ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, traducción castellana y nota editorial de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Crítica, 1991, 366 pp. (Crítica/filosofía. Serie Clásicos).

¹⁷ Lo anterior no quiere decir que se invierta el argumento en una simplificación narrativista; para decir ahora que la historicidad depende de la historiabilidad. Y tampoco trata de “condiciones de posibilidad” teóricas de historias (de la Histórica, como diría Reinhart Koselleck), sino del estudio de los fenómenos de la conciencia vividos no sólo prelingüísticamente, sino incluso precientíficamente. Cfr. Koselleck, Reinhart y Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*, introducción de José Luis Villacañas y Faustino Oncina, Barcelona, Paidós; I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1997, 125 pp. (Pensamiento contemporáneo, 43).

Dicho de otro modo, creo que la historiabilidad debería ser el verdadero tema de una historiografía fenomenológica cuyas investigaciones como ciencia apriórica, desarrolladas de un modo sistemático y completo, sí nos permitieran hablar de la historicidad, pero ya no como el absoluto hegeliano ni como la equívoca forma temporal de la condición de posibilidad de la existencia del ser ahí que aparece en Heidegger, sino como el ser primero en sí que la fenomenología trascendental, como ontología universal concreta y lógica universal del ser, saca a flote bajo la denominación de intersubjetividad trascendental.

§ 18

Historiabilidad y fenomenología trascendental

Uno de los conceptos que mejor sirven para entender la manera como Husserl contribuyó al estudio de la historiografía es el de la génesis que responde a la pregunta por el origen. El interés del filósofo en la Historia quedó perfectamente explicado desde los párrafos iniciales de *El origen de la geometría*:

Nosotros podemos enfocar nuestra mirada no sólo en la geometría terminada que recibimos de la tradición, ni en el modo de ser que su sentido tenía en el pensamiento de Galileo —tanto en el suyo como en el de todos los herederos tardíos de la antigua sabiduría geométrica— ya fuera que trabajasen como geómetras puros o que hicieran aplicaciones prácticas de la geometría. En su lugar, resulta más provechoso indagar retrospectivamente por el sentido originario de la geometría tradicional que continuaba vigente con ese mismo sentido —que continuaba vigente al mismo tiempo que se perfeccionaba en todas sus nuevas configuraciones como “la” geometría. Necesariamente, nuestras consideraciones conducirán a los problemas más profundos del sentido, problemas de la ciencia y de la historia de la ciencia en general; en fin, de una historia universal en general, de modo que nuestros problemas e interpretaciones respecto de la geometría galileana ostentan un significado ejemplar.¹

¹ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische philosophie*, Herausgegeben von Walter Biemel, der Haag, Martinus Nijhoff, 1954, XXII-557 pp. (Husserliana: Edmund Husserl gesammelte Werke, 6). Modifico en este, como en casi todos los casos, la traducción que Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón publicaron como Edmund Husserl, “El origen de la geometría”, *Estudios de filosofía*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva Agüero, número 4 (2000), p. 34-54. También Cosme María de Barañano lo tradujo en *Chillida-Heidegger-Husserl: el concepto de espacio en la*

También aquí es posible, sin necesidad de ningún malabarismo pseudo-filosófico, conducir las investigaciones de Husserl hacia los problemas propios de una reflexión que, con igual carácter decisivo, se encaminara a preguntar por “el origen de la ciencia de la historia”. Es esto lo que he tenido en mente a lo largo de toda mi investigación. Filosofía de la historia y filosofía de la historiografía se ven íntimamente implicadas, desde el momento en el cual Husserl decide dirigir sus meditaciones historiográficas (*historische Meditationen*) al tema de la filosofía moderna. Éstas se presentan como autoexámenes sobre nuestra situación filosófica y permiten albergar la esperanza de que a través suyo podamos apropiarnos del sentido, método y principio de la filosofía, de “la filosofía una” (*der einen Philosophie*) que deba valer para nuestras vidas.

Pero la respuesta de Husserl a la pregunta por el origen de la geometría no aspira a poseer un interés filológico; una obviedad si dijera que más bien se trata de un interés filosófico. Insisto en cambio, en que su interés, al menos en este punto, no puede ser descrito sino como historiográfico. Lo que quiero explicar por último con mi investigación es en qué consisten el carácter peculiar y no convencional de las indagaciones fenomenológicas de Husserl en tanto análisis historiográfico, y también, como creo que se entenderá, en tanto análisis histórico.

filosofía y la plástica del siglo XX, Universidad del País Vasco, 1990, 227 pp., p. 163-224, aunque no introduce ninguna novedad que pueda sernos de utilidad. Más interesante es la traducción al francés de Derrida: Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, 219 pp. (Épiméthée. Essais philosophiques), que si bien se encuentra a su vez ya también en español, creo que no con los mejores resultados: Jacques Derrida, *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, traducción del texto de Derrida Diana Cohen, traducción del texto de Husserl del francés Vera Waksman, revisión Luis Rabanaque, Buenos Aires, Manantial, 2000, 195 pp. (Bordes).

El filósofo colocó el punto de partida de su “indagación retrospectiva por el sentido más primigenio” de la geometría, preguntando por el momento en el cual ella debió haber hecho su irrupción en la historia, cuándo fue que la geometría llegó a ser tal y como siguió siendo para nosotros como “tradición milenaria” y, al mismo tiempo, como “viviente elaboración”. Esto es posible intentarlo aun cuando nada supiésemos nosotros acerca de los primeros creadores de la ciencia geométrica, o bien, incluso aun cuando no indagáramos nada acerca de ellos. De lo que queremos saber es de los comienzos originarios tal y como necesariamente debieron haber sido como “protofundadores” (*wie sie als “urstifende” notwendig gewesen sein mussten*).

Husserl reconoce que este modo de proceder mantiene su investigación retrospectiva dentro de generalidades, pero generalidades susceptibles de ser ricamente interpretables y que pueden ser conducidas tanto a cuestiones particulares como a constataciones evidentes. La primera de estas generalidades es el concepto mismo de “geometría acabada” del cual parte Husserl, tomada ella, nada menos que como una tradición, una de las tantas tradiciones en las cuales se mueve la existencia humana. De hecho, el mundo cultural en su conjunto existe en todas sus configuraciones a partir de la tradición; y también sabemos que la tradición no ha llegado a ser tradición en nuestro espacio de humanidad (*unsere Menschheitsraume*) sino a partir de la actividad humana, es decir, espiritualmente —en una génesis espiritual, como tradujo Derrida².

² En *Die Krisis*, p. 366, en *L'origine*, p. 176.

Este tipo de obviedades superficiales —según califica Husserl afirmaciones como la de que todo lo tradicional ha sido realizado por obras humanas, o la de que en consecuencia y conforme a esto los hombres han existido—, en realidad sólo son el comienzo de un camino que nos conduce hasta las profundidades de un saber que se encuentra en todas partes y esencialmente, aunque de un modo implícito, y no obstante ser un saber de evidencia indiscutible. Por eso es que aquí no nos estamos preguntando acerca de ninguna procedencia determinada ni de ninguna espiritualidad fácticamente productiva, cualquiera que ésta sea y sepamos o no sepamos de ella. Lo que nosotros debíamos buscar, es justo lo que yace debajo de dicha espiritualidad fáctica y de dicho saber o no saber acerca de ella. El hecho es que la tradición se deja cuestionar continuamente partiendo de esta generalidad, y si mantenemos la orientación de nuestra investigación de un modo consecuente con ella, hay un horizonte de infinidad de preguntas que se nos abrirían y que nos conducirían a respuestas conformes con su sentido, incluso ahí donde, ahora sí, su validez universal incondicional nos permitiera su aplicación a casos aislados o individualmente determinados.

Una vez explicitado el sentido historiográfico que aquí toma la investigación fenomenológica —y que cabe insistir en que no es ni coincide con el sentido usual del término—, Husserl hace una doble distinción a propósito de cómo la geometría (aunque él advierte que esto vale para cualquier ciencia) llegó a ser a partir de una primera adquisición, de “actividades creativas primeras”. En efecto, la geometría debió tener un comienzo histórico cuyo sentido consiste no sólo en un modo de ser persistente cuya movilidad y horizonte de futuro pasa de una nueva adquisición a otra en una síntesis continua que mantiene su vigencia; pero eso es

sólo por un lado, por el lado de su realización exitosa; antes de ella, debemos reconocer un estadio previo en el cual debió darse una formación de sentido más primitiva, “y sin duda de modo tal que surgió por primera vez en la evidencia de una realización exitosa”.³ De aquí viene la segunda distinción: por un lado, el sujeto (el científico inventor) en el cual el proyectar y realizar exitoso de la geometría se da puramente, y de un modo tal, que sólo en su espacio espiritual reside el sentido originalmente existente con todo su contenido; pero por otro lado, aparece la constatación de que la existencia geométrica no es, desde luego, exclusivamente psíquica, no es una existencia de lo personal en la esfera personal de la conciencia, sino “existencia de lo que existe objetivamente para ‘todo el mundo’ (para los geómetras, o los entendidos en geometría, reales y posibles)”.⁴

Sobre la base de ésta protoinstitución, Husserl encuentra el carácter objetivo que adquiere toda nueva configuración particular de la geometría producida en cualquier pueblo y en cualquier época, sólo por instituirse sobre las mismas configuraciones predadas. La clave se encuentra en advertir desde el principio que se trata de la objetividad “ideal” (“*ideale*” *Objektivität*) que es propia de todas las configuraciones espirituales del mundo cultural y de sus productos, entre las cuales se encuentran todas las formaciones científicas, todas las ciencias mismas, e incluso las composiciones de las artes literarias. Y aquí Husserl apunta

³ A lo anterior, Husserl añadió lo siguiente, aclarando el significado que aquí tiene la evidencia: “Más este modo de expresarse es, a decir verdad, excesivo. Evidencia no quiere decir otra cosa que la captación de un ente con la conciencia de su original darse él mismo ahí. La realización exitosa de un proyecto es evidencia para el sujeto activo; en ella lo realizado se da ahí como él mismo.”, p. 367.

⁴ *Die Krisis...*, p. 367.

algo verdaderamente notable de cara a la filosofía de la segunda mitad del siglo XX: la literatura abarca a todas las ciencias, porque ser expresadas verbalmente y poder ser siempre nuevamente expresables es algo que pertenece a su ser objetivo. Su objetividad ideal, su existencia para todo el mundo, es sólo como significado, como sentido del discurso.⁵ Por eso, tratándose de las ciencias objetivas descritas del modo anterior, no habría una diferencia sustancial entre la lengua original o el número de veces en las cuales dicha ciencia haya sido expresada, y su “traducción” a una lengua extranjera, de un modo u otro su accesibilidad permanecería idéntica. Es cierto que en el mundo espacio-temporal las emisiones sensibles poseen una individuación como todos los procesos corpóreos, pero las configuraciones espirituales no se encuentran en ese caso; ellas existen en el mundo de un modo objetivamente ideal, porque el lenguaje mismo, con todas sus particularidades, está construido por completo con objetividades ideales.⁶

Pero entonces, ¿cómo es que la idealidad de una ciencia —que en su origen primigenio, íntimo y personal, en el cual ella no pasa de ser una formación en el espacio de conciencia de su primer inventor— alcanza su objetividad? Ya no solamente ¿cómo es que a partir de la formación subjetiva interior, la encarnación

⁵ La coincidencia que podría establecerse aquí entre el pensamiento de Husserl y la teoría del significado del discurso histórico de Roland Barthes es sorprendente. Sin olvidar desde luego la importancia que corresponde a la obra de Paul Ricoeur y de Hayden White en esa misma dirección.

⁶ Dice Husserl: “Dondequiera que se enuncie algo, puede distinguirse lo temático, aquello sobre lo cual se dice algo (su sentido), de la enunciación, la cual a su vez, nunca es ni puede ser temática durante el enunciar. Y aquí, el tema son precisamente las objetividades ideales, distintas por completo de aquellas que caen bajo el concepto de lenguaje.” *Die Krisis*, p. 368.

lingüística llega a constituir lo objetivo, lo que como su concepto o su estado de cosas propio está ahí comprensible para cualquiera y estará en todo futuro, tanto en la generalidad de su expresión lingüística como discurso, como en su proposición más simple, con una validez de sentido ideal permanente?

Husserl complementó su respuesta acerca del origen de la geometría con la observación de que ésta nos es disponible en sus propias proposiciones y sus teorías sin necesidad de remontarnos hasta el legendario Tales. La tarea consiste, en cambio en descubrir, “evidenciándolas a ellas mismas”, el significado propio que en sí contienen, así como su carácter verdadero aunque todavía oculto.

He aquí nuestra respuesta: ciertamente a nadie se le ha ocurrido la referencia historiográfica (*historische*) retrospectiva; y ciertamente la teoría del conocimiento nunca ha sido vista como una tarea propiamente historiográfica (*historische*). Pero esto es justamente lo que reprochamos al pasado. El dogma imperante de la separación de principio entre elucidación gnoseológica y explicación historiográfica —incluso humanístico-psicológica—, entre el origen gnoseológico y el genético es totalmente falso, si es que se siguen delimitando del modo usualmente ilícito los conceptos de “Historiografía (*Historie*)”, “explicación historiográfica (*historische Erklärung*)” y “génesis”. O, mejor dicho, totalmente falsa es la delimitación por medio de la cual, precisamente los problemas más profundos y auténticos de la historia (*Geschichte*) quedan ocultos.⁷

La traducción del texto de *El origen de la geometría* que ensayo aquí es ahora de una importancia clave para lo que voy a decir a continuación y con lo que quiero terminar. Husserl conduce el tema de la fundamentación gnoseológica de

⁷ p. 379. Tampoco aquí la distinción entre historiografía (*Historie*) e historia (*Geschichte*) y sus derivaciones semánticas de historicidad (*Geschichtlichkeit*) e historiabilidad (*Historizität*) fueron tomadas en cuenta por los traductores al español.

las ciencias hasta la conclusión de que, “donde quiera que sea, los problemas, las investigaciones esclarecedoras y las intelecciones de principios son historiográficos”, por eso, comprender la geometría o cualquier otro hecho cultural consiste en ser conciente de su historicidad; y ésta no es una palabra vacía, sino que, bajo el título de cultura, ella comprende a todo hecho como un hecho de experiencia “co-conciente” (*mitbewusst*), como la configuración que surge de las figuraciones humanas.⁸

Sin embargo, no es simplemente que la comprensión de la historicidad sea la comprensión de que la cultura es un hecho de experiencia que involucra la “conciencia concomitante” de ser una figura a partir de una actividad formadora humana. Más importante todavía es comprender que la génesis misma de la cultura consiste en la configuración que es, ahora sí, producto de las figuraciones humanas. Es eso lo que llena el concepto de la historicidad y lo hace ser el correlato del modo de ser (o del proceder) de la subjetividad trascendental que yo he propuesto llamar aquí historiabilidad.

⁸ *Ibid.*

CONCLUSIÓN

Creo que la primera conclusión que puede ser reconocida para la presente investigación es la de haber comprobado que el problema propuesto —la descripción fenomenológica de la historiografía— es más que pertinente y necesario, pero ahora ya no sólo para abordar las cuestiones filosóficas que atañen al carácter científico de los estudios historiográficos y a su estatuto como forma de conocimiento humano, sino incluso para la reflexión fenomenológica misma y en su propio campo del análisis trascendental.

Naturalmente que anteriores trabajos de mucho mayor alcance como los de Jacques Derrida, David Carr, Renato Cristin, Karl-Heinz Lembeck, Alcira Bonilla, Agustín Serrano de Haro y Jesús M. Díaz Álvarez, entre otros, hace tiempo que habían demostrado la importancia del tema de la historia dentro de la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl, e indirectamente también de la historiografía, pues cuando menos desde la publicación de *La filosofía como ciencia estricta* y la relación con Wilhelm Dilthey a que ella dio lugar, Husserl se habría ocupado de la historiografía en mayor o menor medida, así fuera para ponerla como ejemplo precisamente de aquello a lo cual se oponía la fenomenología.

El tópico de un supuesto viraje decisivo que la filosofía de Husserl habría experimentado hacia la historia y sus problemas específicos en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, la última de sus obras publicadas en vida, es en cambio mejor conocido, sobre todo gracias a quienes han divulgado la idea de que la obra de Martin Heidegger y en particular *Ser y tiempo* fue el catalizador de dicho viraje al corregir el logicismo husserliano con la

historicidad como “un concepto del nuevo signo de los tiempos”.¹ Y si algo acerca de la fenomenología ha llegado recientemente a oídos de los historiadores es esto último, teniendo a la fenomenología trascendental de Husserl como un antecedente que, en todo caso, lo que permite es una mejor comprensión de la hermenéutica fenomenológica de Heidegger.² No sé incluso si sea mejor o peor decir que en el caso de México los filósofos no se encuentran en una situación muy distinta, pues entre ellos la dificultad y la exigencia de una filosofía como la de Husserl se ha prestado a una verdadera confusión a pesar del reconocimiento de cierto carácter promisorio.³

En fin, como dije en la introducción, el presente trabajo sólo ha pretendido ser un estudio introductorio de las amplísimas posibilidades que tendría una historiografía fundada y expuesta por la fenomenología, tal vez con la idea de llegar a practicar una historiografía fenomenológica, pero lo primero es la fundamentación de la historiografía como ciencia. Por eso yo he tratado aquí primero de una descripción fenomenológica de la historiografía, y sólo como

¹ Cfr. Karl Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, traducción de Román Setton, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, 363 pp. (Sección de obras de filosofía).

² No ha dejado de sorprenderme, sin embargo, que en un artículo de 1966 acerca de “El tiempo en la historiografía antigua”, Arnaldo Momigliano recomendara comenzar con las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* dadas por Husserl en Gotinga en 1905 y editadas por Heidegger en 1928, si lo que se quería era saber de las discusiones contemporáneas respecto del tiempo, en *La historiografía griega*, traducción de José Martínez Gázquez, Barcelona, Crítica, 1984, 306 pp. (Crítica/Historia, 30). Tal vez podría decir que es una excepción que confirma la regla pero que no pasa de ser un hecho casual o curioso, lo que me pareció interesante fue encontrar la sugerencia en un historiador de la historiografía tan notable como Momigliano.

³ Vid., Antonio Zirión Quijano, *Historia de la fenomenología en México*, Morelia, México, Red utopía, 2003, 479 pp. (Colección filosofía; serie fenomenología, 1).

sugerencia de la tarea futura, infinita y acaso utópica que ella implicaría, también de la posibilidad de una historiografía fenomenológicamente fundada.

Así, a partir de las obras de Husserl he podido desarrollar mi propósito de estudiar la historiografía considerada desde los principios que la constituyen como ciencia. Su estructura como exposiciones de una investigación metódica —y por lo tanto, creo que bastante didáctica a pesar de su complejidad— me permitieron formular otra hipótesis que espero haber demostrado o cuando menos haber señalado como otro problema a tratar, el de saber cuál es el mejor camino a seguir en la reducción fenomenológica trascendental en general y de un modo particular cuando se trata de los problemas de la historiografía.

Para responder a esta pregunta yo no he encontrado mejor guía entre las obras de Husserl que *Meditaciones cartesianas* y el libro primero de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Pero como lo dije en más de un lugar a lo largo del presente trabajo, incluso algunos discípulos de Husserl y reconocidos estudiosos de su obra y de la fenomenología en general han encontrado en esas dos obras la exposición de la fenomenología trascendental más alejada de la historia. En efecto, ellas no sólo han servido para ilustrar cómo es que Husserl se “olvidó” de la historia como tema fenomenológico después de su contundente crítica al historicismo en *La filosofía como ciencia estricta* de 1910, sino incluso para señalar cómo es que de entre los distintos caminos que se podrían seguir en la reducción fenomenológica trascendental, el de la llamada “vía cartesiana” no sólo es el más problemático en sí mismo, sino que además es el extremo opuesto al de la reducción histórica que sólo se reveló

con claridad hasta *La crisis* y los demás textos con ella relacionados, especialmente *El origen de la geometría*.

Se puede ver fácilmente en la estructura de mi trabajo que la guía principal ha sido esa “vía cartesiana”, y aunque no puedo decir ahora que desde el principio fue ese el camino que quise seguir de un modo conciente, tampoco se trata de una casualidad o de un resultado que ahora considere un error; por el contrario, estoy convencido de que en cualquier investigación de fenomenología trascendental —como lo ha pretendido ser la mía—, la vía cartesiana es la más completa y la única que puede ser transitada con un principio y un final claros, imposibles de alcanzar y hasta utópicos si se quiere, pero claros en todas sus etapas.

Por lo que toca a la relación de esta vía con la historia, y más precisamente aquí, con la historiografía, espero haber demostrado que la fenomenología trascendental no se olvida ni prescinde en ningún momento de la historia, ni siquiera en la formulación de sus fines o de su metodología más rigurosa. Recuérdese, por ejemplo, cuando al principio de *Ideas I* Husserl está tratando acerca del investigador de esencias y escribe: “Puede ser que hayamos heredado disposiciones epistemológicas de los conocimientos de generaciones pasadas, mas para la cuestión del sentido y valor de nuestros conocimientos son las historias de estas herencias lo que para el valor de nuestro oro es la historia de éste.”⁴ Podríamos recoger una buena cantidad de citas como ésta, en las cuales Husserl menosprecia a la historiografía, pero sólo a la historiografía convencional,

⁴ *Ideas I*, p. 60.

porque en realidad, la investigación fenomenológica tiene la forma de una investigación historiográfica del sentido absolutamente novedosa, de ahí que la historiografía tradicional y la metafísica de las cosas en sí sean los dos extremos entre los cuales se sitúa la fenomenología trascendental.

Lo anterior explica, si es que no justifica, cuando menos otras dos consecuencias que se pueden seguir a partir de mi decisión de privilegiar la vía cartesiana en mi investigación. La primera de ellas es la impresión que queda, para quienes conocen bien las obras de Husserl, de que yo he pasado de una a otra sin respetar las fechas de su composición, y por lo tanto, sin respetar la evolución en el pensamiento del propio Husserl, atendiendo a sus cambios y al progreso de sus investigaciones. De hecho, ese fue también mi proceder en la presentación que hice de la obra de Heidegger en los lugares en que traté de la historicidad y de la temporalidad, como si las expresiones de su pensamiento hubieran precedido a las de Husserl y no al revés, como efectivamente ocurrió en el curso cronológico de la historia de la filosofía.

Puede parecer paradójico, pero la explicación es que para el tratamiento general, y espero que no superficial, de la fenomenología en mi investigación, no me pareció pertinente complicar más el análisis con matices evolutivos. Si bien es cierto que a veces lo hago, lo importante es que yo encuentro más continuidad que discontinuidad en el pensamiento de Husserl. Es decir, lo que encontré en sus obras, y así lo quise transmitir, fue sobre todo una consistencia interna con desarrollos alternos, con análisis más profundos en algunos aspectos, que sí corrige afirmaciones anteriores, pero sobre todo, que conserva sus líneas fundamentales y sus objetivos científicos. En cuanto al pensamiento de Heidegger,

no es que haya querido minimizarlo —no podría—, pero sí creo que las investigaciones de Husserl calaron más hondo justo en lo que a la historiografía y a la historicidad se refiere. Pero claro, eso es algo que podría prestarse a una larga y complicada discusión para la cual yo no tengo lugar aquí aunque espero poder volver a tratar sobre ella en el futuro.

Otra consecuencia que reconozco a causa de mi elección de la vía cartesiana consiste en haber corrido el riesgo de identificar en algunos pasajes, y probablemente más de lo explicable, a la historiografía con la filosofía. Véase incluso como un extremo de esto la conclusión general que se saca del tercer capítulo y que ya mencioné de pasada aquí mismo: que la investigación fenomenológica es en el fondo una investigación historiográfica no convencional del sentido. No creo, desde luego, como Benedetto Croce⁵ por ejemplo, que la historiografía y la filosofía sean una y la misma; mi intento ha consistido en destacar las consecuencias que una fundamentación en la fenomenología trascendental tendría para la historiografía. Es decir ¿qué pasaría con el conocimiento historiográfico en el ámbito de una fenomenología pura y una

⁵ Croce sostuvo esta idea en más de una ocasión, pero cito el siguiente pasaje sólo como ejemplo del sentido que concedió a dicha identificación, o unidad de ambas en el acto del pensamiento: “la concepción de la historia a que hemos llegado —es decir: que ésta no tiene fuera de sí sus documentos, sino en sí, que no tiene fuera de sí su explicación causal y final, sino en sí, que no tiene fuera de sí la filosofía sino que coincide con la filosofía, que no tiene fuera de sí sino la razón de su determinada configuración y su ritmo—, identifica a la historia con el acto mismo del pensamiento, que es siempre filosofía e historia a la vez.” Benedetto Croce, *Teoría e historia de la historiografía*, traducción de Eduardo J. Prieto, Buenos Aires, Ediciones Imán, 1953, 300 pp. (Panorama de la filosofía y de la cultura), p. 95. Para Croce, la defensa de la historia como idéntica con la filosofía se funda entonces en el hecho de que es inconcebible “un pensamiento que no sea el pensamiento”, en que es ilícito “distinguir entre *pensamiento de historiador* y *pensamiento de filósofo*”, *Ibid.*, p. 143.

filosofía fenomenológica, especialmente en relación con la constitución de sentido de lo histórico? Pues bien, lo que pasaría me pareció encontrarlo en el interior de la fenomenología misma cuando ella se revela como estudio de la intencionalidad, como investigación de la génesis del sentido e incluso como conocimiento esencial.

Es así como he creído poder sostener también la validez de la labor filosófica de Husserl a propósito de la fenomenología como una ciencia de la conciencia pura. También estoy convencido de que la fenomenología trascendental conduce a la fundamentación de una ontología universal y que tiene por lo tanto la función de ser filosofía primera. En su ser ciencia de las raíces originarias de todo objeto, la fenomenología puede y debe ser teoría filosófica del conocimiento en general, y para lo que aquí nos interesa, teoría filosófica del conocimiento historiográfico en tanto ontología regional, ontología de la región del espíritu. Por eso me pareció indispensable desarrollar lo que llamo “aspectos fundamentales de la razón historiográfica”, porque en última instancia, la fenomenología del análisis historiográfico debe ser vista como una crítica de la razón historiográfica. Es de aquí de donde se desprende mi insistencia en afirmar que el estudio de la historiabilidad debiera preceder lógicamente al estudio de la historicidad si lleváramos a la fenomenología trascendental de Husserl hasta sus últimas consecuencias.

Y aunque en este último punto debemos conservar la sospecha de que tanto Husserl como Heidegger, tal vez habrían sostenido la relación inversa, quiero citar una vez más aquí a Agustín Serrano de Haro para tratar de explicar

con claridad a qué me refiero con la inversión de la primacía entre los términos de historicidad e historiabilidad:

Al cabo, la tesis inicial: el ser está dado, sólo admite una comprensión: el ser está dándose, dándose en ese punto cero de todo ser que es la vida subjetiva, lo único en el mundo de la vida que es vida simpliciter, individualidad autoconsciente no suscrita a ningún tipo, ni pendiente de ningún horizonte externo. [...] Ciertamente ninguno de los términos de la correlación –ni el universo de lo subjetivo, ni el mundo de la vida- es independiente del otro. Pero el centro de la cuestión reside en que su dependencia, siendo bilateral, como quería Merleau-Ponty, no es, sin embargo, homogénea, está de raíz desequilibrada, precisamente porque uno de los términos es Idea, aunque intuitiva, y el otro el flujo de que tal Idea toma su sentido intuitivo.⁶

Una vez que por la vía de la reducción fenomenológica trascendental reconocemos cómo es que hay un retroceso hacia la corriente subjetiva de vivencias a partir del mundo de la vida, entonces ya no nos encontramos sino con un mundo que es el que percibimos y valoramos, con el mundo que es unidad de sentido constituida en el horizonte abierto de la historia que no concierne más que a ese sujeto que soy yo mismo bajo esa exigente Idea del saber racional de la cual precisa la filosofía como ciencia estricta para su cumplimiento.⁷

⁶ Agustín Serrano de Haro, “Cumplimiento intuitivo y mundo de la vida”, en *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la II semana española de fenomenología*, organizada por la Sociedad Española de Fenomenología, edición preparada por Javier San Martín, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1993, p. 142.

⁷ *Ibid.*, p. 143-144.

Voy a terminar recordando aquí las tres direcciones en las cuales puede, si acaso, haber aportado algo mi investigación: 1) el intento por describir una fenomenología de la historiografía indispensable previa a una posible fenomenología de la historia, 2) el rescate del propósito de Edmund Husserl de hacer de sus investigaciones, meditaciones históricas en un sentido absolutamente inusual, y por último, 3) la insistencia en que los historiadores pueden y deben intervenir directamente en las discusiones filosóficas acerca de la historia y la historiografía. Sólo hasta aquí puede que haya algo original en mi investigación, la cual, como es de apreciar tras su lectura, casi no es otra cosa que la reproducción de lo escrito por Husserl, pero de otro modo no habría podido seguir con certeza su pensamiento, y para hablar con sinceridad, yo mismo espero haber conseguido al menos eso.

BIBLIOGRAFÍA

1. Edmund Husserl

Obras consultadas en alemán

Cartesianische meditationen und pariser Vorträge, Herausgegeben und Eingeleitet von S. Strasser, 2. Auflage, Haag, Martinus Nijhoff, 1963, XXXIII-249 pp. (Husserliana: Edmund Husserl gesammelte Werke, 1).

Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen, Herausgegeben und Eingeleitet von Walter Biemel, 2. Auflage, Haag, Martinus Nijhoff, 1958, XI-93 pp. (Husserliana: Edmund Husserl gesammelte Werke, 2).

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische philosophie, herausgegeben von Walter Biemel, der Haag, Martinus Nijhoff, 1954, XXII-557 pp. (Husserliana: Edmund Husserl gesammelte Werke, 6).

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: ergänzungsband Texte aus dem Nachlass, 1934-1937, herausgegeben von Reinhold N. Smid, Dordrech; Boston; London, Kluwer Academic Publishers, 1993, LXV-555 pp. (Husserliana: Edmund Husserl gesammelte Werke, 29).

Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925, Herausgegeben von Walter Biemel, der Haag, Martinus Nijhoff, 1962, XXVIII-650 pp. (Husserliana: Edmund Husserl gesammelte Werke, 9).

Philosophie als strenge Wissenschaft, 2. Auflage, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1965, 107 pp. (Quellen der Philosophie).

Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Herausgegeben von Martin Heidegger, 3. Auflage, Tübingen, Max Niemeyer, 2000, p. VII, 369-490.

Traducciones

El artículo de la Encyclopaedia Britannica, seguido de la versión de Ch. V. Salomón publicada por la Enciclopedia y del ensayo "El artículo de la *Encyclopaedia Britannica* de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo" de Walter Biemel, traducción y edición de Antonio Ziri6n, M6xico, Instituto de Investigaciones Filos6ficas. UNAM, 1990, 183 pp. (Colecci6n cuadernos, 52).

- Las conferencias de París: introducción a la fenomenología trascendental*, presentación, traducción y notas de Antonio Ziri3n, M3xico, Instituto de Investigaciones Filos3ficas. UNAM, 1988, XI-103 pp. (Colecci3n cuadernos, 48).
- La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducci3n a la filosofía fenomenol3gica*, traducci3n castellana y nota editorial de Jacobo Mu3oz y Salvador Mas, Barcelona, Crítica, 1991, 366 pp. (Crítica/ filosofía. Serie Clásicos).
- Experiencia y juicio: investigaciones acerca de la genealogía de la l3gica*, redacci3n y edici3n de Ludwig Landgrebe, con un epílogo de Lothar Eley, traducci3n Jas Reuter, revisi3n de Bernab3 Navarro, M3xico, Instituto de Investigaciones Filos3ficas. UNAM, 1980, 482 pp. (Colecci3n filosofía contemporánea. Serie textos fundamentales).
- Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, el tiempo en Husserl y en Heidegger por Ivonne Picard, traducci3n directa Otto E. Langfelder, Buenos Aires, Nova, 1959, 208 pp.
- La filosofía como ciencia estricta*, traducci3n de E. Tabernig, Buenos Aires, Nova, 1969, 144 pp. (Colecci3n la vida del espíritu).
- La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, traducci3n de Miguel García-Bar3, Madrid, Fondo de Cultura Econ3mica, 1982, 125 pp. (Secci3n de obras de filosofía).
- Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenol3gica*, traducci3n de Jos3 Gaos, M3xico, Fondo de Cultura Econ3mica, 1962, 529 pp. (Secci3n de obras de filosofía).
- Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenol3gica. Libro segundo: investigaciones fenomenol3gicas sobre la constituci3n*, traducci3n de Antonio Ziri3n Q., M3xico, Instituto de Investigaciones Filos3ficas. UNAM, 1997, 512 pp. (Colecci3n filosofía contemporánea).
- Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenol3gica. Libro tercero: la fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, traducci3n de Luis E. Gonz3lez, revisada por Antonio Ziri3n Q., M3xico, Instituto de Investigaciones Filos3ficas. UNAM, 2000, 157 pp. (Colecci3n filosofía contemporánea).
- Introduction to the Logical Investigations. A draft of a preface to the Logical Investigations (1913)*, ed. Eugen Fink, tr. With introductions Philip J. Bossert and Curtis H. Peters, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975, XXIX-61 pp.
- Investigaciones l3gicas*, 2ª. Ed., traducci3n de Manuel García Morente y Jos3 Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1967, 2 t. (Selecta de Revista de Occidente, 24)

- Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción, presentación y notas de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002, 173 pp. (Colección estructuras y procesos; Serie filosofía).
- Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de Luis Villoro, México, Centro de Estudios Filosóficos. UNAM, 1962, 367 pp. (Colección filosofía contemporánea).
- Meditaciones cartesianas*, prólogo de José Gaos, traducción de José Gaos y Miguel García Baró, segunda edición aumentada y revisada, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 236 pp. (Sección de obras de filosofía).
- L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, 219 pp. (Épiméthée. Essais philosophiques).
- “El origen de la geometría”, traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, *Estudios de filosofía*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva Agüero, número 4 (2000), p. 34-54.
- Philosophie première (1923-1924). Premier partie: Histoire critique des idées. Deuxième partie: Théorie de la réduction phénoménologique*, traduit de l'allemand par Arion L. Kelkel, Paris, Presses Universitaires de France, 1970-1972, 2 vols. (Épiméthée).
- Los problemas fundamentales de la fenomenología*, edición y traducción César Moreno y Javier San Martín, Madrid, Alianza, 1994, 283 pp. (Alianza universidad).
- Renovación del hombre y de la cultura: Cinco ensayos*, introducción de Guillermo Hoyos Vásquez, traducción de Agustín Serrano de Haro, Barcelona; México, Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa, 2002, XXXVI-106 pp. (Autores, textos y temas. Filosofía, 53).
- La Tierra no se mueve*, traducción y notas de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Facultad de Filosofía. Universidad Complutense, 1995, 44 pp. (Excerpta philosophica, 15).

2. Martin Heidegger

- El concepto de tiempo*, prólogo, traducción y notas de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2003, 69 pp. (Mínima Trotta).
- Desde la experiencia del pensar*, edición bilingüe de Félix Duque, Madrid, Abada, 2005, 56 pp. (Colección lecturas, serie de filosofía).
- Estudios sobre mística medieval*, traducción de Jacobo Muñoz, Madrid, Siruela, 1997, 263 pp. (Biblioteca de ensayo).

- Introducción a la fenomenología de la religión*, prólogo y traducción Jorge Uscatescu, México, Fondo de Cultura Económica; Siruela, 2006, 183 pp. (Sección de Obras de Filosofía).
- Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, traducción y edición de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002, 117 pp. (Colección estructuras y procesos; Serie filosofía).
- Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, versión de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999, 154 pp. (Filosofía y pensamiento. Ensayo).
- “Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles, Anzeige der hermeneutischen Situation”, ed. Hans-Ulrich Lessing, *Dilthey-Jahrbuch*, 1989, no. 6, p. 228-274.
- Los problemas fundamentales de la fenomenología: Curso de Marburgo del semestre de verano de 1927 editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann*, traducción y prólogo de Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000, 402 pp. (Colección estructuras y procesos; Serie filosofía).
- ¿Qué significa pensar?*, traducción de Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2005, 233 pp. (Colección estructuras y procesos; Serie filosofía).
- Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, 497 pp. (Temas de filosofía. Colección el saber y la cultura).
- El ser y el tiempo*, tr. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 478 pp. (Sección de obras de filosofía).

3. Estudios de fenomenología

- Biemel, Walter, “L’idée de la phénoménologie chez Husserl”, en Jean Luc Marion et Guy Planty-Bonjour, directeurs, *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984, 278 pp. (Épiméthée. Essais philosophiques), p. 81-104.
- Cabrera, Manuel, *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, México, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, 1979, 73 pp. (Colección opúsculos/ Serie investigación).
- Carr, David, “Intentionality”, en Edo Pivcevic, editor, *Phenomenology and Philosophical Understanding*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 17-36.
- Cristin, Renato, “La visión como lenguaje de la fenomenología”, *Escritos de filosofía*, Buenos Aires, núm. 27-28, 1995, p. 197-212.
- Embree, Lester, *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica = Reflective Analysis: A First Introduction into Phenomenological*

- Investigation*, traducción al castellano de Luis Román Rabanaque, Morelia, Michoacán, México, Red Utopía; Jitanjáfora, 2003, 543 pp. (Colección filosofía; serie fenomenología, 2).
- Encyclopedia of Phenomenology*, edited by Lester Embree, and others, Dordrech; Boston; London, Kluwer Academic Publishers, 1997. (Contributions to Phenomenology, 18).
- La fenomenología en América Latina*, Bogotá, Colombia, Facultad de Filosofía. Universidad de San Buenaventura sede Bogotá, 2000, 282 pp. (Serie filosófica, 3).
- Fink, Eugen, *De la phénoménologie*, traduit de l'allemand par Didier Franck, Paris, Les éditions de Minuit, 1974, pp. (Arguments).
- Funcke, Gerhardt, *Fenomenología: ¿metafísica o método?*, traducción de Mario Caimi, revisión de Roberto Walton, Caracas, Monte Ávila, 1987, 224 pp. (Pensamiento filosófico).
- Gaos, José, *Introducción a la fenomenología, seguida de La crítica del psicologismo en Husserl*, Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, 1960, 188 pp. (Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, 5).
- García-Baró, Miguel, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 1999, 315 pp. (Colección estructuras y procesos. Filosofía).
- Hermida Lazcano, Pablo, "Domesticando el futuro: el tiempo en la sociología fenomenológica de Alfred Schütz", en *Fenomenología y ciencias humanas*, edición a cargo de Ma. Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, p. 473-485.
- Illescas Nájera, María Dolores, "La conciencia del tiempo inmanente en la fenomenología de Husserl" *Revista de filosofía*, México, Universidad Iberoamericana, vol. XXXII, núm. 95, mayo-agosto 1999, p. 165-212.
- , *La vida en la forma del tiempo: una aproximación a la fenomenología del tiempo desde el proyecto filosófico de Edmund Husserl*, Tesis de doctorado en filosofía, México, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, 2005, IV-305 pp
- Landgrebe, Ludwig, *El camino de la fenomenología: el problema de la experiencia originaria*, traducción de Mario A. Presas, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, 319 pp. (Biblioteca de filosofía).
- Levinas, Emmanuel, *la teoría fenomenológica de la intuición*, traducción de Tania Checchi, Salamanca; México, Sígueme; Epidermis, 2004, 222 pp. (Hermeneia, 62).

- López Sáenz, Ma. Carmen, *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1994, 339 pp. (Humanidades, 25).
- Massa, Martha, "El sujeto y la intencionalidad: Brentano", en Mariflor Aguilar, editora, *Crítica del sujeto*, México, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, 1990, p. 69-74.
- Mayz Vallenilla, Ernesto, *Fenomenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl*, Caracas, Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela, 1956, 372 pp. (Colección de tesis doctorales).
- Medina Cepero, Juan Ramón, *El pensamiento de Husserl en "La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental"*, Barcelona, Apóstrofe, 2001, 224 pp.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, traducción de Jem Cabanes, Barcelona, Edicions 62, 1985, 469 pp.
- , "Sobre la fenomenología del lenguaje" en *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964, 427 pp. (Ciencias Humanas. Biblioteca breve), p. 99-116.
- Mohanty, J. N., "Notas a las lecciones de Husserl sobre la conciencia del tiempo" en *Diánoia. Anuario de Filosofía*, México, UNAM; Fondo de Cultura Económica, vol. XIV, no. 14, 1968, p. 82-95.
- Montauont, Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999, 294 pp. (Épiméthée. Essais philosophiques).
- Padilla, Hugo, "Algunas ideas axiológicas en las ideas de Husserl", *Humanitas*, Monterrey, N. L., Centro de Estudios Humanísticas de la Universidad de Nuevo León, vol. 3, núm. 3, 1962, p. 51-69.
- Patočka, Jan, *An Introduction to Husserl's Phenomenology*, translation Erazim Kohak, edited with an Introduction by James Dodo, Chicago, Open Court, XXI-195 pp.
- , *Introducción a la fenomenología*, traducción de Juan A. Sánchez, revisión de Iván Ortega Rodríguez, Barcelona, Herder, 2005, 277 pp.
- , *El movimiento de la existencia humana*, traducción Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2004, 283 pp. (Ensayos, 218; Serie filosofía).
- Reinach, Adolf, *Introducción a la fenomenología*, presentación, traducción y notas por Rogelio Rovira, Madrid, Encuentro, 1986, 69 pp.
- Salmerón, Fernando, *Ensayos de filosofía moderna y contemporánea*, compilación y prólogo de Antonio Zirión Quijano, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM, 2000 (Cuadernos, 64).

- Serrano de Haro, Agustín, "Fenomenología y ontología" en Ramón Rodríguez, ed., *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, Síntesis, p. 199-233.
- , editor, *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Editorial Complutense, 1997, 331 pp. (Philosophica complutensia, 10).
- Simón Lorda, Andrés, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, Madrid, Caparrós, 2001, 373 pp. (Colección Excellentia, 1).
- Souche-Dagues, D., *Le Développement de l'intentionnalité dans la Phénoménologie Huserlienne*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1972, 306 pp. (Phaenomenologica, 52).
- Stein, Edith, *La estructura de la persona humana*, trad. José Mardomingo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, XXV-303 pp. (BAC Minor, 91).
- , *Excurso sobre el idealismo trascendental*, traducción de Walter Remond, Madrid, Encuentro, 2005, 43 pp. (Opuscula philosophica, 20).
- , *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*, traducción de Alicia Valero Martín, Madrid, Encuentro, 2001, 45 pp. (Opuscula philosophica, 6).
- , *Obras completas I: Escritos autobiográficos y cartas*, bajo la dirección de Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho, traducidos del alemán por Jesús y Ezequiel García Rojo, Javier Sancho Fermín y Constantino Ruiz-Garrido, revisión desde los autógrafos Julen Urquiza, Madrid; Burgos, Ediciones El Carmen, Editorial Espiritualidad; Editorial Monte Carmelo, 2002, 1766 pp.
- , *Sobre el problema de la empatía*, prefacio, traducción y notas de José Luis Caballero Bono, Madrid, Trotta, 2004, 141 pp. (Colección estructuras y procesos. Serie filosofía).
- Strasser, Stephan, *Phénoménologie et sciences de l'homme vers un nouvel esprit scientifique*, traduit de l'allemand par Arion L. Kelkel, préface de Paul Ricoeur, Louvain, Publication Universitaires de Louvain, 1967, 347 pp. (Bibliothèque Philodophique de Louvain, 21).
- Ströker, Elisabeth, "El mundo como problema en la fenomenología de Husserl", traducido del alemán por Miguel Giusti, en Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, editora, *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima, Departamento de Humanidades. Pontificia Universidad católica del Perú; Instituto Riva-Agüero, 1993, p. 105-121.

- Trejo, Wonfilio, "El origen del tiempo y la constitución de los objetos temporales en la filosofía de Husserl", *La palabra y el hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, núm. 18, abril-junio 1961, p. 193-228.
- Villoro, Luis, *Estudios sobre Husserl*, México, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, 1975, 179 pp. (Colección opúsculos, 83: Serie investigación).
- , [Reseña del libro] *Fenomenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl* por Ernesto Mayz Ballenilla, *Diánoia. Anuario de Filosofía*, México, UNAM; Fondo de Cultura Económica, vol. III, no. 3, 1957, p. 379-383.
- Walton, Roberto J., "Permanencia y fluencia en el análisis husserliano de la temporalidad", *Escritos de filosofía*, Buenos Aires, núm. 27-28, 1995, p. 311-329.
- , "Horizonticidad y trascendentalidad" en en Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, editora, *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima, Departamento de Humanidades. Pontificia Universidad católica del Perú; Instituto Riva-Agüero, 1993, p. 123-147.
- Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, unter Mitarbeit von Klaus Ebner und Ulrike Kadi, herausgegeben von Helmuth Vetter, Hamburg, Felix Meiner, 2004, IX-699 pp. (Philosophische Bibliothek, 555).
- Xolocotzi Yáñez, Ángel, coordinador, *Actualidad de Franz Brentano*, México Universidad Iberoamericana, 2006, 263 pp. (Cuadernos de Filosofía, 35).
- , *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Universidad Iberoamericana; Plaza y Valdés, 2004, 252 pp.
- , coordinador, *Hermenéutica y fenomenología. Primer coloquio*, México, Universidad Iberoamericana, 2003, 151 pp. (Cuadernos de filosofía, 34).
- Zirión Quijano, Antonio, compilador, *Actualidad de Husserl*, México, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM; Fundación Gutman; Alianza Editorial Mexicana, 1989, 176 pp. (Alianza estudios. Filosofía).
- , "Las anotaciones marginales de José Gaos en *Ideas I*", *Diánoia. Anuario de filosofía*, México, UNAM; Fondo de Cultura Económica, vol. XXXIX, núm. 39, p. 137-180.
- , *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Tesis de Maestría en Filosofía, 1990, 188 pp.

- , "Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología", *Diánoia*, vol. 33, núm. 33, 1987, p. 283-298.
- , "Fenomenología o fenomenografía: Historia de un deslinde", *Babel*, núm. 35, mayo-junio 2001, p. 30-35.
- , *Historia de la fenomenología en México*, Morelia, México, Red utopía; Jitanjáfora, 2003. (Colección filosofía; serie fenomenología, 1).
- , "El lenguaje de la fenomenología y la fenomenología del lenguaje. Avances en el proyecto del *Diccionario Husserl*", en Germán Vargas Guillén y otros, *¡Enseñar filosofía!*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2007, 175 pp. (Colección filosofía y enseñanza de la filosofía, 5). p. 163-175.
- , "La noción de fenomenología y el llamado a las cosas mismas", en Ángel Xolocotzi, coordinador, *Hermenéutica y fenomenología. Primer coloquio*, México, Universidad Iberoamericana, 2003, 151 pp. (Cuadernos de filosofía, 34), p. 31-58.
- , "El sujeto trascendental en Husserl", en Mariflor Aguilar, editora, *Crítica del sujeto*, México, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, 1990, p. 75-90.
- , "Una introducción a Husserl", *Iztapalapa*, vol. 14, núm. 33, número extraordinario 1994, p. 9-22.

4. Estudios para la relación entre fenomenología e historia

- Ales Bello, Angela, *Edmund Husserl e la storia*, Parma, [Tipografía "La Nazionale"], 1972, XIII-179 pp. (Nuovi Quaderni, 5).
- Aranzueque, Gabriel, "Pensar el signo: hermenéutica, semiótica y fenomenología", en *Fenomenología y ciencias humanas*, edición a cargo de Ma. Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, p. 295-304.
- Bégout, Bruce, "L'ontologie husserlienne du *monde de la vie* quotidienne" en Benoist, Jocelyn et Bruno Karsenti (dirs.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, 253 pp. (Collection Fondements de la politique. Série Essais), p. 83-103.
- Benoist, Jocelyn et Bruno Karsenti (dirs.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, 253 pp. (Collection Fondements de la politique. Série Essais)
- Bonilla, Alcira B., "Lebenswelt e historia en Husserl", en *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la II semana española de fenomenología*, organizada por la

- Sociedad Española de Fenomenología, edición preparada por Javier San Martín, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1993, 145-157.
- , *Mundo de la vida: mundo de la historia*, Buenos Aires, Biblos, 1987, 332 pp. (Colección filosofía. Serie mayor, 5).
- Bruce, Beatriz, "Releyendo a Husserl" en *Desarrollos de la fenomenología*, Jorge E. Saltor, compilador, Tucumán, Argentina, Instituto de Epistemología. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán, p. 87-110.
- Caianiello, Silvia, "Figure dell' originario nell'ultimo Husserl: un approccio al problema del rapporto tra fenomenologia e storia" in *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi e prospettive*, a cura di G. Cacciatore, G. Cantillo e G. Lissa, Milano, 1997, p. 455-467.
- Carr, David, "Alfred Schutz and the Project of Phenomenological Social Theory", en en *Phenomenology of the cultural Disciplines*, edited by Mano Daniel and Lester Embree, Dordrech; Boston; London, Kluwer Academic Publishers, 1994, (Contributions to Phenomenology), p. 319-332.
- , "Introduction" to Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, translated, with an Introduction by..., Evanston, Northwestern University Press, 1970, p. XV-XLIII.
- , "La narrativa y el mundo real: un argumento en favor de la continuidad", *Historias*. Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, julio-septiembre 1986, número 14, p. 15-27.
- , *Phenomenology and the problem of history. A study of Husserl's transcendental philosophy*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.
- , "Phenomenological Reflections on the Philosophy of History" en *Japanese and Western Phenomenology*, edited by Philip Blosser y otros, Dordrech; Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1993, XI-456 pp. (Contributions to Phenomenology, 12), p. 393-408.
- , *Time, narrative and history*, Bloomington, Indiana University, 1986, 189 pp.
- Cristin, Renato, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl*, Madrid, Akal, 2000, 100 pp. (Historia del pensamiento y la cultura, 51).
- Dallmayr, Fred R., "Phenomenology and Social Science: An Overview and Appraisal", en David Carr and Edwards S. Cassey, *Explorations in Phenomenology: Papers of the Society for phenomenology and existential Philosophy*, The Hague, Martinus

- Nijhoff, 1973, 448 pp. (Selected Studies in phenomenology and existential Philodophy, 4). p. 133-166.
- Derrida, Jacques, *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*, traducción del texto de Derrida Diana Cohen, traducción del texto de Husserl del francés Vera Waksman, revisión Luis Rabanaque, Buenos Aires, Manantial, 2000, 195 pp. (Bordes).
- Díaz Álvarez, Jesús M., "Algunas consideraciones historiográficas acerca del tema: Husserl y la historia", en *Fenomenología y ciencias humanas*, edición a cargo de Ma. Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, p. 211-221.
- y Ma. Carmen López Sáenz, *Fenomenología e historia*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003, 239 pp. (Actas y congresos).
- , *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003, 364 pp. (Aula abierta).
- Embree, Lester, "Reflection on the cultural Disciplines" en *Phenomenology of the cultural Disciplines*, edited by Mano Daniel and Lester Embree, Dordrech; Boston; London, Kluwer Academic Publishers, 1994, (Contributions to Phenomenology), p. 1-38.
- , "Representation and the historical Sciences", en *Phenomenology: East and West. Essays in honor of J.N. Mohanty*, editors Frank. M. Kirkland and D.P. Chattopadhyaya, Dordrech; Boston; London, Kluwer Academic Publishers, 1993, XIX-318 pp. (Contributions to Phenomenology: vo. 13).
- Gander, Hans-Helmuth, *Selbsvertändnis und Lebenswelt: Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 2001, XV-400 pp. (Philosophische abhandlungen, 80).
- Gaos, José, y otros, *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, México, Centro de Estudios Filosóficas. UNAM, 1963, 93 pp.
- García-Baró, Miguel, "Introducción a los problemas que afectan a la noción fenomenológica de la vida", en *Fenomenología y ciencias humanas*, edición a cargo de Ma. Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, p. 43-59.
- Gómez-Heras, José Ma. G., *El a priori del mundo de la vida*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- , "Mundo de la vida e historicidad de la razón práctica", en *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la II semana española de fenomenología*,

- organizada por la Sociedad Española de Fenomenología, edición preparada por Javier San Martín, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1993, 159-180.
- González López, José Luis, "Husserl-Dilthey: análisis de una confrontación a propósito del artículo de *Logos*", en *Fenomenología y ciencias humanas*, edición a cargo de Ma. Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, p. 253-266.
- Hohlt, Hubert, *Lebenswelt und Geschichte: Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, Xerox-reprint, Freiburg; München, Karl Albert, 1979, 97 pp. (Symposium, 7).
- Jonas, Hans, "Change and permanence: on the possibility of understanding history", en David Carr and Edwards S. Cassey, *Explorations in Phenomenology: Papers of the Society for phenomenology and existential Philosophy*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, 448 pp. (Selected Studies in phenomenology and existential Philosophy, 4). p. 102-132.
- Kerckhoven, Guy Van, "La fenomenología y las ciencias del espíritu", en *Fenomenología y ciencias humanas*, edición a cargo de Ma. Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, p. 61-86.
- Kogan, Jacobo, "La idea de la historia en Husserl", en *La idea de la historia en el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, CEFYL, 1960.
- Kombach, Hayo, "Husserl y la fenomenología de la historia", *Ideas y valores*, Bogotá, Colombia, núm. 95, agosto 1994, p. 41-64.
- Landgrebe, Ludwig, *Fenomenología e historia*, trad. de Mario A. Presas, Caracas, Venezuela, Monte Ávila, 1975, 248 pp.
- Lyotard, Jean-Francois, "fenomenología e historia", en *La fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1989 158 pp. (Paidós Studio, 76).
- Makkreel, Rudolf, A., "The Underlying Conception of Science in Dilthey's *Introduction to Human Sciences*", en *Japanese and Western Phenomenology*, edited by Philip Blosser y otros, Dordrech; Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1993, XI-456 pp. (Contributions to Phenomenology, 12), p. 423-439.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, con un prólogo de Raúl A. Piérola, 3ª. Ed., Buenos Aires, Editorial Nova, 1977, 109 pp. (Biblioteca Nova de Psicología).

- Mínguez Pérez, Carlos, "Fernando Montero: fenomenología e historia" en *Fenomenología y ciencias humanas*, edición a cargo de Ma. Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, p. 639-650.
- Nuki, Shigeto, "Husserl's Question of History: The Parallelism between his Theory of Association and the Narrative Theory of History", en *Japanese and Western Phenomenology*, edited by Philip Blosser y otros, Dordrech; Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1993, XI-456 pp. (Contributions to Phenomenology, 12), p. 409-422.
- Pérez Ballestar, Jorge, *Fenomenología de lo histórico. Una elaboración categorial a propósito del problema del cambio histórico*, Barcelona, Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Delegación de Barcelona, 1955, 341 pp.
- Ralón de Walton, Graciela, "La interpretación de la historia según Merleau-Ponty", en *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la II semana española de fenomenología*, organizada por la Sociedad Española de Fenomenología, edición preparada por Javier San Martín, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1993, 305-314.
- Ramírez Ibarra, Ramón, "Husserl y la historiografía", en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 1, Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Circulo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, p. 253-264.
- Ricoeur, Paul, "Husserl el le sens de l'histoire", en *A l'école de la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1986, 295 pp. (Librairie philosophique J. Vrin), p. 21-57.
- , "Husserl y el sentido de la historia", traducción de Héctor Hernando Salinas Leal, en Circulo Latinoamericano de Fenomenología, *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 2, Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, San Pablo, 2005, p. 319-349.
- San Martín, Javier, "Ética, antropología y filosofía de la historia. Las *Lecciones* de Husserl de *Introducción a la ética* del semestre de verano de 1920, *Isegoría*, núm. 5, 1992, p. 43-77.
- Schütz, Alfred, *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, prólogo de Joan-Carles Mèlich para la presente edición, traducción de Eduardo J. Prieto, Barcelona, Paidós, 2000, IX-279 pp. (Paidós básica, 67).

- Serrano de Haro, Agustín, "Cumplimiento intuitivo y mundo de la vida", en *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la II semana española de fenomenología*, organizada por la Sociedad Española de Fenomenología, edición preparada por Javier San Martín, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1993, 125-144.
- Trivelli, Carlo, "Fenomenología del lenguaje y mundo de la vida", *Estudios de filosofía*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva Agüero, número 4 (2000), p. 25-31.
- Vegas González Serafín, "Algo más que historia y algo más que Rorty", en *Fenomenología y ciencias humanas*, edición a cargo de Ma. Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, p. 659-673.
- Walton, Roberto J. "Las ciencias y el mundo de la vida" en *Desarrollos de la fenomenología*, Jorge E. Saltor, compilador, Tucumán, Argentina, Instituto de Epistemología. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán, p. 1-32.
- , "La consideración interior de la historia en la fenomenología trascendental", *Escritos de filosofía*, Buenos Aires, 1997, núm. 31, p. 135-156.
- , "Función y significado de la intencionalidad de horizonte", en *Fenomenología y ciencias humanas*, edición a cargo de Ma. Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, p. 161-179.
- , "El mundo de la vida como horizonte", en *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la II semana española de fenomenología*, organizada por la Sociedad Española de Fenomenología, edición preparada por Javier San Martín, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1993, 95-123.

5. Trabajos consultados de teoría, filosofía de la historia e historiografía

- Ankersmit, F. R., "La experiencia histórica", *Historia y Grafía*, no. 10, 1998, p. 209-267.
- Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*, introd. Manuel Cruz, Barcelona, Paidós: I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 171 pp. (Pensamiento contemporáneo, 38)
- , *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, tr. Ana Poliak, Barcelona, Península, 1996, 315 pp.(Historia, Ciencia, Sociedad, 250).

- , *La vida del espíritu*, traducción de Carmen Corral y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 2002, 475 pp. (Básica, 110).
- Barthes, Roland, "El discurso histórico", traducción por José Rubén Romero con la colaboración de Javier Manríquez, *Históricas*, 12, mayo-agosto 1983, p.21-32.
- Bermejo Barrera, José C., *Fundamentación lógica de la historia. Introducción a la Historia teórica*, Madrid, Akal, 1991.
- Cassani, Jorge Luis y A. J. Pérez Amuchástegui, *Del Epos a la historia científica. Una visión de la historiografía a través del método*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1961, 234 pp.(Biblioteca histórica).
- Collingwood, Robin George, *Autobiografía*, traducción de Jorge Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, 163 pp.
- , *Ensayo sobre el método filosófico*, traducción de Emilio Uranga revisada por José Luis González, México, Centro de Estudios Filosóficos. UNAM, 1965, 197 pp. (Filosofía contemporánea).
- , *Ensayos sobre la filosofía de la historia*, traducción de José Luis Cano Tembleque, Barcelona, Barral Editores, 1970, 199 pp. (Breve biblioteca de respuesta, 3).
- *Idea de la historia. Edición revisada que incluye las conferencias de 1926-1928*, traducción de Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos, edición, prefacio e introducción de Jan Van Der Dussen, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 610 pp. (Sección de obras de historia).
- Danto, A. C., *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica y de la historia*, Barcelona, Paidós: I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, (Pensamiento contemporáneo, 5).
- Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, edición de Hans-Ulrich Lessing, traducción y prólogo de Carlos Moya Espí, Barcelona, Ediciones península, 1986, 286 pp. (historia/ ciencia/ sociedad, 200).
- *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*, prólogo, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos, epílogo de Hans-Ulrich Lessing, Madrid, Ediciones Istmo, 2000, 247 pp. (Ágora de ideas. Colección fundamentos, 164).
- , *Obras de Wilhelm Dilthey I. Introducción a las ciencias del espíritu en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*, traducción,

- prólogo, epílogo y notas de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, XXV-426 pp. (Sección de obras de filosofía).
- , *Obras de Wilhelm Dilthey VII. El mundo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, XXV-430 pp. (Sección de obras de filosofía).
- Droysen, Johann Gustav, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, Barcelona, Alfa, 1983, 390 pp.
- , *Grundriss der Historik*, Leipzig, Veit & Comp., 1868, 84 pp.
- Duque, Félix, "Historia e historicidad en el existencialismo y la hermenéutica", en Manuel Reyes Mate, ed., *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 1993, 308 pp. (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 5), p. 139-166.
- Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, traducción e introducción de Agustín Domingo Moratalla, Madrid, Técnos, 1993, 116 pp. (Cuadernos de Filosofía y Ensayo).
- y Reinhart Koselleck, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós: I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1997.
- Gaos, José, *De antropología e historiografía*, Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, 1967, 318 pp. (Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, 40).
- Gardiner, Patrick, *la naturaleza de la explicación histórica*, traducción José Luis González, México, Centro de Estudios Filosóficos. UNAM, 1961, 169 pp. (Colección filosofía contemporánea).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pról. José Ortega y Gasset, advertencia y traducción de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1997, 700 pp.
- Iggers, Georg, *The German Conception of History. The national tradition of historical thought from Herder to the present*, Middleton, Connecticut, Wesleyan University Press, 1988, 363 pp.
- Koselleck, Reinhart, *Los estratos del tiempo. Estudios sobre historia*, Barcelona, Paidós, 2001, 154 pp. (Pensamiento contemporáneo, 66).
- , *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, 368 pp. (Paidós Básica, 61)
- , "Geschichte, Histoire", en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck, comps., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politischsozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, vol. II, 1975, p. 647-717.

- , *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard; Seuil, 1997, 247 pp. (Hautes études).
- Lledó, Emilio, *Lenguaje e historia*, Barcelona, Editorial Ariel, 1978, 245 pp. (Ariel quincenal, 133).
- Matute, Álvaro, *Heurística e historia*, México, UNAM. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 1999, 29 pp. (Videoteca de Ciencias y Humanidades. Colección Aprender a Aprender; Serie Heurística).
- , "El elemento metahistórico", *Ciencia y Desarrollo*, vol. XX, 116, 1994, p. 62-66.
- , estudio introductorio y selección, *El historicismo en México. Historia y antología*, México, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, 2002, 337 pp. (Paideia).
- Mink, Louis O., "The autonomy of historical understanding", *History and Theory*, vol. 5, no. 1, 1965, p. 24-47.
- , "Philosophical analysis and historical understanding", *Review of Methaphysics*, no. 20, 1968, p. 667-698.
- , "History and fiction as modes of comprehension", *New Literary History*, 1979, p. 541-558.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. [Il intempestiva]*, edición, traducción y notas de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, 140 pp. (Biblioteca nietzscheana, 2).
- O'Gorman, Edmundo, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Imprenta Universitaria, 1945, 349 pp.
- Ricoeur, Paul, *Historia y narrativa*, introd. Ángel Gabilondo y Gabriel Aranzueque, Barcelona, Paidós: I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1999, 230 pp. (Pensamiento contemporáneo, 56).
- , *Historia y verdad*, 3ª. Ed. Aumentada con algunos textos, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, 318 pp.
- , *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, 675 pp. (L'ordre philosophique).
- , *La memoria, la historia, el olvido*, traducción de Agustín Neira, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 673 pp. (sección de obras de filosofía).
- , *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, presentación de Ángel Gabilondo, traducción de Gabriel Aranzueque, Madrid, Arrecife: Universidad Autónoma de Madrid, 1999.

- , *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico*, traducción de Agustín Neira, presentación de la edición española por Manuel Maceiras, México, Siglo XXI, 1995, 371 pp. (Lingüística y teoría literaria).
- , *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*, traducción de Agustín Neira, presentación del tercer volumen por Manuel Maceiras, México, Siglo XXI, 1995, p. 629-1074. (Lingüística y teoría literaria).
- Vico, Giambattista, *Ciencia nueva*, introducción, traducción y notas de Rocío de la Villa, Madrid, Técnos, 1995, 549 pp. (Colección Metropolis)
- White, Hayden, "An Interview with Hayden White" (Realizada por Ewa Domanska), *Storia della Storiografia*, núm. 24, 1993, p.5-21.
- , *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992.
- , *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1999.
- , "La lógica figurativa en el discurso moderno", (entrevista realizada por Alfonso Mendiola), *Historia y Grafía*, núm. 12, 1999, p.219-246.
- , *Metahistoria. La imaginación histórica europea en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- , "Prólogo a Rancière", *Historia y Grafía*, núm 6, 1996, p. 183-198.
- , "El texto historiográfico como artefacto literario", *Historia y Grafía*, núm. 2, 1994, p.9-34.
- , *Tropics of Discourse*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1985.
- Yorck von Wartenbug, Paul, *Bewusstseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment*, mit einer Einleitung und einem Nachwort herausgegeben von Iring Fetscher, Hamburg, Felix Meiner, 1991, LII-209 pp. (Philosophische Bibliothek, 442).

6. Otras obras citadas o utilizadas para la presente investigación

- Aristóteles, *Acerca del Alma*, introducción, traducción y notas Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978.
- , *Categorías. De Interpretatione*. Porfirio, *Isagoge*, introducción, traducción y notas Alfonso García Suárez, Luis M. Valdés Villanueva y Julián Velarde Lombraña, Madrid, Técnos, 1999, 185 pp. (Cuadernos de filosofía y ensayo).
- , *Ética nicómaquea*, traducción y notas Julio Pallí Bonet, introducción Emilio Lledó, Madrid, Gredos, 1988.

- , *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, 1994, 582 pp. (Biblioteca clásica Gredos, 200).
- , *Obras completas de Aristóteles. Poética*, versión directa, introducción y notas por Juan David García Bacca, México, UNAM, 1946, CXXVII, 47 pp. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- , *Parva Naturalia*, traducción, introducción y notas Jorge A. Serrano, Madrid, Alianza, 1993, 179 pp. (El libro de bolsillo, 1617; Sección Clásicos).
- Auerbach, Erich, *Figura*, pról. de José M. Cuesta Abad, tr. de Yolanda García Hernández y Julio A. Pardos, Madrid, Trotta, 147 pp. (Mínima Trotta. Histórica/ Poética)
- , *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, tr. I. Villanueva y E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 531 pp. (Sección de obras de lengua y estudios literarios).
- Benveniste, Émile, *Problemas de lingüística general*, traducción de Juan Almela, México, Siglo XXI, 1971-1977, 2 volúmenes.
- Cassirer, Ernst, *Las ciencias de la cultura*, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, 191 pp.
- , *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1948, 4 t.
- Courtine, J.-F., ed., *Heidegger. 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, J. Vrin, 1996.
- Forte, Addina, "El tiempo vivido en el pensamiento de Henri Bergson", en María Dolores Illescas Nájera, coord., *Un haz de reflexiones en torno al tiempo, la historia y la modernidad*, México, Universidad Iberoamericana, 1995, p. 245-273.
- Gabilondo Pujol, A., *Dilthey: vida, expresión e historia*, prólogo de Juan Manuel Navarro Cordón, Madrid, Cincel:kapelusz, 1988, 218 pp. (Serie historia de la filosofía, 41).
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, 697 pp. (Hermeneia, 7).
- , *Verdad y método II*, traducción de Manuel Olasagasti, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992, 429 pp. (Hermeneia, 34).
- Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, México, Red Editorial Iberoamericana, 1993, 506 pp.
- , *Perfiles filosófico-políticos*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 424 pp.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, 483 pp. (Sección de obras de filosofía)
- Heller, Ágnes *Sociología de la vida cotidiana*, prefacio de Georg Lukacs, traducción de J. F. Yvars y E. Pérez Nadal, 3ª. Edición, Barcelona, Península, 1991, 418 pp. (Historia, ciencia sociedad)
- Humboldt, Wilhelm von, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, tr. y pról. Ana Agud, Barcelona, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, Anthropos, 1990, 435 pp. (Autores, textos y temas/ Lingüística, 1).
- Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, versión de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1991, 299 pp. (El libro de bolsillo. Sección de filosofía).
- , *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, México, Taurus, 2006, XLIX-690 pp. (Pensamiento).
- , *La metafísica de las costumbres*, estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Técnos, XCI-374 pp. (Clásicos del pensamiento, 59).
- , *Prolegómenos*, traducción de Julián Besteiro, Madrid, Sarpe, 1984, 217 pp. (Grandes pensadores, 33).
- Lledó, Emilio, *El silencio de la escritura*, Madrid, Espasa, 1998, 161 pp. (Colección Austral, 439. Ciencias/Humanidades).
- Maceiras Fafián, Manuel, *Metamorfosis del lenguaje*, Madrid, Síntesis, 2002, 447 pp. (Filosofía. Hermeneia).
- Medina Echavarría, José, *Responsabilidad de la inteligencia. Estudios sobre nuestro tiempo*, 2ª ed, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 282 pp. (Sección de obras de sociología).
- Momigliano, Arnaldo, *De paganos, judíos y cristianos*, traducción Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 537 pp. (Breviarios, 518).
- Ortiz-Osés, Andrés y P. Lanceros, dirs., *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, 2ª ed. revisada, Bilbao, Universidad de Deusto, 1998.
- Reid, Thomas, *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, introducción, traducción y notas de Ellen Duthie, Madrid, Trotta, 2004, 320 pp. (Clásicos de la cultura, 27).

- Ricoeur, Paul, *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, 409 pp.
- Segura, Carmen, "Heidegger 1922: Indicación de la situación hermenéutica (una aproximación)" *Revista de filosofía*, vol. XII, no. 21 (1999), p.77-112.
- Villoro, Luis, *Páginas filosóficas*, Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, 1962, 269 pp. (Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, 15).
- Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt*, traducción de Manuel Lloris Valdés, Barcelona, Paidós, 2006, 630 pp. (Testimonios, 38).