

Pregunta retrospectiva, *apriori* histórico y temporalidad en *La crisis* de Husserl

**Retrospective Question, Historical *Apriori* and Temporality
in Husserl's *Crisis***

HÉCTOR HERNANDO SALINAS L.

Pontificia Universidad Javeriana
Colombia

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Artículos)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2012 - pp. 625-650

Este trabajo ofrece una lectura posible de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, a partir de una consideración doble: (a) un estudio del método histórico-fenomenológico empleado en *La crisis*: el método de la pregunta-retrospectiva (*Rückfrage*); y, con él, (b) una tematización de la pregunta que creemos que recoge el gran problema fenomenológico-hermenéutico de la obra: ¿cómo puede conciliarse una filosofía de la historia con una filosofía de la subjetividad trascendental que se ofrece como su fundamento? Dos conclusiones latentes cruzan este recorrido: considerar el trabajo fenomenológico presente en *La crisis* como ejercicio hermenéutico e identificar este ejercicio con el método de la pregunta-retrospectiva.

This work offers a possible interpretation of Husserl's last work, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, from a double perspective: (a) a study of the historical-phenomenological method used in *The Crisis*, the so-called retrospective inquiry (*Rückfrage*); and from there, (b) an analysis of the question that, we believe, sums up the central *phenomenological-hermeneutical* problem of the work: How to reconcile a philosophy of history with a philosophy of transcendental subjectivity offered as its ground? Two *latent* conclusions run across this paper: to approach the *Crisis'* phenomenological work as an hermeneutical exercise, and to identify this exercise with the method of retrospective inquiry.

Este trabajo ofrece una lectura posible de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*¹, a partir de una consideración doble: (a) un estudio del método histórico-fenomenológico empleado en *La crisis*: el método de la pregunta-retrospectiva (*Rückfrage*); y, con él, (b) una tematización de la pregunta que creemos que recoge el gran problema *fenomenológico-hermenéutico* de la obra: ¿cómo puede conciliarse una filosofía de la historia con una filosofía de la subjetividad trascendental que se ofrece como su fundamento? Me propongo, entonces, tratar la solución husserliana al problema de la relación entre historia y conciencia, sin entrar aquí a determinar las paradojas que esta solución engendra².

De la mano de Paul Ricœur³, la primera consideración presentará la pregunta-retrospectiva (*Rückfrage*) como método histórico-fenomenológico de *La crisis*, y, finalmente, como forma fundamental del método fenomenológico. La segunda consideración llevará la filosofía de la historia de *La crisis* hasta su "fundamento último", por el camino de la *aplicación* de la pregunta-retrospectiva al *mundo de la vida*, es decir, sometiéndolo al suelo originario *mundo de la vida* a una investigación fenomenológica

¹ Sigo la edición Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991. Cito según parágrafo y número de página. En adelante citado como *La crisis*. Para los apéndices que no fueron incluidos en la edición castellana sigo la edición francesa: Husserl, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris: Gallimard, 1976. En adelante cito esta última como *La crise*.

² He considerado las paradojas que engendra la apuesta del último Husserl en otro lugar: Salinas, H., "Paul Ricœur, lector del último Husserl o las paradojas hermenéuticas de *La crisis*", En: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. II, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú/Bogotá: Ediciones San Pablo, 2005, pp. 293-308.

³ En este punto seguiremos fundamentalmente, aunque no exclusivamente, el artículo de Ricœur, P., "L'originare et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl!", en: Laruelle, François (ed.), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris: J.-M. Place, 1980, pp. 167-177; en adelante citado como "L'originare" ("Lo originario y la pregunta retrospectiva en la *Krisis* de Husserl!", traducción de Héctor H. Salinas, en: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. II, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú/Bogotá: Ediciones San Pablo, 2005, pp. 351-362; en adelante citado como "Lo originario").

regresiva que permita reconocer su "fundamento último". Este movimiento dará lugar a abordar la correlación *mundo de la vida-ego* bajo la perspectiva de la filosofía de la historia de Husserl, es decir, bajo el nuevo rostro de la correlación *apriori histórico-temporalidad de la conciencia*, correlación en la que se articulan los polos *historia y subjetividad*. Con este paso, llegaremos al *suelo móvil* de la empresa fenomenológica y al gran supuesto que articula la relación filosofía de la historia-filosofía del sujeto en Husserl: el tiempo fenomenológico.

Dos conclusiones *latentes* cruzan este recorrido: considerar el trabajo fenomenológico presente en *La crisis* como ejercicio hermenéutico e identificar este ejercicio con el método de la pregunta-retrospectiva.

§ 1. La pregunta-retrospectiva (*Rückfrage*)

La crisis se propone cumplir dos tareas: (a) develar el sentido oculto de la teleología de la historia de la filosofía y, con él, cumplir la autocomprensión del filósofo y la autocomprensión general de la humanidad; y (b) recuperar el *mundo de la vida* como primera experiencia intuitiva de la conciencia, como suelo originario de toda otra experiencia subjetiva de orden superior y, por lo tanto, como primer tema de la fenomenología. Una vez alcanzados, el estado de crisis de sentido sería reemplazado por la conciencia recuperada del *telos* de la humanidad⁴.

La obra se mueve, pues, sobre dos polaridades paralelas y un fin común: (a) la polaridad entre el presente vaciado de sentido y el develamiento de la teleología de la historia de la filosofía, y (b) la polaridad entre el objetivismo científico y la recuperación de su suelo de sentido anclado en el *mundo de la vida*. El tratamiento de ambas polaridades tiene un fin común: presentar la fenomenología trascendental como camino apropiado para alcanzar la cura de la enfermedad europea al recuperar el suelo *mundo de la vida* y el *telos* que instaurará el comienzo de la filosofía como ciencia estricta.

A pesar de su carácter diferenciado, estas dos polaridades se escalonan y alcanzan gracias al mismo método. La definición del método parte del análisis de las grandes dificultades y prejuicios del objetivismo naturalista para alcanzar estos dos propósitos correlativos. Para el caso del *mundo de la vida*, el camino desde la ciencia matematizada hasta su suelo originario de sentido está ya revestido con las "desviaciones y recubrimientos de sentido de las épocas posteriores, hasta las más recientes". Incluso Husserl, en cuanto lleva a cabo estas investigaciones, afirma encontrarse, al comienzo del camino, "bajo el *hechizo* de las mismas <las desviaciones y recubrimientos de sentido> (al igual, supongo, que mis lectores)"⁵.

La estrategia metódica exige ser planteada teniendo en mente la *situación* del investigador dirigido a sus *objetivos originarios*. Según su diagnóstico, "nos encontramos (...)

⁴ Cfr. Husserl, E., *La crisis*, §§ 1-7.

⁵ *Ibid.*, § 9k, p. 60.

en una especie de *círculo*⁶: solo es posible acceder a la comprensión del suelo originario de sentido desde la perspectiva de la configuración actual de la ciencia (como forma superior del saber moderno); y, sin embargo, sin ese suelo originario, la comprensión del lugar de la ciencia actual se pierde y no logramos salir de la situación crítica de eficacia técnica y vacuidad del presente. Husserl piensa que el método debe, pues, proceder en un continuo "avanzar y retroceder", como un movimiento en "zigzag" o en "saltos históricos", permitiendo, así, integrar la inteligibilidad que surge de la comprensión de *lo originario* con aquella que surge de la comprensión de las ciencias actuales⁷.

Sin embargo, Paul Ricœur⁸ identifica como *gesto filosófico* fundamental de la metódica de Husserl la "pregunta-retrospectiva" (*Rückfrage*) que se aplica a las evidencias y prejuicios del presente (inscritos fundamentalmente en las idealizaciones objetivistas configuradas por la ciencia moderna, su modelo matematizado y la filosofía *more geometrico* que se deriva de ellas), para dirigirse hacia la recuperación de *lo originario* como su fundamento y como fundamento de toda experiencia y saber, siendo este originario, el mundo de la vida o la fundación originaria de la filosofía junto a su *telos* histórico. La pregunta-retrospectiva opera a partir de "lo evidente", hacia el develamiento de su fundación de sentido: lo originario.

Aquí hay que recordar a Jacques Derrida⁹, cuya traducción e introducción de 1962 al famoso apéndice III de *La crisis*, titulado *El origen de la geometría*, inspiraron al propio Ricœur para la elaboración de *L'originnaire* y para tratar la *Rückfrage*¹⁰. Fue Derrida quien vertió la expresión alemana *Rückfrage*, cuya traducción habitual sería "interpelación", por la forma francesa "*question en retour*". Al justificar esta opción, teniendo en mente el "sentido agudo y preciso" que toma esta expresión en *El origen de la geometría*, Derrida puntualiza:

Como en su sinónimo alemán, la pregunta retrospectiva (*question en retour*) se halla marcada por la referencia o la resonancia postal y epistolar de una comunicación a distancia. Como la '*Rückfrage*', la pregunta retrospectiva se formula a partir de un primer envío. A partir del *documento* recibido y *ya* legible, se me ofrece la posibilidad de interrogar nuevamente y *de vuelta* (*en retour*) acerca de la intención originaria y final de lo que la tradición me ha confiado¹¹.

Se funden aquí lo evidente, lo presente, lo heredado y no cuestionado de la vida en la actitud natural, enfrentados a la voluntad de develar su sentido originario por un

⁶ *Ibid.*, § 9k, p. 61. G. Guest ya ve en ese movimiento circular, la evidencia de un *ejercicio hermenéutico* en la metódica de *La crisis* (cfr. Guest, G., "Crise", en: Auroux, Silvain (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques. Dictionnaire*, vol. II, t. 1, 2a. ed., Paris: PUF, 1998, p. 510).

⁷ Husserl, E., *La crisis*, § 9k, p. 61.

⁸ Ricœur, P., "Lo originario", p. 354 (Ricœur, P., "L'originnaire", p. 168).

⁹ Derrida, J., *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*, traducción de Diana Cohen, revisión técnica de Luis Román Rabanaque, Buenos Aires: Manantial, 2000.

¹⁰ Cfr. Ricœur, P., "Lo originario", p. 353 (Ricœur, P., "L'originnaire", p. 168).

¹¹ Derrida, J., *op. cit.*, p. 41.

regreso o retroceso, que es el mismo ejercicio fenomenológico de recuperación del momento trascendental de constitución, en este caso, de la ciencia geométrica. En lo que sigue nos ocuparemos de reconocer el talante de ese movimiento de preguntar retrospectivo a partir y desde lo dado en el ahora del presente histórico.

§ 1.1. De la ciencia matematizada al mundo de la vida, del mundo de la vida a la subjetividad trascendental

Subrayemos esquemáticamente el movimiento *progresivo*, dividido en *estratos*, de la pregunta-retrospectiva en su búsqueda de lo originario. En principio, la intención general de *La crisis* tiene como meta final recuperar la teleología de la filosofía y, con ella, el sentido y la autocomprensión de la humanidad. Por el camino de "cuidadosas y exhaustivas investigaciones retroactivas de tipo histórico y crítico" será posible "alcanzar, antes de toda posible decisión, una autocomprensión radical"; y, simultáneamente, aquello que "originariamente y en todo tiempo se ha querido como filosofía y ha seguido queriéndose a través de todos los filósofos y filosofías que históricamente han estado en interrelación e intercomunicación continuas"¹². La teleología de la filosofía y la autocomprensión de la humanidad se vinculan, desde el punto de vista metódico, gracias a la pregunta-retrospectiva que, en último término, es llevada a cabo por el filósofo del presente en el ejercicio de su propia autocomprensión.

La pregunta-retrospectiva, su ejercicio, "no es otra cosa que la verdadera autorreflexión del filósofo sobre aquello a lo que *verdaderamente tiende*, sobre aquello que en él es voluntad, *a partir* de la voluntad y *como* voluntad de sus antepasados espirituales"¹³. La pregunta-retrospectiva, pues, no solo es el camino que conduce a la recuperación de la teleología de la filosofía, sino también el camino que, en su mismo movimiento, funda una nueva reflexión filosófica liberada del objetivismo y del naturalismo; es decir, se convierte en *el método* de la fenomenología trascendental empleado en *La crisis*. Volveremos sobre este problema un poco más adelante.

Junto a esta dimensión, que enfatiza la meta final a la que se dirige la pregunta-retrospectiva, se presenta el segundo propósito que ya hemos esbozado. Así pues, varios pasajes permiten afirmar que el conjunto de la obra presenta el movimiento de la pregunta-retrospectiva partiendo de las idealidades geométricas de la ciencia moderna hacia su suelo originario en el mundo de la vida. Para redescubrir el campo originario en que descansan y del que surgen los resultados científicos y su aplicación técnica, será necesario "*preguntar retrospectivamente* por el *sentido originario* de todas sus configuraciones de sentido y de todos sus métodos"¹⁴.

¹² Husserl, E., *La crisis*, § 7, p. 18.

¹³ *Ibid.*, § 15, p. 75.

¹⁴ *Ibid.*, § 9j, p. 59.

En *El origen de la geometría*, la pregunta fundamental se dirige a recuperar "a partir de una pregunta-retrospectiva, el sentido originario de la geometría que hoy tenemos"¹⁵. El resultado *provisional* de ese primer ejercicio de la pregunta-retrospectiva permite reconocer y recuperar "el mundo de la vida como olvidado fundamento de sentido de la ciencia natural"¹⁶. Sin embargo, la pregunta-retrospectiva no se detiene definitivamente en el campo recuperado del mundo de la vida. La fundación originaria y su sentido histórico, según lo podemos encontrar en otros pasajes de *La crisis*, están aún *más atrás* o *más abajo*.

El mundo de la vida también es campo de aplicación de la pregunta-retrospectiva. Para Ricœur, "el regreso a la *Lebenswelt* solo es un momento, un grado intermedio de un 'regreso' más fundamental, el regreso a la ciencia en cuanto tal, a la razón en tanto tal, más allá de su limitación en el pensamiento objetivo"¹⁷. El mundo de la vida se devela en cuanto nos liberamos de los prejuicios que impone la ciencia matematizada. En ese sentido, escribe Husserl, "lo primero es el mundo de la vida dado lisa y llanamente y, en verdad, tal como se da perceptualmente como existiendo de forma 'normal', lisa y llana, sin rupturas en la pura certeza de ser (así, pues, al margen de toda duda)"¹⁸. En otras palabras, el primer movimiento de la pregunta-retrospectiva que cuestiona los resultados de la ciencia y abre el campo del mundo de la vida, nos regresa al dominio originario de la actitud natural: la creencia lisa y llana, "al margen de toda duda", en el mundo como existente antes de todo ejercicio cognitivo efectivo.

Sin embargo, precisamente en cuanto evidencia incuestionada, "al margen de toda duda", el mundo de la vida debe ser un nuevo lugar de aplicación de la pregunta-retrospectiva. Por lo demás, no solo a partir de la ciencia galileana de la naturaleza es posible llevar a cabo la pregunta retrospectiva que se dirige a recuperar y tematizar el *mundo de la vida*. En el parágrafo 28 de *La crisis*, Husserl muestra cómo, dado su papel central en la historia de la filosofía en cuanto al desarrollo del motivo trascendental, Kant ofrece un camino para recuperar el mundo de la vida en cuanto lo concibe, según la lectura de Husserl, como "autoevidentemente válido" y, por lo tanto, como "la 'presuposición' tácita" de su obra. Así, los planteamientos de la *Crítica de la razón pura* "poseen un incuestionado suelo de presuposiciones que codeterminan el sentido de sus preguntas"¹⁹. Ese suelo de presuposiciones es el *mundo de la vida*: "con el planteamiento kantiano se presupone de antemano como siendo el mundo de la vida circundante cotidiano"²⁰. Si bien Kant, a diferencia de Galileo, tiene como presuposición de su filosofía el *mundo de la vida*, no ve la necesidad de tematizarlo precisamente como suelo del pensamiento filosófico y como fundamentación de la ciencia.

¹⁵ Husserl, E., *La crisis*, Ap. III, p. 403.

¹⁶ Husserl, E., *La crisis*, § 9h, p. 50.

¹⁷ Ricœur, P., "Lo originario", p. 359 (Ricœur, P., "L'originare", p. 174).

¹⁸ Husserl, E., *La crisis*, § 50, p. 181.

¹⁹ *Ibid.*, § 28, p. 108.

²⁰ *Ibid.*, § 28, p. 109.

En este punto de la investigación husserliana, los polos que mantienen en tensión la pregunta-retrospectiva se reconfiguran. El campo de partida de la pregunta-retrospectiva es ahora el *mundo de la vida* en cuanto evidencia incuestionada: "Hay que preguntarse retroactivamente de forma completamente sistemática por aquellas autoevidencias que configuran no solo para Kant, sino para todos los filósofos y para todos los científicos un fundamento tácito"²¹. Por su parte, el campo de llegada es el reino ignoto de la subjetividad (explícitamente, de la subjetividad trascendental), puesto que, "cabe alumbrar el mundo de la vida como un reino de fenómenos subjetivos que permanecen anónimos"²². Al dirigir la pregunta-retrospectiva desde el mundo de la vida hacia su campo originario, "se nos revela con creciente asombro una infinitud de fenómenos siempre nuevos, fenómenos de una nueva dimensión"²³. Una infinitud, explica Husserl, ya que cada fenómeno "dado desde la perspectiva del mundo de la vida como siendo autoevidente, ya porta él mismo implicaciones de sentido y de validez cuya exposición conduce de nuevo a nuevos fenómenos, etc. Se trata por completo de fenómenos puramente subjetivos"²⁴. Basta agregar que el primer apartado de la tercera sección de *La crisis* lleva por título "El camino que conduce a la fenomenología trascendental parte de un pregunta-retrospectiva a partir del mundo de la vida predado"²⁵. No obstante, *La crisis* ofrece dos campos que funcionan como espacio originario último: el mundo de la vida en tanto subjetivo-relativo y la subjetividad trascendental en tanto fuente de sentido del mundo de la vida. El motivo originario de la filosofía se mueve alrededor de esa correlación²⁶.

Al final del recorrido de la pregunta-retrospectiva, el *motivo trascendental* originado en Descartes se presenta como campo de llegada. Sin embargo, la pregunta-retrospectiva, *una vez más*, no se detiene en su evidencia. El filósofo tiene la obligación de llegar hasta el estadio más originario de la subjetividad trascendental. Requiere, entonces, poner a prueba una pregunta-retrospectiva radical sobre la subjetividad, "la que *en última instancia* hace posible toda validez del mundo con su contenido y en todas las modalidades científicas <objetividad> y precientíficas <mundo de la vida>", pues solo dicha pregunta, "así como una indagación del qué y el cómo de los rendimientos de la razón, puede hacer inteligible la verdad objetiva y alcanzar el *sentido de ser último* del mundo"²⁷.

El movimiento total de la pregunta-retrospectiva se dirige, pues, a recuperar y develar en toda su amplitud el campo originario de la conciencia y, en el sentido de Husserl, se dirige a desplegar el motivo trascendental presente, *in nuce*, en Descartes²⁸.

²¹ *Ibid.*, § 30, p. 121.

²² *Ibid.*, § 29, p. 116.

²³ *Ibid.*, § 29, p. 117.

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Ibid.*, III, A, p. 107 (cfr. Husserl, E., *La crisis*, p. 117).

²⁶ Cfr. Husserl, E., *La crisis*, § 48.

²⁷ *Ibid.*, § 14, p. 72.

²⁸ Como lo afirma en *La crisis*, "no es el ser del mundo en su obviedad incuestionada lo en-sí primero, ni se trata

Y, por consiguiente, la dilucidación del motivo trascendental supone la fundación de la filosofía como ciencia de las ciencias y como camino de autocomprensión de la humanidad. Recogiendo las intenciones del camino recorrido hasta el parágrafo 55, Husserl escribe: "se intentó hacer totalmente inteligible el hecho de que sólo una filosofía semejante <trascendental>, y solo con tales interpelaciones <preguntas-retrospectivas> que llegan hasta el último fundamento imaginable en el ego trascendental, puede satisfacer el sentido ingénito en la filosofía desde su institución originaria"²⁹. Sin embargo, como veremos, la relación fundamental se presenta como la correlación entre el mundo de la vida y la subjetividad. De este modo, el ejercicio de la pregunta-retrospectiva que se propone recuperar el *mundo de la vida*, es simultáneamente la instauración del sentido de la filosofía como ciencia estricta. En este punto, los dos propósitos de *La crisis* se funden en ese único objetivo superior, vía el método de la pregunta-retrospectiva.

§ 1.2. La pregunta-retrospectiva como único método fenomenológico posible

Este comentario de Husserl nos dirige sobre el segundo frente de análisis al que someteremos la pregunta-retrospectiva. Ya hemos adelantado más arriba que, al parecer, la pregunta-retrospectiva parece constituirse como *el método fenomenológico* por excelencia de *La crisis*. Ahora podremos considerarlo *à la limite*, como *el único método fenomenológico posible* dada la historización de la filosofía operada en *La crisis*. Apoyémonos en la caracterización que Ricœur ofrece sobre el motivo trascendental, en su importante artículo de 1949 "Husserl y el sentido de la historia". La filosofía trascendental puede concebirse como una "filosofía en forma de *pregunta*. Es una *Rückfrage* que reconduce al Sí como última fuente de toda posición de ser y de valor"³⁰. A partir de esta definición, *la pregunta-retrospectiva se presenta como el ejercicio mismo de la reflexión trascendental*. La pregunta-retrospectiva que hace posible recuperar el motivo originario, trascendental, que funda la filosofía como ciencia estricta, ella misma, en su operar e interrogar retrospectivo, ya supone ese fundamento originario como su propio fundamento.

de plantear la nuda interrogación sobre lo que objetivamente le pertenece; sino que lo en-sí primero es la subjetividad y, precisamente, en cuanto instancia que pre-da ingenuamente el ser del mundo y seguidamente lo racionaliza. O lo que es igual: lo objetiva" (*ibid.*, § 14, p. 72).

²⁹ *Ibid.*, § 56, p. 202. Deben confrontarse aquí la traducción castellana donde se lee "interpelaciones" (p. 202) y la traducción francesa donde se lee "questions-en-retour" (p. 217). Por mi parte, he optado por cambiar "interpelaciones" por "preguntas-retrospectivas".

³⁰ Ricœur, P., "Husserl y el sentido de la historia", traducción de Héctor H. Salinas, en: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. II, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú/Bogotá: Ediciones San Pablo, 2005, pp. 319-349 ("Husserl et le sens de l'histoire", en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, LIV (1949), p. 307, 342).

Por otra parte, Ricœur presenta la pregunta-retrospectiva como un "método de reducción"³¹ susceptible de articularse alrededor de tres rasgos específicos:

(1) Es un método que opera de manera indirecta, "a pesar del hecho de estar orientado hacia lo último, lo más originario, lo más auténtico"³². Ya hemos observado cómo la pregunta-retrospectiva se dirige hacia su meta última por el camino de un preguntar sucesivo sobre aquello que se considera ingenuamente como originario. En ese sentido, el método se caracteriza por su imposibilidad de acceder de inmediato al suelo de lo originario.

(2) Como contraparte del primer rasgo, la pregunta-retrospectiva supone que el punto de partida de la indagación, en particular la idealización que ofrece la ciencia matematizada de la naturaleza, es una subrepción del mundo de la vida como suelo originario de experiencia precientífica y, con él, como su correlato, de la subjetividad trascendental. Por esta razón, la pregunta-retrospectiva opera como un develamiento, como una recuperación de lo oculto.

(3) La pregunta-retrospectiva se dirige hacia un origen que "no consiste en alguna intuición pasiva, receptiva, sino en una vida *operante*"³³. Esta vida operante se presenta, repitémoslo, bajo el rostro del mundo de la vida (como correlato fenoménico subjetivo) o bajo el rostro de la subjetividad que lo constituye.

Allí mismo, Ricœur presenta la estrecha relación que existe entre la pregunta-retrospectiva y el método fenomenológico de la reducción trascendental. Tanto para la pregunta-retrospectiva que va de la ciencia natural al mundo de la vida como para la que va del mundo de la vida a la subjetividad trascendental, se presenta como condición de posibilidad, como su momento previo necesario, *la epojé del primer campo*, del campo de partida de la pregunta-retrospectiva. La segunda parte de *La crisis* lleva a cabo, en primer lugar, "la epojé de la ciencia objetiva"³⁴; y, luego, en un segundo momento, la epojé del mundo de la vida en dirección a la subjetividad. Cada epojé dirige la pregunta-retrospectiva hacia el campo originario aun oculto de la conciencia³⁵, "con su estricta epojé, este mundo de la vida se convierte en el primer título intencional:

³¹ Ricœur, P., "Lo originario", p. 353 (Ricœur, P., "L'originaire", p. 168).

³² *Ibid.*, p. 355 (*ibid.*, p. 170).

³³ *Loc. cit.*

³⁴ Husserl. E., *La crisis*, § 35, pp. 142-144.

³⁵ Para Aron Gurwitsch, "ambos, el universo construido de la ciencia en su objetividad específica y el mundo perceptual de la experiencia común (la *Lebenswelt*) tienen que ser referidos a la conciencia. Ambos deben ser vistos como *cogitata* de *cogitationes*, como derivando su existencia de funciones y operaciones (*Leistungen*) de la conciencia" (Gurwitsch, A., "The Last Work of Edmund Husserl", en: *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston: Northwestern University Press, 1966, p. 416).

índice, hilo conductor para la pregunta-retrospectiva por las multiplicidades de las formas de aparición y por sus estructuras intencionales”³⁶.

En último término, Husserl establecerá una equivalencia entre la pregunta-retrospectiva y el análisis intencional de la conciencia. En el § 55, se problematiza la correlación fenomenológica fundamental entre el ego trascendental y el mundo. La función de la fenomenología consistirá en descubrir, recorrer y explicitar la “evidencia” del mundo, en cuanto fenómeno de la conciencia, como formación subjetiva. El ego, “hay que expresarlo, que exponerlo, y ciertamente por medio de un ‘análisis’ intencional sistemático que interroge retrospectivamente a partir del fenómeno-mundo”³⁷. Enfrentamos ahora una primera conclusión que da a la pregunta-retrospectiva el lugar de la pregunta fenomenológica fundamental, en cuanto forma general del análisis intencional regresivo, genético.

Ayudando esta afirmación, Ludwig Landgrebe observa que “el método del análisis intencional es un *método de hilos conductores*”. Esto quiere decir que el fenómeno que se presenta a la conciencia (y en este caso el fenómeno originario *mundo de la vida*) se convierte en hilo conductor, es decir, que a partir de él se puede retroceder, preguntando por las operaciones o efectuaciones de la conciencia que constituyen dicho fenómeno. Estas efectuaciones “se hacen asequibles en la *pregunta que retrocede desde el producto terminado a la manera de su formación* en la conciencia”³⁸. A través de la pregunta-retrospectiva, se lleva a cabo el análisis intencional que devela la conciencia, el ego trascendental, y con ella, el campo originario que permite la fundamentación radical de la filosofía sobre el suelo del *mundo de la vida*, anclado él mismo en la conciencia constituyente. Por último, Landgrebe piensa que toda unidad, todo fenómeno constituido en la conciencia, “se convierte en hilo conductor de la retropregunta (*Rückfrage*); sin tales hilos conductores, la reflexión sobre las efectuaciones intencionales no tendría ningún punto de apoyo”³⁹. Por esta razón, la pregunta-retrospectiva se mueve, finalmente, entre los campos correlativos de la conciencia absoluta y su primera formación intencional: el *mundo de la vida*.

Pero, una vez más, la pregunta-retrospectiva que se dirige a lo originario, depende de este para su ejercicio y operar retrospectivo. Se consolida entonces un *círculo* que hace depender, por un lado, la pregunta-retrospectiva de la subjetividad trascendental y, por otro, el develamiento de la subjetividad trascendental de la pregunta-retrospectiva. “El método <escribe Husserl> exige que *el ego pregunte-retrospectivamente*, sistemáticamente, a partir de su concreto fenómeno-mundo y, en esta medida, aprenda a conocerse a sí mismo”⁴⁰. Este movimiento circular no es otra cosa que el ejercicio de autoconocimiento *hermenéutico* del ego trascendental.

³⁶ Husserl, E., *La crisis*, § 50, p. 181.

³⁷ *Ibid.*, § 55, p. 197.

³⁸ Landgrebe, L., “La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación”, en: *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, traducción de Mario Presas, Buenos Aires: Sudamericana, 1968, p. 55.

³⁹ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁰ Husserl, E., *La crisis*, § 55, p. 197 (Husserl, E., *La crisis*, p. 213).

§ 2. El *a priori* histórico y la temporalidad fenomenológica

§ 2.1. El problema de la correlación originaria

La pregunta-retrospectiva tampoco se detiene en la correlación *mundo de la vida*-subjetividad trascendental; a esta subyace una correlación más profunda que se ofrece por el camino de una nueva operación de la pregunta-retrospectiva. Los análisis precedentes de la metodología husserliana nos han llevado hasta el encuentro del "campo originario" de las operaciones de la conciencia anclado en la correlación *mundo de la vida-subjetividad trascendental*. Y nos hemos referido a ella como la "correlación última". Sin embargo, sin perder de vista su carácter originario, una lectura atenta de algunos apéndices de *La crisis* permite alcanzar una correlación *aún más originaria* que reposaría, finalmente, sobre el carácter temporal de la conciencia.

La pregunta-retrospectiva puede operar una nueva reducción para acceder a un campo aún más originario, al suelo que garantiza, como su condición de posibilidad, el *mundo de la vida*. Husserl enfatiza el papel que cumple la pregunta-retrospectiva (que aquí llama pregunta-intencional-retrospectiva) al dirigir su investigación sobre el origen del sentido de la filosofía y de la ciencia, recuperado finalmente bajo la figura del *mundo de la vida*. Este *mundo de la vida* aquí es articulado bajo un rasgo que determinará el sentido final de la investigación husserliana. El *mundo de la vida* es en cada caso "aquel que es para nosotros, en una constante certeza, el mundo, el único y mismo mundo"⁴¹. En otras palabras, el *mundo de la vida* que es para nosotros es el *mundo de la vida* que experimentamos en nuestro presente actual y que se constituye como el único mundo sobre el cual se configuran nuestras operaciones de orden superior. La posibilidad de tematizar científicamente la estructura, "el estilo" del *mundo de la vida*, descansa, por consiguiente, en considerar su articulación a partir del presente y, particularmente, en explicitar el talante específico del presente entendido en sentido fenomenológico. Por este camino, Husserl se dirige a fundamentar la historicidad trascendental de la experiencia del *mundo de la vida* cuando afirma que develar su estructura "también conduce, naturalmente, al estilo de historicidad que le pertenece específicamente"⁴².

La primera constatación muestra que "el estilo" del *mundo de la vida* solo es accesible a partir de "el estilo de un mundo que vale cada vez en el presente, comprendido en él su pasado, es decir, que lo describimos *a priori* en su historicidad y, a partir de ella, en su futuro histórico"⁴³. Por esta razón, solo tenemos acceso inmediato al *mundo de la vida* que es para nosotros en el presente y no al *mundo de la vida* en general como una figura que condensaría la experiencia *a priori* de todo *mundo de la vida* posible. Sin embargo, a partir de ese *mundo de la vida* que es para nosotros, Husserl considera

⁴¹ Husserl, E., *La crisis*, Ap. XXV, p. 554.

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ *Loc. cit.*

posible recuperar la estructura *a priori* del *mundo de la vida*. Más adelante, después de acercarnos al talante de ese "estilo invariante" del *mundo de la vida* podremos regresar bajo una mejor perspectiva a considerar el papel del presente en este punto del análisis.

§ 2.2. El invariante mundo de la vida o el *apriori* histórico

Preguntemos entonces, cómo alcanzar el estilo invariante del *mundo de la vida* a partir del *mundo de la vida* que es para nosotros. El camino se abre a partir de la posibilidad de *imaginar* otros mundos de la vida posibles, otras formaciones presentes y pasadas del *mundo de vida*, a partir de la experiencia del *mundo de la vida* que es para nosotros. Gracias a ese ejercicio de la imaginación podremos alcanzar un campo originario de historicidad, que se eleva como condición de posibilidad de ese mismo imaginar y, con él, del mismo *mundo de la vida* presente. Este imaginar no es algo diferente al método de captación de las esencias fenomenológicas conocido como el método de las variaciones imaginativas⁴⁴. Para el caso específico del *mundo de la vida*, Husserl afirma: "penetrando los horizontes según todas las posibilidades imaginables, obtenemos un sistema de la progresión y una forma eidética *a priori* de un mundo posible, en tanto mundo en una historicidad concreta sin fin"⁴⁵.

Dado el papel del método de las variaciones imaginativas, sin duda debe recordarse el comentario de James Morrison, según el cual la fenomenología de la historia de *La crisis* sigue siendo, como fue postulada en *Ideas I*, una fenomenología eidética, ya que ese estilo eidético de abordar y configurar la historicidad del *mundo de la vida* se separa de cualquier consideración de lo fáctico-contingente al presentarse como su suelo, como su condición de posibilidad esencial⁴⁶.

⁴⁴ De este modo, el *mundo de la vida* que "es para nosotros", en tanto fenómeno originario de conciencia, permite la aproximación eidética a su estilo invariante, a su esencia *a priori*. Como lo explica Lyotard, tratando el caso del objeto intencional en general, "el procedimiento de la variación imaginaria nos brinda la propia esencia, el ser del objeto. El objeto (*Objekt*) es una 'cosa cualquiera', por ejemplo, el número dos, la nota do, el círculo, una proposición determinada (*Ideen I*). Se lo 'varía' arbitrariamente, obedeciendo tan solo a la evidencia actual y vivida del puedo o no puedo. La esencia o *eidós* del objeto está constituida por lo invariable que se mantiene idéntico a través de las variaciones" (Lyotard, J., *La fenomenología*, Barcelona: Paidós, 1989, pp. 20-21; *cfr.* Edmund H., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: FCE, 1995, § 70, pp. 155-158. En adelante, se citará en el cuerpo del texto como *Ideas I*).

⁴⁵ Husserl, E., *La crisis*, Ap. XXV, p. 554.

⁴⁶ "Aun cuando Husserl sostiene que lo histórico tiene una estructura esencial y en cuanto tal entra en la esfera de la fenomenología, lo histórico en el sentido de lo particular, fáctico y contingente es radicalmente distinto de esa estructura esencial y por lo tanto aún parece ser objeto de reducción. Hasta este punto, la interpretación tradicional de la fenomenología husserliana como ciencia eidética mantiene su validez" (Morrison, J., "Husserl's 'Crisis': Reflections on the Relationship of Philosophy and History", en: *Philosophy and Phenomenological Research*, XXXVII, marzo (1977), p. 322).

En *El origen de la geometría*, Husserl denomina a ese mundo de la vida invariante "apriori histórico"⁴⁷. Preguntémonos ahora cómo se alcanza ese *apriori* histórico por el método de las variaciones imaginativas. En primer lugar, el movimiento de la pregunta-retrospectiva hasta este apriori histórico es posible gracias a la consideración del mundo como horizonte⁴⁸. El mundo de la vida nos es dado previamente, "es el 'suelo' para toda praxis, ya sea teórica o extrateórica" y su rasgo fundamental consiste en que "el mundo nos es dado como horizonte". A partir de este rasgo del "mundo" que nos es dado, Husserl establece la distinción entre la "conciencia del mundo" y la "conciencia de cosas", aun cuando "la una y la otra configuran una unidad inseparable"⁴⁹.

Tenemos conciencia de los objetos "en el horizonte del mundo". La conciencia de los objetos implica el horizonte del mundo como su espacio de dación. La condición de posibilidad de la conciencia de objeto descansa sobre la conciencia de mundo como horizonte y este solo se constituye dada la conciencia de objetos. "Este horizonte solo es consciente en tanto que horizonte para objetos que son, y sin objetos conscientes en particular no puede ser actualmente"⁵⁰. De este modo reconocemos una dependencia recíproca entre ambos, un nuevo círculo.

El mundo que la actitud natural no tematiza, que ella ve ingenuamente como un *en sí* sobre el que se elevan las ciencias ocupadas de parcelas de objetos, es reconfigurado por la actitud fenomenológica, ahora, como el horizonte del mundo. Gracias a ese cambio de la mirada, el mundo de la vida como experiencia originaria, como horizonte en el que se muestra todo ente y toda experiencia fenomenológica, se propone como tema de una ciencia filosófica rigurosa. "Y esto significa, (...) la creación de una ciencia de los fundamentos últimos, a partir de los cuales toda fundamentación objetiva saca su verdadera fuerza, la fuerza a partir de su última donación de sentido"⁵¹.

Preguntémonos, entonces, qué significa que el mundo se nos da como horizonte y qué relación guarda este rasgo con el *apriori* histórico.

Ludwig Landgrebe analiza los alcances de la consideración del mundo como horizonte para la fundamentación histórica de la fenomenología. La conciencia de objeto implica la conciencia del mundo como horizonte. Esto es posible por la formación del mundo como horizonte, en un doble sentido, sobre la conciencia de objeto. En primer lugar, tenemos el "horizonte exterior" de la percepción, formado por el contorno en que se nos da el objeto; este contorno se constituye debido a que "toda cosa percibida posee su trasfondo de lo aún –o de lo ya– no percibido, o bien de lo percibido tan solo lateralmente. (...) De tal modo, el trasfondo es un horizonte del 'y así sucesivamente' propio de nuestra experiencia"⁵². En segundo lugar, está el "horizonte interno"

⁴⁷ Husserl, E., *La crisis*, Ap. III, pp. 420 ss.

⁴⁸ Cfr. *La crisis*, § 37 ss.

⁴⁹ *Ibid.*, § 3, p. 150.

⁵⁰ *Loc. cit.*

⁵¹ *Ibid.*, § 38, p. 154.

⁵² Landgrebe, L., "El problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl", en: *Fenomenología e*

de la percepción que consiste en la posibilidad de ampliar nuestra experiencia fenoménica actual del objeto. "Esto significa, considerado genéticamente que, de acuerdo con su contenido de sentido, lleva en sí referencias dirigidas hacia una posible prosecución de nuestra experiencia y que tales referencias también pertenecen a los componentes intencionales de la experiencia misma"⁵³. De este modo, todo ente y el mundo como horizonte se presentan bajo el rasgo de una constitución sucesiva que permite la formación de un sentido y la prefiguración de su transformación por la continuación de la experiencia. Por ello, Landgrebe afirma que "el mundo nos sale al encuentro como *el conjunto de todas esas prefiguraciones de las posibles direcciones de nuestra experiencia*, es decir, como el horizonte universal y omniabarcante de las posibilidades de nuestro experimentar"⁵⁴.

La conciencia del mundo como horizonte consiste entonces en la evidencia de que la captación del mundo se presenta de un modo limitado y en movimiento incesante de constitución y ampliación. El mundo "comporta esencialmente un horizonte *limitado* de nuestra experiencia"⁵⁵, limitado en cuanto solo abarca el campo ganado por la experiencia, pero no en cuanto el horizonte del mundo sea estático, inmóvil. Por el contrario, la noción del mundo como horizonte implica también que ese mundo está siempre abierto a la posibilidad futura de nuevas experiencias⁵⁶. El mundo como horizonte se mueve en la dialéctica que produce por un lado su evidente limitación, es decir, su carácter actualmente finito y por el otro, su estructura de apertura, es decir, su carácter dirigido sobre la experiencia futura⁵⁷. La condición limitada del mundo como horizonte implica no solo la actualización de lo presente en la percepción sino también el conjunto de experiencias ganadas en el flujo de la conciencia, es decir, el pasado. "En cada una de estas posiciones <del horizonte ganado en el presente>, el mundo no está implícito solo como horizonte de lo simultáneamente presente, sino

historia, traducción de Mario Presas, Caracas: Monte Ávila, 1975, p. 27. Citado en adelante como "El problema de la historicidad de la vida".

⁵³ *Loc. cit.*

⁵⁴ *Loc. cit.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁶ *Cfr. loc. cit.* Gadamer acentúa este aspecto para el conjunto de la experiencia fenomenológica: "El concepto y el fenómeno del *horizonte* posee un significado fundamental para la investigación fenomenológica de Husserl. Con este concepto, (...) Husserl intenta acoger el paso de toda intencionalidad limitada de la referencia a la continuidad básica del todo. Un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él. De este modo a la intencionalidad 'horizónica' que constituye la unidad de la corriente vivencial le corresponde una intencionalidad horizónica igualmente abarcante por el lado de los objetos. Pues todo lo que está dado como ente, está dado como mundo, y lleva consigo el horizonte del mundo" (Gadamer, H., *Verdad y método* I, traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca: Sígueme, 1996, p. 309).

⁵⁷ "Nuestro mundo es en cada caso, por cierto, un horizonte limitado debido a la posesión de la experiencia hasta el momento obtenida. Pero también permite comprender cómo la elaboración de tal posesión dentro del nexo individual de vivencias, brinda la posibilidad de traspasar los límites previamente configurados de nuestro mundo; cómo, por ello, el mundo del hombre es un mundo que en todo momento se encuentra sometido al cambio histórico" (Landgrebe, L., "El problema de la historicidad de la vida", p. 31).

además, como horizonte del pasado⁵⁸. Por su parte, la condición de apertura del mundo como horizonte implica la expectativa de las experiencias futuras.

Esta estructura de limitación-apertura descansa finalmente en la estructura de la conciencia: "En efecto, *la conciencia en cuanto conciencia intencional orientada hacia*, tal como ella forma el punto de partida para el preguntar de Husserl, se muestra así como un *fenómeno futuro*"⁵⁹ que parte de una experiencia actualmente limitada⁶⁰.

Sobre estas consideraciones que configuran el mundo como horizonte es posible alcanzar la formación originaria del *apriori* histórico. Precisamente sobre el suelo del *mundo de la vida* dado para nosotros, en el presente de nuestra experiencia adquirida⁶¹, se lleva a cabo el procedimiento de las variaciones imaginativas que nos permite acceder a la esencia invariante del *mundo de la vida-apriori* histórico:

Todos los mundos posibles son variantes del mundo que vale para nosotros, ya sean aquellos que tienen en común con nuestro mundo fáctico el núcleo de la experiencia efectiva o de lo que es experimentado de manera unívoca, y que solo se distinguen por la construcción de posibilidades intuitivas que determinan nuestro horizonte de apertura; ya sean esos otros mundos posibles, que se vuelven imaginables para nosotros por el hecho de que nosotros transformamos ficticiamente el núcleo de nuestra validación de la experiencia efectiva y de nuestra validación ontológica en general⁶².

El *apriori* histórico se define, pues, como la condición de posibilidad de todo *mundo de la vida* posible y, por lo tanto, la homologación del *mundo de la vida* como mundo histórico se vuelve inevitable. Para Morrison, "desde que el mundo de la vida es esencialmente histórico-cultural, el a priori histórico es idéntico al apriori del mundo de la vida". Por esta razón, la ciencia trascendental del *mundo de la vida* se iguala a la fenomenología trascendental de la historia. "Desde ese momento, la ontología del mundo de la vida es al mismo tiempo una ontología de la historia. Tal ontología haría posible la develación de la 'tipología invariante' de cualquier mundo de vida posible y de cualquier mundo histórico-cultural posible"⁶³.

Ahora podemos considerar al menos cinco rasgos que caracterizan este *apriori* histórico⁶⁴.

⁵⁸ Landgrebe, L., "El problema de la ciencia trascendental del *apriori* del 'mundo de la vida' (*Lebenswelt*)", en: *Fenomenología e historia*, Caracas: Monte Ávila, 1975, p. 180. En adelante citado como "El problema de la ciencia trascendental". (En el título y las citas de este ensayo, sustituimos la grafía "a priori" de este sustantivo por la de "apriori".)

⁵⁹ Landgrebe, L., "El problema de la historicidad de la vida", p. 31.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*

⁶¹ Husserl también afirma en el apéndice XXV que el *mundo de la vida* "sólo es dado en cuanto horizonte" (Husserl, E., *La crisis*, Ap. XXV p. 552).

⁶² *Íbid.*, p. 554.

⁶³ Morrison, J., *op. cit.*, p. 322.

⁶⁴ Cfr. Husserl, E., *La crisis*, Ap. III, pp. 420 ss.

(1) Ya que ha sido obtenido por el procedimiento de las variaciones imaginativas, el *apriori* histórico es una "generalidad ideal", una esencia. En otro apéndice afirma que el *apriori* histórico se define como "la estructura eidética invariante del mundo histórico"⁶⁵.

(2) En cuanto esencia invariante del *mundo de la vida*, el *apriori* histórico ofrece la refutación final del historicismo. Este último se ampara en los hechos para rechazar cualquier formación de un *apriori* histórico. Sin embargo, la comprensión de los "hechos históricos" solo es posible bajo el horizonte del *apriori* histórico: "los hechos que el historicismo hace valer, no tenemos necesidad de someterlos de entrada a un examen crítico; basta que la aserción de su facticidad, si esta aserción pretende tener un sentido, presuponga ya el *apriori* histórico"⁶⁶. Para Ludwig Landgrebe "*este apriori comporta el conjunto de condiciones de posibilidad no sólo de una experiencia precientífica de la historia, sino también de las condiciones de posibilidad de una ciencia empírica de la misma*"⁶⁷. La historia como ciencia de hechos y como experiencia vivida solo es posible a partir de la estructura del *apriori* histórico.

(3) Como consecuencia del rasgo anterior, el *apriori* histórico se presenta como el horizonte específico de la humanidad. "Nos encontramos en el horizonte de la humanidad, de la única humanidad en la cual nosotros mismos vivimos ahora"⁶⁸. El *apriori* histórico es el horizonte específico de la historia humana en cuanto esta última es la configuración de la historia de la razón en su autoaclaración. Es decir, el *apriori* histórico es el horizonte de la humanidad en cuanto la humanidad es una Idea (en sentido kantiano) que está por encima de los hechos. El *apriori* histórico es el cimiento sobre el que se levanta la filosofía de la historia de Husserl. En este lugar reconoce la estrecha filiación entre la postulación de la filosofía de la historia y la recuperación del *mundo de la vida*.

En cuanto a los rasgos dos y tres, a nuestro modo de ver, ellos definen el valor que el *apriori* histórico puede tener para el conjunto de la reflexión fenomenológica que tiene lugar en *La crisis*.

⁶⁵ *Ibid.*, Ap. II, p. 401.

⁶⁶ *Ibid.*, Ap. III, p. 423. Otro importante pasaje de *El origen de la geometría* reza así: "Toda historia de hechos permanece en la ininteligibilidad en tanto que, concluyendo siempre directamente y de manera simplemente ingeniosa a partir de los hechos, no tematiza jamás el suelo de sentido universal sobre el cual reposa el conjunto de tales conclusiones; en tanto que ella jamás ha explorado el poderoso *apriori* estructural que le es propio. Solamente el develamiento de la estructura universal de esencia, que se tiene en nuestro presente histórico y, en consecuencia, en todo presente histórico pasado o futuro en tanto tal, y desde el punto de vista de la totalidad, solamente al interior del develamiento del tiempo histórico concreto en el cual vivimos, en el cual vive nuestra pan-humanidad considerada en la totalidad de su estructura universal de esencia, sólo ese develamiento puede hacer posible una historia verdaderamente comprensiva, penetrante y, en un sentido auténtico, científica. El *apriori* histórico concreto abraza todo ente en su ser-devenir y en su devenir histórico o en su ser esencial en tanto tradición o actividad de transmisión" (*ibid.*, Ap. III, p. 420).

⁶⁷ Landgrebe, L., "El problema de la ciencia trascendental", p. 186.

⁶⁸ Husserl, E., *La crisis*, Ap. III, p. 417.

(4) El *apriori* histórico es la condición de posibilidad última de la pregunta-retrospectiva que hace posible el acceso al *mundo de la vida* y al *apriori* histórico mismo. A través suyo son "prescritas las preguntas particulares posibles en general, como, por ejemplo, en el caso de las ciencias, las preguntas-retrospectivas sobre el origen, preguntas que le son propias en tanto pasan por su modo de ser histórico"⁶⁹. Más adelante dirá: "solamente sobre ese fundamento <el *apriori* histórico> toma su apoyo la resuelta facultad de preguntar-retrospectivamente sobre las evidencias originarias a partir de la evidencia temporalmente vacía de una ciencia"⁷⁰.

(5) Por ello, dado el papel que cumple la pregunta-retrospectiva para develar el fundamento de la formación del sentido de las ciencias y, en general, de toda operación de la subjetividad, el *apriori* histórico es el suelo sobre el que puede edificarse la filosofía como ciencia estricta. Husserl piensa que solamente el develamiento del *apriori* histórico hace posible "una ciencia apriórica extendiéndose más allá de todas las facticidades históricas; solo entonces una ciencia puede hacer su aparición como *aeterna veritas*"⁷¹.

Debido a estos rasgos, el *apriori* histórico justifica el sentido total del proyecto *implícitamente hermenéutico* emprendido en *La crisis* (su doble objeto y su método). En primer lugar, la ciencia natural no es más que otro resultado del suelo del *apriori* histórico, este sí susceptible de hacer posible el sueño de la filosofía como ciencia estricta; y, en segundo lugar, como su consecuencia, el develamiento del *apriori* histórico garantiza la instauración del *telos* filosófico de la humanidad europea. En cuanto al método fundamental de *La crisis*, la pregunta-retrospectiva, esta solo es posible bajo el supuesto del *apriori* histórico. Aquí nos encontramos otra vez en una suerte de círculo, pues solo con la pregunta-retrospectiva alcanzamos la historicidad trascendental pero solo gracias a esta última es posible la pregunta-retrospectiva como pregunta de la conciencia que va hacia sus formaciones originarias de sentido y hacia las estructuras que las hacen posibles⁷². En el fondo, Husserl busca argumentar y defender no solo la posibilidad de un análisis histórico y sistemático de la ciencia como operación de la subjetividad anclada en el *mundo de la vida*, sino su necesidad, dada la estructura invariante del *apriori* histórico. De estas consideraciones, surge la historicidad de la ciencia, pero ya no su historicidad fáctica sino su historicidad trascendental: "¿no procede toda ciencia de una idealización que se da en el espacio histórico? ¿No

⁶⁹ *Ibid.*, p. 418.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 426.

⁷¹ *Loc. cit.*

⁷² "Por la historicidad trascendental a partir de la cual se origina en última instancia la realización de sentido y de validez de estas apercepciones <la autoapercepción y la apercepción del otro> sólo puede preguntarse retrospectivamente en el marco de la ruptura de la ingenuidad, en el marco del método de la reducción trascendental" (*ibid.*, § 59, p. 219).

presupone tal idealización el *apriori* histórico, que a su vez procede de una idealización?"⁷³. El *apriori* histórico sería la primera idealización que sirve como suelo a las idealizaciones de la ciencia.

§ 2.3. *La temporalidad de la conciencia como campo fenomenológico último*

Alcanzar el *apriori* histórico a partir del *mundo de la vida* dado para nosotros supone un suelo más fundamental, un movimiento que por debajo del *mundo de la vida* y del *apriori* histórico como primera idealización originaria, permite toda configuración de sentido.

Sea lo que sea que poseamos y que podamos obtener por libre variación, ya sea un mundo finito (es decir, con horizontes abiertos indeterminados que no penetramos ni en el círculo actual de una práctica, ni por una generalidad coherente e ilimitada, en otras palabras, al infinito) o un mundo infinito en tanto Idea, idea que en el curso de incesante cambios de lo finito tenemos en vista como polo infinitamente alejado— en todos los casos yo sufro, yo, el ego que imagina, y mi "nosotros" sufre al mismo tiempo, una variación⁷⁴.

Esta variación de la subjetividad que vive el *mundo de la vida* como horizonte, con sus implicaciones de contener el pasado y prefigurar el futuro marca el paso a ese suelo móvil que permite, en definitiva, las efectuaciones de la conciencia amparadas en la intencionalidad: "el mundo es un flujo incesante de validación en la vida de nuestra conciencia"⁷⁵. Al *apriori* histórico subyace el "campo final" sobre el que descansa todo el proyecto general de *La crisis*.

¿En qué consiste, pues, en cuanto a su suelo originario, este *apriori* histórico? Según Landgrebe, "se trata del dominio de la autoexperiencia más profunda de la subjetividad trascendental reflexionante"⁷⁶. Este dominio no es otra cosa que la estructura temporal de la conciencia. De este modo, alcanzamos la correlación última que se establece entre el *apriori* histórico y la temporalidad de la conciencia. En sentido último, toda experiencia fenomenológica se funda en esta estructura temporal de la conciencia.

Para llegar a este núcleo temporal de la subjetividad, Ludwig Landgrebe analiza su lugar a partir de la descripción de los dos grandes modelos de análisis fenomenológico:

⁷³ Husserl, E., *La crisis*, Ap. II, p. 401. Sobre este pasaje que ve en el *apriori* histórico otra idealización sobre la que se apoya la idealización de las ciencias, Ludwig Landgrebe sugiere que ese concepto de idealización "está empleado con un significado más amplio y aún más fundamental que en el estudio sobre la 'Crisis', en el cual sirve para caracterizar el método de la ciencia natural moderna. Con dicho concepto ampliado de idealización Husserl expone, en este caso, *el problema fundamental de un apriori de la historia*" (Landgrebe, L., "El problema de la ciencia trascendental", pp. 185-186).

⁷⁴ Husserl, E., *La crisis*, Ap. XXV, p. 554.

⁷⁵ *Loc. cit.*

⁷⁶ Landgrebe, L., "El problema de la ciencia trascendental", p. 186.

el análisis intencional estático y el análisis intencional genético. En principio, el análisis intencional debe dar cuenta de las operaciones de la conciencia que tienen como resultado la constitución de cualquier ente como fenómeno de la conciencia. Según el modelo del análisis estático, la investigación se ocupa de los actos de conciencia que hacen del ente una objetividad intencional, es decir, tiene como finalidad "la descripción y diferenciación de los diversos actos en cuanto unidades intencionales delimitables en virtud de su sentido objetivo, es decir, mediante la unidad de sentido del ente hacia el cual están intencionalmente dirigidos"⁷⁷. Este análisis se concentra en los actos intencionales que se ocupan de la objetividad intencional de cualquier objeto. Ahora bien, "cada uno de dichos actos no es una unidad rígida, sino que constituye en sí una unidad en devenir, una unidad inmanente de duración"⁷⁸; así pues, este rasgo temporal de los actos intencionales muestra "cómo toda unidad intencional remite a una conexión del devenir en la cual posee su determinada función"⁷⁹. De esta conexión temporal surge la necesidad del análisis intencional genético "que investiga los actos particulares en su devenir y en las conexiones de su devenir dentro de la totalidad concreta del fluir de la conciencia. Todo acto particular es una unidad de la duración en la conciencia del tiempo inmanente"⁸⁰. El movimiento que articula todo proceso de constitución (estático y genético) y toda efectuación de la conciencia descansa en su carácter temporal⁸¹.

Debido a su constitución fenomenológica última, la temporalidad de la conciencia no puede confundirse con una experiencia objetiva o psicológica del tiempo. Por el contrario, esta fundamentación fenomenológica última implica, como veremos, la desconexión del tiempo objetivo y la develación del tiempo fenomenológico. El tiempo fenomenológico se presenta como la condición de posibilidad de la experimentación y la medición del tiempo en cuanto tiempo objetivo y, con él, de los entes y el mundo en cuanto fenómenos que duran. El tiempo inmanente es una producción de la conciencia, su primera producción y, *à la limite*, implica la autoconstitución de la conciencia.

En último término, todos los caminos conducen a una homologación final: la temporalidad de la conciencia no se diferenciaría de la historicidad de la conciencia. En palabras de Landgrebe, "*la historicidad se tematiza en cuanto historicidad de la fluyente*

⁷⁷ *Loc. cit.*

⁷⁸ *Loc. cit.*

⁷⁹ *Loc. cit.*

⁸⁰ Landgrebe, L., "El problema de la historicidad de la vida", p. 15.

⁸¹ Carlos Eduardo Maldonado considera que "la conciencia del tiempo inmanente, al igual que los problemas y cuestiones que se hallan vinculados a este tema, es el presupuesto de los análisis estáticos y genéticos, (...) y se encuentran en la base de estos análisis y comprensiones. En cuanto tal, la conciencia del tiempo fenomenológico constituye un capítulo aparte de la fenomenología, y, de acuerdo con Husserl, es quizá el capítulo más importante en el sentido de que la conciencia del tiempo se encuentra en la base de los análisis fenomenológicos y que toda constitución es al fin y al cabo la obra del flujo temporal de la conciencia. La síntesis del tiempo es la primera síntesis, pero también es la última síntesis en las constituciones de la conciencia" (Maldonado, C., *Introducción a la fenomenología a partir de la idea de mundo*, Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1996, p. 18, nota 4).

conciencia intencional"⁸². La historicidad trascendental se funda sobre (y se confunde con) la temporalidad de la conciencia⁸³. Toda experiencia histórica (la historicidad de la subjetividad concreta, la historia científica y el *apriori* histórico) comienza a depender de la temporalidad de la conciencia entendida como historicidad trascendental⁸⁴. Esta consistiría en una reducción general de la historicidad objetiva para develar la historicidad trascendental. Con ella se explicaría la teleología de la historia como teleología de la razón en tanto ambas se fundamentan sobre la temporalidad inmanente de la conciencia como teleología originaria de la intencionalidad de la conciencia.

Ahora bien, ¿qué es el tiempo inmanente? ¿Cómo lo presenta Husserl? Aunque haremos algunas referencias a ella, no seguiremos aquí la investigación pormenorizada de sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*⁸⁵ (trabajo que en sí mismo amerita un estudio independiente). Tendré en cuenta especialmente, los comentarios que hace sobre la temporalidad fenomenológica en *Ideas I*.

El primer paso dado por Husserl consiste en establecer la distinción entre el *tiempo fenomenológico* y el *tiempo objetivo* o *tiempo cósmico*. Define el primero, provisionalmente, como "esta forma de unidad de todas las vivencias que entran en una corriente de ellas (el yo puro uno)"⁸⁶. Tendremos que dirigirnos sobre ese doble rostro del tiempo fenomenológico: en cuanto *corriente* o *flujo* y en cuanto *unidad* de la conciencia. Por lo que respecta al tiempo objetivo, lo caracteriza como aquel tiempo que *es susceptible de ser medido*: ya sea por la posición del sol, con un reloj o, en general, a partir de cualquier medio físico⁸⁷.

¿Cómo accedemos al tiempo fenomenológico? Este es ganado como experiencia inmanente de la conciencia gracias a la reducción fenomenológica (aquí lo hemos alcanzado por el camino de la *Rückfrage*). Con ella no solo se pone entre paréntesis la existencia del mundo objetivo sino también del tiempo objetivo que envuelve los fenómenos vistos desde la actitud natural⁸⁸. El tiempo fenomenológico es el tiempo de

⁸² Landgrebe, L., "El problema de la historicidad de la vida", p. 16.

⁸³ Esa es también la opinión de Morrison. Si toda posibilidad de una historicidad objetiva fue reducida con el rechazo de los postulados del historicismo, no fue así reducida la posibilidad de una historicidad de nuevo cuño: esta posibilidad "tiene lugar por medio de la conexión entre historicidad y temporalidad, o más precisamente, su identificación última" (Morrison, J., *op. cit.*, p. 322).

⁸⁴ Eugen Fink ve aquí un vínculo entre *vida* e *historia*: "la asombrosa idea fundamental del último escrito de Husserl consiste en que la vida constituyente de la subjetividad trascendental es en sí misma histórica (...) La historia del sujeto constituyente es una historia de la vida absoluta" (Fink, E., "Monde et Histoire", en: Hermann L. van Breda y Jacques Taminiaux (eds.), *Husserl et la Pensée Moderne / Husserl und das Denken der Neuzeit*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1959, p. 165).

⁸⁵ Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Trotta, 2002. En adelante se cita en el cuerpo del texto como *Conciencia del tiempo*.

⁸⁶ Husserl, E., *Ideas I*, § 81, p. 191.

⁸⁷ En cierto modo la *medición* es el baremo que permite identificar el tiempo cósmico, pues, con la medición ya entramos en el terreno de la actitud natural objetivista y, al extremo, de la actitud naturalista que reduce los fenómenos a fenómenos naturales matematizables.

⁸⁸ Para Landgrebe, "las investigaciones sobre la conciencia del tiempo inmanente no tienen que ver en modo alguno con la mera obtención de la conciencia del tiempo, de la duración temporal y de las relaciones temporales,

las efectuaciones de la conciencia y "es esencialmente inherente a la vivencia en cuanto tal, a sus modos de darse, el ahora, el antes, el después, y las modalidades determinadas por estos, el simultáneamente, el sucesivamente, etc."⁸⁹.

Husserl presenta una "propiedad esencial" de esa temporalidad fenomenológica; ella no consiste simplemente en un rasgo ligado a cada vivencia sino que designa "una forma necesaria de unión de unas vivencias con otras"⁹⁰. En el primer caso, efectivamente toda vivencia se caracteriza por ser temporal, por tener una duración. Sin embargo, ese carácter temporal cumple una función de mayor rango, pues le permite a cada vivencia incluirse dentro de un continuo de vivencias que se unifican gracias a su temporalidad: "toda vivencia pertenece a una 'corriente de vivencias' infinita"⁹¹. Toda vivencia tiene un carácter finito, una duración con un comienzo y un final; sin embargo, la corriente de vivencias como conexión continua de vivencias escapa a la finitud y se instala en la infinitud de la misma corriente *una*.

A su vez, cada vivencia y la corriente de vivencias pertenecen a un yo puro. Toda vivencia es vivencia de la subjetividad pura. Y, por extensión, la corriente de vivencias no es otra cosa que la vida fluente de la subjetividad absoluta. Por esta razón, una fenomenología del tiempo inmanente es posible dada la posibilidad de que el yo dirija su mirada a cada vivencia o a la corriente de las vivencias. De este movimiento de la conciencia, se desprende la evidencia de que "no es posible ninguna vivencia que dure, a menos que se constituya en un río continuo de modos de darse como unidad del proceso o de la duración; y que este modo de darse la vivencia temporal es a su vez una vivencia, bien que de una nueva forma y dimensión"⁹². En último término, la condición de posibilidad de toda vivencia descansa en su carácter temporal y en su inserción en el tiempo fenomenológico.

Este, la conciencia del tiempo inmanente, solo se alcanza a partir de la contemplación fenomenológica del modo de darse temporal de cada vivencia en el "ahora" bajo el supuesto de la corriente de vivencias. El eje de la experiencia temporal se apoya sobre el "ahora" de la vivencia, ya sea en su comienzo, en su transcurrir o en su final. En cualquier "punto" de la vivencia nos encontramos en un "ahora" específico de su experiencia. A él se unen, "por delante y por detrás" el antes y el después de la vivencia recapturados fenomenológicamente, como veremos en seguida, por los procesos de protención y retención.

entendidas como alguna magnitud cualquiera dada en forma objetiva y estable. Por el contrario, de antemano están desconectadas todas las suposiciones, afirmaciones y convicciones referentes al tiempo objetivo; es decir: toda posición de un existente que trascienda la corriente de la conciencia –por ejemplo, la *del* tiempo entendido como 'forma' de los objetos reales" (Landgrebe, L., "La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación", p. 35).

⁸⁹ Husserl. E., *Ideas I*, § 81, p. 191.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 193.

⁹¹ *Loc. cit.*

⁹² *Loc. cit.*

En principio, “el *ahora* actual es y sigue siendo necesariamente como un punto, una *forma persistente para una materia siempre nueva*”⁹³. El ahora es el instante actual de la vivencia. Sin embargo, el ahora de las vivencias tiene un doble horizonte que lo limita y lo sobrepasa para cancelar la imagen del ahora como punto o instante. Este doble horizonte se enlaza con el pasado y el futuro inmediatos bajo las figuras de la protención y la retención que efectúa la conciencia dando lugar a la corriente de las vivencias al conectarlas unas con otras.

La retención se configura como el “recuerdo primario” que captura en el “ahora actual” el “ahora inmediatamente pasado” y contiene así las vivencias “‘todavía conscientes’ como habiendo existido ‘hace un momento’”. La protención es, por su parte, “(cómo pudiéramos decir), lo exactamente homólogo de la inmediata retención”⁹⁴ en cuanto expectativa de la experiencia inmediatamente venidera. Por consiguiente, la posibilidad de las protenciones y las retenciones funda la posibilidad de la formación de la corriente de las vivencias.

Protenciones y retenciones constituyen el *horizonte del antes* y el *horizonte del después*. El horizonte del antes recupera las vivencias de un ahora pasado inmediato (es el caso de las retenciones) y de un ahora pasado mediato (es el caso del recuerdo). “Necesariamente han precedido en el tiempo a toda vivencia recién iniciada otras vivencias; el pasado de las vivencias está lleno sin solución de continuidad”⁹⁵. Por su parte, el horizonte del después implica la espera constante de un nuevo ahora que reemplaza el ahora que cesa (es el caso de la protención) y “la expectativa *reproductiva* en su sentido más propio, que es lo homólogo del *recuerdo*”⁹⁶.

A estos dos horizontes se suma una *ley esencial* de las vivencias que se unifican en la corriente infinita de las vivencias “no sólo bajo el punto de vista de la *sucesión* temporal, sino también bajo el punto de vista de la *simultaneidad*”⁹⁷. Este rasgo implica la emergencia de un tercer horizonte temporal, el más importante de todos, ya que “todo *ahora* de vivencias tiene un horizonte de estas que tienen precisamente también la forma originaria del ‘ahora’, y en cuanto tales constituyen el *horizonte originario y uno del yo puro*, el *ahora* originario y total de la conciencia correspondiente”⁹⁸. Desde este punto de vista, ya que Husserl homologa historicidad y temporalidad trascendental, nosotros quizá podríamos homologar el *mundo de la vida* para nosotros y el horizonte del ahora, ya que en este último tiene lugar la experiencia inmediata de ese *mundo de la vida* para nosotros. *Presente* y *ahora* se funden en uno como se han fundido historicidad y temporalidad fenomenológica.

⁹³ *Ibid.*, p. 194.

⁹⁴ *Ibid.*, § 77, p. 173.

⁹⁵ *Ibid.*, § 82, p. 194.

⁹⁶ *Ibid.*, § 77, p. 173.

⁹⁷ *Ibid.*, § 82, p. 195.

⁹⁸ *Loc. cit.*

Por lo pronto, como vemos, el núcleo de la constitución y de la conciencia del tiempo inmanente está inscrito siempre en el "ahora" actual como lugar de convergencia del inmediato pasado (retención), el inmediato futuro (protención), y, a partir de ellos, del recuerdo y la expectativa futura mediata. El tiempo fenomenológico se mueve entonces sobre estos tres horizontes del antes, del después y de lo simultáneo. En cierto modo, el tiempo fenomenológico se fragmenta sobre sus tres horizontes recogidos por la intencionalidad de la conciencia en el "ahora".

Sin embargo, como segundo rasgo fundamental, la corriente de las vivencias se concibe como *unidad*. A pesar de esta configuración sobre un triple horizonte siempre abierto "la corriente de las vivencias es una unidad infinita, y la *forma de corriente* es una forma que *abarca necesariamente todas las vivencias de un yo puro*"⁹⁹. La definición y la captación de la corriente de las vivencias como unidad obedecen a su instauración "en el modo de una *Idea en sentido kantiano*"¹⁰⁰. Es una constatación intuitiva indubitable que las vivencias se instalan en una corriente unitaria que las unifica en un solo flujo de conciencia aunque sea imposible tener la captación total del flujo y por lo tanto su determinación obedece a su formulación como Idea. En cierto modo, *la unidad de la corriente de las vivencias es un postulado que garantiza su adherencia a un único ego evitando su dispersión y con ella la fragmentación de la conciencia trascendental*¹⁰¹.

En tres líneas del párrafo 50 de *La crisis*, Husserl describe ese movimiento basculante entre la dispersión de los tres horizontes del tiempo, que disgregan el yo y la unidad de las vivencias en el yo puro *uno*: "El mismo Yo que es ahora actualmente presente, es en cierto modo un todo pasado, que es su pasado, otro Yo, precisamente aquel que fue y que ahora no es así; y, sin embargo, en la continuidad de su tiempo es el uno y el mismo Yo que es y fue y que tiene su futuro ante sí"¹⁰².

A partir de estos análisis, podemos afirmar, acogiendo lo expuesto por Landgrebe, que la conciencia se crea a sí misma en tanto flujo de conciencia, ya que solo ese flujo en tanto *único flujo* garantiza la existencia de un *único ego*. La conciencia del tiempo inmanente "cobra así el carácter de una conciencia creadora: no es mera captación de un tiempo previamente dado, sino que el tiempo, en general, sólo se configura en el flujo originario de ella"¹⁰³. El mismo Husserl caracteriza "el flujo constituyente de tiempo como subjetividad absoluta"¹⁰⁴. En ese sentido, Paul Ricœur llama la atención sobre

⁹⁹ *Loc. cit.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, § 83, pp. 196-197.

¹⁰¹ Más adelante Husserl afirma: "Lo que es válido para una vivencia suelta vale para la corriente entera de las vivencias. Por extrañas unas a otras que sean por su esencia las vivencias, se constituyen en su totalidad como una corriente de tiempo, como miembros del tiempo fenomenológico *único*" (*ibid.*, § 118, p. 284).

¹⁰² Husserl, E., *La crisis*, § 50, p. 181.

¹⁰³ Landgrebe, L., "La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación", p. 37.

¹⁰⁴ Husserl, E., *Conciencia del tiempo*, § 36, p. 95. Esta caracterización, antes que definir un resultado, muestra un nuevo conjunto de problemas: "este flujo, este río, es algo que denominamos así *según lo constituido*, pero que no es nada 'objetivo' en el tiempo. Es *la subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que en *imagen* designamos como 'flujo', 'río', como algo que brota 'ahora' en un punto de actualidad, punto que es fuente

la particularidad de la expresión alemana *Zeitbewusstsein*. Traducida habitualmente como "conciencia del tiempo" indica, en cuanto sustantivo compuesto, "la ausencia de intervalo entre conciencia y tiempo", la aparición, tras la reducción fenomenológica del tiempo objetivo, de la conciencia como "conciencia tiempo"¹⁰⁵.

Por lo tanto, la conciencia-tiempo en cuanto conciencia-historia se mantiene en una suerte de indeterminación con respecto a su carácter definitivo. Sin embargo, dado su papel fundante en el proyecto general de *La crisis*, tras estas observaciones podemos considerar de un nuevo modo los conceptos temáticos de *crisis* e *historia*, y también retomar algunas consideraciones sobre el método de la *Rückfrage*.

§ 3. Observaciones finales

Los conceptos en juego en *La crisis* dependen para su adecuada comprensión (y adecuada no significa, por lo que hemos visto, comprensión definitiva) del campo de la conciencia temporal como fundamento último, inseparable, de la historicidad trascendental.

El eje de la investigación de *La crisis* se encuentra anclado en el presente como presente del tiempo fenomenológico de la conciencia. En ese presente, en ese "ahora", se dibuja y se instala el fenómeno de la crisis de la humanidad europea. En el horizonte del *mundo de la vida* "que es para nosotros", en este caso para Husserl, se capta la historia en su doble horizonte de pasado y futuro, siguiendo las reglas que presentábamos para el tiempo fenomenológico¹⁰⁶. Por ello, la investigación y fundamentación histórica de *La crisis* no son otra cosa que el recorrido por las efectuaciones pasadas de la conciencia a partir de una *Rückfrage* que tiene como su punto de partida el presente, el "ahora" de la conciencia.

El concepto de *historia* en juego (recubriendo el momento presente de la crisis de la humanidad) y la temporalidad en la que se apoyan sus análisis no señalan la historia y la temporalidad mundana, la historia y la temporalidad del tiempo objetivo, sino la historia y la temporalidad fenomenológicas. Así como la captación del tiempo fenomenológico exige la reducción del tiempo objetivo, del mismo modo, el proyecto total

primigenia, etc. En la vivencia de actualidad, tenemos el punto que es fuente primigenia y una continuidad de momentos de eco. Para todo esto nos faltan los nombres" (Husserl, E., *Conciencia de tiempo*, § 36, p. 95). En *Ideas I*, Husserl se refiere a este campo final de la conciencia como el campo de "las oscuras profundidades de la conciencia última que constituye la temporalidad de todas las vivencias" (Husserl, E., *Ideas I*, § 85, p. 202).

¹⁰⁵ Ricoeur, P., *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Paris: Seuil, 1985, pp. 44-45.

¹⁰⁶ En el *Origen de la geometría* se lee "En la historia, lo Primordial en sí es nuestro Presente. Nosotros tenemos siempre conciencia de nuestro mundo presente y de que vivimos en él, siempre envueltos por la apertura infinita de un horizonte de realidades desconocidas. Este saber como certeza de horizonte no es un saber aprehendido, jamás fue actualizado en un momento dado y luego conducido al plano último como saber ya consumido. La certeza de horizonte debía ser ya presupuesta, para poder ser temáticamente explicitada, ella es ya presupuesta para que queramos saber aquello que aún no sabemos" (Husserl, E., *La crisis*, Ap. III, p. 422).

de *La crisis* exige como su condición de posibilidad última la suspensión del tiempo objetivo (y con él la suspensión de la historia científica) para hacer posible una nueva consideración de la historia desde la temporalidad fenomenológica, es decir, desde la historicidad trascendental.

La teleología de la historia es, pues, la extrapolación de la teleología de la conciencia misma; y la historia es a un tiempo reflexión interior. La teleología de la historia se presenta como una idea regulativa que surge, por un lado, de la estructura misma de la conciencia como movimiento de efectuación teleológica de constituciones de toda índole; y, por otro, del descubrimiento del método de investigación y develación de ese mismo campo, es decir, del camino para fundar una ciencia fenomenológica de la conciencia.

La Idea de la filosofía que proviene de la conciencia reflexiva como tarea del filósofo da lugar a pensar una filosofía de la historia (de la filosofía) que, en definitiva, es quizá la operación más importante de la conciencia trascendental y que se apoya en la fuente temporal de la conciencia. Por esta razón, la vida de la conciencia absoluta es histórica y su actividad central es la consecución del saber, del saber que se ocupa de ella misma, de sus estructuras como conciencia absoluta. Como escribe Eugen Fink, la historia de la vida absoluta es "en primer lugar, una historia del saber. El saber vale como el fenómeno histórico por excelencia. Para Husserl, la historia fundamental es la historia del saber"¹⁰⁷. Esta es la razón por la cual la filosofía de la historia es una filosofía de la historia *de la filosofía*, vista la filosofía como idea¹⁰⁸.

Un estudio sobre el concepto de *historia* puesto en juego en *La crisis*, en cierto modo, debe terminar en este lugar. El campo originario de la conciencia-tiempo es el substrato más profundo de fundamentación de la empresa fenomenológica, en cuanto fondo último de la conciencia absoluta. Sin embargo, ese substrato último también puede ser tematizable y sin duda reconocible como fuente de inmensas paradojas¹⁰⁹.

Y, precisamente, esta indeterminación constitutiva de la conciencia-tiempo (creando y abriéndose a la historia desde el fundamento mismo de la vida trascendental que ella es como actividad) junto con el ejercicio permanente de la pregunta retrospectiva (que se funda en la conciencia-tiempo y busca regresar a ella como suelo último de toda presuposición) nos permiten recordar la doble conclusión *latente* derivada de nuestra lectura de *La crisis*: vista ahora, desde una de sus lecturas posibles (a) como ejercicio propiamente hermenéutico cuya marcha se efectúa (b) con el método de la pregunta retrospectiva como método fenomenológico último.

¹⁰⁷ Fink, E., *op. cit.*, p. 165.

¹⁰⁸ Me he ocupado del problema de la historia en *La crisis*, entre el historicismo y la filosofía de la historia, en Salinas, H., "La posibilidad de la historia en Husserl. Una meditación hermenéutica", en: *Universitas Philosophica*, Bogotá: año 25, vol. 51 (2008), pp. 141-157.

¹⁰⁹ Cfr. Ricoeur, P., *Temps et récit 3, Le temps raconté*, pp. 43-82.