

ARTÍCULOS

La historicidad y la tarea de la filosofía en Hegel y Husserl

Historicity and the Task of Philosophy in Hegel and Husserl

MARIANA CHU GARCÍA

Pontificia Universidad Católica del Perú

Perú

Université Catholique de Louvain

Bélgica

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II. Artículos.

Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 213-244.

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

En el siguiente texto se reflexiona sobre la historicidad y la tarea de la filosofía a partir del modo en que Hegel y Husserl articularon el tema de la teleología de la historia de la filosofía y la verdad o el sentido en tanto unidad y multiplicidad. En la primera parte, dedicada a Hegel, se aborda la relación entre razón e historia, la historia de la filosofía desde el punto de vista de lo concreto y la necesidad que tiene la filosofía, en tanto sistema, de la historia. En la sección dedicada a Husserl, se trata la crisis de las ciencias en conexión con el *a priori* de la historia, la idea y la historia de la filosofía desde el punto de vista de lo trascendental y la posibilidad de entender la historia de la filosofía como fenómeno. A partir del modo en que cada autor maneja la distinción entre el saber «para la conciencia» y «para nosotros» así como la noción de verdad, la última sección termina con el tema de la libertad y responsabilidad de los filósofos.

The following text aims to reflect on the historicity and the task of philosophy from the way in which Hegel and Husserl articulated the subject of teleology in the history of philosophy, as well as on truth or sense as unity and multiplicity. The first part, dedicated to Hegel, approaches the relationship between reason and history, the history of philosophy from the point of view of the concrete, and philosophy's necessity of history, as a system. The section dedicated to Husserl deals with the crisis of the sciences in connection with history's *a priori*, with the idea and history of philosophy from the viewpoint of the transcendental, and the possibility of understanding the history of philosophy as a phenomenon. Based upon the way in which each author deals with the distinction between knowledge «for consciousness» and knowledge «for us», as well as with the notion of truth, the last section approaches the topic of freedom and the philosophers' responsibility.

Es posible afirmar que tanto Hegel como Husserl conciben el sentido como una articulación entre la unidad y la multiplicidad. Y en los dos casos, podemos distinguir dos significados o dos modos en que se presenta el concepto de historicidad del sentido. El primero es el de la historicidad como contexto. El sentido está siempre situado, pertenece a un horizonte que le da su especificidad. El segundo es el de la historicidad como unidad y continuidad, como identidad temporal, lo que está implicado en la idea de teleología. Ahora bien, estos dos sentidos de historicidad no son independientes uno del otro. Quisiéramos extraer algunas consideraciones sobre la historicidad y la tarea de la filosofía a partir del modo en que Hegel y Husserl abordaron y articularon el tema de la teleología de la historia de la filosofía y la verdad o el sentido en general en tanto unidad de la multiplicidad.

§ 1. Hegel

Dividiremos en tres esta sección dedicada a Hegel. En la primera parte, abordaremos el concepto hegeliano de razón y su relación con la historia; en la segunda, el tema será la articulación entre la teleología de la historia de la filosofía y la verdad entendida a partir del concepto de lo concreto; finalmente, trataremos la tarea que Hegel asigna a la filosofía a partir de la necesidad que esta, en tanto sistema, tiene de la historia.

§ 1.1. Razón e historia

La articulación entre la teleología de la historia de la filosofía y la verdad en tanto que unidad de la multiplicidad depende, en Hegel, de su noción de razón. Se trata de un

concepto difícil de abordar debido a los diversos modos en que Hegel se refiere a él¹. En primer lugar, intentaremos señalar dos rasgos fundamentales a partir de la presentación que Hegel hace de esta noción en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*; en segundo lugar, abordaremos la relación entre razón e historia a partir de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*.

En la «Introducción de 1823-1827/8» al primer texto, Hegel se refiere a la razón como «el pensamiento libre, concreto»². Y allí distingue el pensamiento, el concepto y la idea como sus tres determinaciones. El pensamiento es la razón abstracta o formal; el concepto es el pensamiento concreto que se da a sí mismo contenidos particulares; y la idea —la razón en sentido estricto³— es la noción que se hace realidad. Como sabemos, no se trata de determinaciones independientes. Hegel tiene en mente la comprensión de la razón como unidad y reconciliación de los opuestos establecidos por la filosofía moderna: «El principio de la filosofía moderna no es (...) un pensamiento espontáneo y sin trabas, puesto que tiene delante de sus ojos la contraposición entre el pensamiento y la naturaleza, como una contraposición consciente. Espíritu y naturaleza, pensamiento y ser, son los dos lados infinitos de la idea»⁴. La razón tiene un carácter ontológico por el cual pensar y ser constituyen una misma cosa. Todo lo que existe es una realización o determinación de la razón y solo tiene sentido en virtud de ella: «La realidad está siempre en dependencia de la idea, no existe por sí»⁵. A la vez, la razón solo puede ser pensamiento concreto libre y, así, tener sentido para sí, reconociéndose en la realidad que ella misma es: «La idea es la realidad en su verdad»⁶.

Ahora bien, con la reconciliación de los opuestos del dualismo moderno, Hegel no busca eliminar el principio de autonomía de la razón de la modernidad. Al contrario, se trata de entender la autonomía sin que ello signifique arrancar a la razón de la

¹ Horstmann señala que las nociones de absoluto, espíritu y concepto remiten todas a una «estructura primaria» que subyace a todo lo que es y que podemos comprender y determinar según el contexto del que se trate, mientras que la noción de razón es, respecto de la estructura y contextos, bastante indeterminada (cfr. Horstmann, Rolf-Peter, *Les frontières de la raison. Recherches sur les objectifs et les motifs de l'idéalisme allemand*, París: Vrin, 1998, p. 132).

² Hegel, G.W.F., *Introducción a la historia de la filosofía*, traducción de Eloy Terrón, Madrid/Buenos Aires/México: Aguilar, 1956, p. 40. En adelante, IHF (Hegel, G.W.F., *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, J. Hoffmeister [ed.], Hamburgo: Felix Meiner, 1959, p. 95. En adelante, EGP).

³ La razón en tanto idea constituye el sentido propio de la razón en el ámbito de la filosofía. Cfr. Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, traducción de Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial, 1997, § 214, p. 284. En adelante, *Enciclopedia* (cfr. Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, F. Nicolín y O. Pöggeler [eds.], Hamburgo: Felix Meiner, 1959, § 214, p. 183. En adelante, *Enzyklopädie*).

⁴ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE, 1997, p. 206. En adelante, LHF III (Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971, p. 65. En adelante, VGP III).

⁵ IHF, p. 45 (EGP, p. 99).

⁶ *Loc. cit.* (*loc. cit.*).

realidad para situarla en una libertad abstracta⁷; en otras palabras, se trata de autonomía sin dualismo. Con este objetivo, Hegel integra las determinaciones de la razón en una totalidad autorreflexiva. Así, el segundo rasgo de la razón hegeliana es su comprensión como reflexión de sí. A ello apunta Hegel cuando sostiene: «La idea o la razón también es concepto; pero así como el pensamiento se determina como concepto, así la razón se determina como pensamiento subjetivo»⁸. No hay que entender aquí «el pensamiento subjetivo» en el sentido psicológico e individual; la razón es sujeto en tanto conciencia de sí, saber de sí. Este autoconocimiento no es inmediato como en el caso de la conciencia individual cartesiana. No se trata del conocimiento de una sustancia fija e inmóvil. El autoconocimiento es el resultado de un proceso, movimiento, desarrollo o evolución. «La idea, como evolución, debe primero hacerse lo que es»⁹. «Hacerse lo que es» constituye lo propio del espíritu: actividad cuyo carácter negativo es el motor de la evolución. En la «Introducción de 1829-30», Hegel resume la evolución del siguiente modo: «El espíritu debe realizarse primero exteriormente, salir de sí mismo, hacer de sí su objeto para tener conciencia de sí»¹⁰. La condición de la conciencia de sí es que el pensamiento, negando su determinación de pensamiento, se haga concepto, que exista como realidad. Solo a través de esta mediación o negación es posible el retorno a sí, es decir, al saber y al reconocimiento de sí como realidad y totalidad. Este cumplimiento de la autoconcepción del espíritu es la idea. Y solamente en este momento es posible hablar de verdad. Esta última afirmación implica ya una consideración teleológica que tiene como fin del espíritu que este alcance su verdad. En efecto, Hegel identifica la idea, es decir, la razón que estudia la filosofía, «el pensamiento concreto libre», con la verdad. Pero, como veremos más adelante, no es completamente exacto decir que solo en este momento del espíritu estamos autorizados a hablar de verdad. Por ahora, quisiéramos subrayar que Hegel articula en la razón la consideración ontológica de la unidad del pensar y del ser con el carácter dinámico de esta unidad.

Este último hace de la historia el ámbito propio del espíritu. En la medida en que su esencia consiste en hacerse realidad, en producirse como otro, el espíritu es su historia, es la historia de su necesidad de manifestación temporal. De aquí la importancia de la noción de acción en Hegel¹¹. La historia de la filosofía misma es conside-

⁷ Hegel dice, por ejemplo: «El principio de la *independencia de la razón*, de su absoluta autosuficiencia en ella misma, hay que verlo desde ahora como principio universal de la filosofía, como una de las convicciones de la época» (*Enciclopedia*, § 60, p. 164 [*Enzyklopädie*, § 60, p. 85]).

⁸ IHF, p. 45 (EGP, p. 99).

⁹ IHF, p. 47 (EGP, p. 101).

¹⁰ EGP, p. 274. La traducción es nuestra, así como la de los pasajes correspondientes a la «Introducción de 1829-30» (citas 31, 33, 34, 44, 51 y 58) no publicada en castellano (cfr. Hegel, G.W.F., «Die Einleitung nach den Vorlesungen Hegels 1829/30», en: EGP, pp. 269-305).

¹¹ Cfr. al respecto Giusti, Miguel, «La lógica de la acción y los límites de la voluntad. Reflexiones sobre el concepto de 'acción' en Hegel», en: *Arété*, vol. II, N° 2 (1991), pp. 201-232.

rada como historia de las acciones del pensamiento libre¹². Ella es la exteriorización en el tiempo de la actividad del espíritu. Dicho de otro modo, comprender al espíritu como reflexión de sí equivale a comprenderlo como historia. En este sentido, hablando de la historia universal, Hegel afirma que «es la exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora para llegar a *saber lo que es en sí*»¹³.

Pero la historia, en cuanto evolución del espíritu orientada a la comprensión de sí, no es puramente formal, sin contenido. Su contenido es el espíritu mismo y, en la medida en que «es la libertad la sustancia del espíritu»¹⁴, la historia del mundo debe comprenderse como «el progreso en la conciencia de la libertad»¹⁵. Ahora bien, la justificación de la libertad como fin y esencia del espíritu es un asunto de la filosofía especulativa. Una vez probada en el sistema, el filósofo puede comprender la libertad como el principio guía de la evolución¹⁶. El sentido de la historia universal presupone, pues, pasar por el sistema; de lo contrario, permanecemos en la historia exterior, cuya serie de acciones no implica ninguna necesidad. Ahora, así como la historia presupone el sistema de la filosofía, este no puede dejar fuera de consideración la encarnación del espíritu en la historia, pues ello equivaldría a una comprensión unilateral. Retomaremos este punto, pero debemos tener en cuenta desde ahora que el hecho de que el filósofo nos señale la idea de libertad como el sentido de la historia, no significa que esta sea establecida *a priori* por el filósofo.

Se dice que Patočka, en su comprensión de la existencia humana como movimiento, es decir, como realización de posibilidades, precisamente por la necesidad de darle lugar a la libertad, radicaliza el concepto aristotélico de movimiento¹⁷. Así, la existencia humana no es la realización de posibilidades que están ya dadas y que solo actualizamos, sino de posibilidades que elegimos, en las que nos convertimos al realizarlas. En el caso de Hegel, aunque el «para sí» sea la actualización del «en sí», el espíritu solo puede realizarse a partir de una voluntad libre —por eso, debe subrayarse el carácter real y susceptible de fracaso de las posibilidades del espíritu¹⁸. Ahora, ello exige un tránsito del espíritu universal a los hombres en tanto que medios y materia que realizan la libertad del espíritu, es decir, el «ardid de la razón». Porque el tránsito del espíritu de un pueblo a otro depende de la voluntad y acciones de los

¹² Cfr. IHF, pp. 26-27 (cfr. EGP, p. 81).

¹³ Cfr. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 67. En adelante, IFH (cfr. Hegel, G.W.F., *Die Vernunft in der Geschichte*, editado por J. Hoffmeister, Hamburgo: Felix Meiner, 1955, pp. 61-62. En adelante, VG).

¹⁴ IFH, p. 62 (VG, p. 55).

¹⁵ IFH, p. 68 (VG, p. 63).

¹⁶ «La historia universal representa *el conjunto de las fases* por que pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad» (IFH, p. 131 [VG, p. 155]).

¹⁷ Barbaras, Renaud, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, París: Vrin, 2003, p. 100.

¹⁸ Bouton, Christophe, «L'analytique de l'histoire. L'apport de Hegel dans la constitution du concept moderne de *Geschichte*», en: *Revue Germanique internationale, Hegel: droit, histoire, société*, n° 15, París: PUF, 2001, p. 53.

individuos, el camino de la libertad, cuya necesidad es mostrada por el filósofo, debe desprenderse de la contingencia que la vehicula. Y la contingencia no equivale a particularidad. La particularidad es, más bien, necesaria: «Lo universal debe realizarse mediante lo particular»¹⁹. La idea de libertad necesita de la particularidad, que depende de la voluntad subjetiva; solo puede cumplirse por la acción de dicha voluntad, una suerte de impulso de la libertad universal que no viene de afuera, sino que constituye el interés propio del individuo. Por esta razón, la necesidad de la realización de la libertad no nos autoriza a separar, como dos planos independientes, lo empírico histórico y lo *a priori* filosófico²⁰. La historia, en este sentido, es imprevisible. Sus cambios no son, como los de la naturaleza, simple repetición.

Sin embargo, esta historia de la libertad es aún abstracta en el sentido de unilateral, pues la reconciliación entre la idea de libertad y las voluntades subjetivas está constituida por el Estado. Es en el Estado que el individuo considera su propia existencia como racional, se sabe racional y libre obedeciendo las leyes, sumergido en la eticidad. Pero la unidad entre la idea de libertad y el querer y saber subjetivos que este «todo moral» constituye no está libre de la exterioridad y contingencia. Se trata aún de una libertad objetiva. Incluso «la naturaleza ética más acabada (...) permanece siempre como una segunda *naturaleza*»²¹. Que la libertad sea el fin de la historia y que se haga objetiva en la historia política de los Estados no significa que sea absoluta. Considerarla como tal sería hacer de ella un fin histórico y finito²².

§ 1.2. La historia de la filosofía y la verdad

Debemos, entonces, considerar la historia de la libertad absoluta. En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Hegel indica un tránsito al espíritu absoluto. Una vez reconciliada, en el espíritu de un pueblo, la oposición entre lo que este es en sí y lo que es de hecho, comienza su muerte natural, pues sin oposición no hay vida, sino pura y simple costumbre. Y, sin embargo, no se trata de una simple muerte natural. Podríamos decir que el espíritu piensa su propia muerte. Y en este pensamiento se produce, una vez más, la disolución entre lo universal y lo particular. Refiriéndose a la conciencia de sí alcanzada por el espíritu del pueblo, Hegel sostiene: «Esta obra del pensamiento constituye la más honda satisfacción; pero siendo universal, es a la vez ideal; es distinta, por su forma, de la verdadera efectividad, de la obra y de la vida reales, por medio de las cuales se ha producido esta obra. Ahora, hay una existencia real y otra

¹⁹ IFH, p. 83 (VG, p. 85).

²⁰ Forbes, Duncan, «Hegel et les historiens», en: *Revue Germanique internationale, Hegel: droit, histoire, société, op. cit.*, p. 29.

²¹ Bourgeois, Bernard, *Hegel. Les actes de l'esprit*, París: Vrin, 2001, p. 151.

²² Hyppolite, Jean, *Figures de la pensée philosophique*, París: PUF, Épiméthée, 1971, tomo I, p. 157.

ideal»²³. Esta «existencia ideal» remite a la filosofía, de la que podríamos decir que está libre —aunque no en todos los sentidos— de la exterioridad en la que permanecen el Estado, el arte y la religión. Con la disociación entre la existencia ideal y universal, y la existencia real y particular, el espíritu adquiere su esencia, puede comprenderse en la idealidad del pensamiento; así, la filosofía encuentra en el pensamiento libre su objeto, el pensamiento en forma de pensamiento. Y su historia es la historia de la libertad absoluta, del pensamiento puro. En esta medida, Hegel ve en la historia de la filosofía «lo más íntimo, lo más recóndito de la historia universal»²⁴.

Situado en el ámbito del saber absoluto, se trata ahora para Hegel de mostrar el sentido de la historia del pensamiento concreto libre. De modo general, el sentido «no es otra cosa que lo esencial o lo universal, lo sustancial de un objeto, y este sustancial del objeto es el pensamiento concreto del objeto»²⁵. Por oposición, el fenómeno solo es una representación subjetiva de la esencia, un «cambio»²⁶ (*Veränderung*). De esta manera, pese a la coincidencia entre forma y contenido, para mostrar el sentido de la historia de la filosofía, debemos distinguir lo que el pensamiento tiene de fenomenal y que, como hemos visto, depende de la necesidad del espíritu de manifestarse. Hegel señala dos aspectos del fenómeno del pensamiento. En primer lugar, el pensamiento aparece como algo particular y subjetivo. Tiene la apariencia de ser una simple facultad al lado de los sentimientos, percepciones, etc., y de pertenecer solo al hombre en tanto sujeto individual. Pero, dada la unidad entre pensar y ser, es todo lo real. Y no puede ser reducido a la conciencia individual, pues ello equivaldría a hacer de él algo efímero. Más bien, es necesario comprenderlo como razón universal en el sentido de razón histórico-colectiva. Así pues: «El conocimiento de la naturaleza del espíritu aleja el modo subjetivo de su aparición; y la significación del mismo es, pues, que no es simplemente algo particular, algo subjetivo, que pertenece solamente a nuestra conciencia, sino que es lo universal, lo objetivo en y por sí»²⁷.

En segundo lugar, el pensamiento aparece como histórico²⁸. Hemos recordado que, por su propia naturaleza, el espíritu experimenta la necesidad de manifestarse temporalmente, de exteriorizarse como historia mediante su actividad. Ello solo es posible en determinaciones particulares. Aplicado a la historia de la filosofía, este fenómeno es el fundamento de la representación común según la cual la multiplicidad de filosofías constituye una prueba contra la idea de filosofía como «ciencia objetiva de la verdad», pues el pensamiento aparece como una serie contingente y caótica.

²³ IFH, p. 146 (VG, p. 179).

²⁴ LHF III, p. 514 (VGP III, p. 456).

²⁵ IHF, p. 41 (EGP, p. 95).

²⁶ *Ibid.*, p. 29 (*ibid.*, p. 83).

²⁷ *Ibid.*, p. 70 (*ibid.*, p. 121).

²⁸ «La segunda forma de aparición del pensamiento es la forma histórica ya mencionada, que las determinaciones del pensamiento han sido puestas de relieve en una época, en una región, y por un individuo determinado, de modo que su descubrirse aparezca como una sucesión casual» (*loc. cit.*, [*ibid.*, pp. 121-122]).

La posibilidad de señalar estos aspectos como algo fenomenal implica una distinción entre el filósofo y la representación común. Una distinción semejante está implicada en la articulación entre la teleología de la historia de la filosofía y la verdad. Así como en el caso de la historia universal, esta articulación presupone pasar por el sistema —lo que hace de la necesidad de la historia de la filosofía, más que «una gran presunción»²⁹, un saber. Y por esta razón, se supone aquí una distinción entre el «para nosotros» y «para la conciencia». «Para nosotros», el pensamiento no es particular, sino razón universal, y su historia no es contingente, sino una marcha necesaria. Si tomamos cada sistema filosófico como una figura de la razón pensante, del pensamiento concreto libre, podemos, entonces, distinguir dos saberes, el saber del filósofo y el de la conciencia. «Para la conciencia», para el sistema filosófico, el pensamiento es la representación última de la verdad; ella se considera a sí misma como absoluta³⁰. «Para nosotros», al contrario, es un desconocimiento de la historicidad de su propio pensamiento y, por lo tanto, de sus presupuestos.

El «para nosotros», el filósofo, da sentido a la historia de la filosofía adoptando una «actitud histórica» que consiste en desprender la necesidad de las manifestaciones temporales del pensamiento concreto libre, de la razón pensante. Y está en condiciones de hacerlo, porque su saber le permite ir más allá del fenómeno y tomar cada sistema filosófico como una figura de la razón pensante. Ese saber es la lógica, «que justifica la historia de la filosofía»³¹ y permite comprenderla como una progresión de lo abstracto a lo concreto a partir de las categorías de totalidad y negatividad. Como sabemos, Hegel emplea estas categorías para explicar en qué sentido los sistemas filosóficos son refutados. Una figura filosófica niega el principio filosófico precedente mostrando su unilateralidad. Pero en tanto que momento necesario del espíritu absoluto, los sistemas filosóficos negados no son eliminados, sino conservados e integrados en la totalidad en una transformación. Así, incluso la imposibilidad, señalada por Bouton hablando de la historia universal³², de considerar las épocas de la historia como etapas imperfectas del espíritu —pues son momentos necesarios de la progresión del espíritu absoluto—, supone la distinción entre una figura de la razón pensante y el filósofo. El filósofo posee las herramientas que permiten reconocer el sentido en el cual una filosofía es expresión verdadera del pensamiento concreto libre y el sentido en el cual solo es una de sus determinaciones. Así, Hegel afirma: «Una conciencia superior reconoce que los principios de todas las filosofías son conservados; solo que tienen una posición

²⁹ *Loc. cit. (loc. cit.)*.

³⁰ «Refutable es (...) esto: que cualquier forma o modo concreto de la idea sea tenido ahora y en todo tiempo como lo más elevado» (IHF, p. 76 [EGP, p. 127]).

³¹ EGP, p. 278.

³² Bouton, Christophe, «Hegel penseur de 'la fin de l'histoire'?', en: Benoist, J. y F. Merlini (eds.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, París: Vrin, 1998, p. 101.

diferente, es decir que una determinación del pensamiento es una determinación particular y no la última»³³.

Aunque abstractas, pues toman una determinación como si fuese el todo³⁴, cada figura de la razón pensante es uno de los grados necesarios de la única filosofía. Todas expresan un aspecto de la verdad. Y si la idea es la verdad, esta es la unidad del ser y el pensar, del espíritu y la naturaleza, de la razón y la realidad efectiva. El conocimiento de la verdad es, pues, el reconocimiento de la reconciliación de los opuestos. Este conocimiento es alcanzado en los diversos sistemas filosóficos, pero de un modo que se muestra inadecuado. Descartes, por ejemplo, una figura de la «metafísica pensante», reconoce la unidad de los opuestos en el *cogito*. Este es la reconciliación entre ser y pensar, pero en una unidad abstracta, pues ahí el ser no es más que «la simple inmediatez, la pura relación a sí», «una determinación pobre, es la abstracción de lo concreto del pensar»³⁵. Por esta abstracción, todas las filosofías son «refutadas»³⁶ en el doble sentido que hemos señalado y que constituye el significado de la *Aufhebung*³⁷.

Que cada filosofía muestre un aspecto de la verdad, una verdad que se define a partir del saber que la lógica ofrece, implica la consideración de dos puntos. En primer lugar, ello supone «el ardid de la razón», esta vez de la razón pensante. En efecto, Hegel hace de los filósofos los portadores de la idea³⁸, la cual está presente, aunque de modo inconsciente, como su interés propio. Descartes es nuevamente un ejem-

³³ EGP, p. 280. Eso vale también para la relación entre los principios de la filosofía y de la religión: «La historia que presenta este conflicto debe mostrar, para nosotros que tenemos la noción, lo que la historia aún no es, primero que los dos principios solo hacen uno; segundo, que incluso en el conflicto en el fondo solo hay un principio (...)» (EGP, p. 296, nosotros subrayamos).

³⁴ «No se comprende la totalidad en una única representación» (EGP, p. 276).

³⁵ VGP III, p. 134. La traducción es nuestra. Los casos como este en los que solo señalamos la referencia a la versión original de este texto corresponden a fragmentos omitidos en la versión castellana de Rocés.

³⁶ A. Philolenko sostiene que la filosofía kantiana parece ser una excepción, no porque ella no sea refutada, sino porque, considerada en sí misma, va de lo concreto a lo abstracto y no a la inversa. (Cfr. Philolenko, A., «Hegel crítico de Kant», en: *Études kantiennes*, París: Vrin, 1982, p. 36). No podemos aquí analizar cómo Hegel describe el movimiento dialéctico del espíritu en Kant. Pero podemos decir que si Hegel comienza su exposición de la filosofía kantiana caracterizándola como concreta es porque reconoce que el punto de partida de Kant es la autonomía de la razón. Esta es la condición de una filosofía crítica, de una razón que se tiene a sí misma como objeto, que es su propio juez. Así, luego de haber afirmado: «El pensar aprehendido como concreto, como determinándose a sí mismo, es lo verdadero en la filosofía kantiana; así, la libertad es reconocida» (VGP III, p. 331), Hegel afirma que Kant ha abandonado «el problema de lo que es verdad en y para sí» (LHF III, p. 420 [VGP III, p. 333]), pues, al limitar el conocimiento al fenómeno, hace de él algo subjetivo y finito.

³⁷ Esto implica la necesidad de una filosofía como condición de aquella que la sigue, aunque no todas las figuras filosóficas se condicionan de la misma manera. En el caso de Hume, por ejemplo, Hegel ve más que una importancia filosófica, una importancia histórica: «lo importante en él, desde el punto de vista histórico, consiste en que Kant arranca en realidad de esta doctrina para construir su propia filosofía» (LHF III, p. 374 [VGP III, p. 275]). Esta apreciación reposa en la reducción humeana de la necesidad —la unidad de los opuestos, la verdad— a la costumbre (cfr. LHF III, p. 378 [cfr. VGP III, p. 280]). Así, pues, «Hume suprimió la objetividad, el ser-en-y-para-sí de las determinaciones del pensamiento» (VGP III, p. 281).

³⁸ Cfr. EGP, p. 278.

plo. «La necesidad que está en el fundamento de estos argumentos de Descartes es que el pensar comienza por sí mismo; ya que lo que es presupuesto no es puesto por el pensar, es algo diferente del pensar; el pensar no está en sí (...) Es el interés de la libertad que está en el fundamento; lo que es reconocido como verdadero debe tener una posición que implique que nuestra libertad es mantenida, que pensamos. Aquí, en la forma cartesiana, no se destaca el principio de la libertad en tanto tal; estos son, más bien, argumentos populares: porque podríamos equivocarnos, etc. no debemos hacer presuposiciones»³⁹. Así, en el *cogito* en tanto resultado de la duda metódica, Hegel reconoce una manifestación de la libertad, de la cual Descartes, justificándola mediante argumentos ingenuos y empíricos, no es completamente consciente. Esto nos conduce al problema de la libertad del filósofo, el cual abordaremos más adelante.

En segundo lugar, el hecho de que cada filosofía muestre un aspecto de la verdad implica una concepción de la verdad como sentido que se constituye históricamente. No es una verdad ya constituida que hay que descubrir, sino que hay que crear; su origen, además, no es el sujeto individual, sino la racionalidad de un proceso histórico. Dicho de otro modo, la verdad también tiene presupuestos. En este sentido, la verdad es la multiplicidad de modos en los que es y ha sido comprendida y, sin embargo, es una. Este es el significado del término de lo «concreto»: «*la unidad de determinaciones diferentes*»⁴⁰. Podríamos decir que esta idea ya está presente en Kant, en el juicio que sintetiza en una categoría lo diverso sensible. Pero en Hegel esto es trasladado a la historia. Así, la identificación con lo concreto lo conduce a comprender la verdad en un horizonte histórico en el que se integran nuevas determinaciones. Este es el segundo significado de la historicidad del sentido del que hablábamos en la introducción. A partir de allí, la verdad es el *telos* que unifica la multiplicidad de figuras de la historia de la filosofía y permite comprender cómo ella está presente desde el inicio. Podemos decir, siguiendo a Duncan⁴¹, que si la reconciliación entre la verdad de cada figura filosófica con la totalidad constituida por la verdad no elimina el conflicto o la refutación de filosofías, le da sentido. La verdad es, pues, lo que nos permite darle sentido a la historia de la filosofía en tanto que evolución de lo concreto.

§ 1.3. La tarea de la filosofía y la necesidad de historia

Esta manera de entender la historia de la filosofía como un progreso de la razón pensante que va de lo abstracto a lo concreto, en el que los principios filosóficos son conservados y transformados, conduce a Hegel a la conclusión de que la filosofía más

³⁹ VGP III, p. 129.

⁴⁰ IHF, p. 243 (EGP, p. 30).

⁴¹ Cfr. Forbes, Duncan, *op. cit.*, p. 24.

concreta, es decir, la que unifica más determinaciones, es la filosofía presente. Pero no se trata de un simple asunto cuantitativo y de acumulación. Significa que la filosofía presente es la forma más adecuada de expresión del saber de sí de la idea en tanto que unidad del ser y el pensamiento, es decir, de la verdad⁴². Esta última afirmación nos plantea dos problemas. El primero apunta a la relación entre la filosofía y su historia, pero considerada, esta vez, no desde el punto de vista de la historia, sino del sistema de la filosofía y de su necesidad de tomar en cuenta a la historia. El segundo problema es el del fin de la historia de la filosofía.

El primer punto surge del hecho de que comprender la filosofía presente como la más concreta quiere decir también que en la historia de la filosofía solo nos relacionamos con el presente, pues los principios filosóficos son integrados en la filosofía ulterior en una apropiación que responde a sus necesidades propias, al espíritu presente. Y ello nos ubica en una ambigüedad que se sigue de la coherencia de la filosofía hegeliana, pues si llevamos esta idea hasta el final, debemos decir de la historia de la filosofía: «por consiguiente, no hay ninguna historia propiamente, o hay una historia, la cual al mismo tiempo no es historia»⁴³. No es una historia porque su objeto pertenece al dominio del «presente eterno». La historia de la filosofía no se ocupa del pasado muerto, sino del pasado viviente, un «pasado presente» en lo que es; y lo que es siempre es: el pensamiento. El presente, dice Hegel, es el «reino del pensamiento»⁴⁴, el cual es tematizado en el sistema de la filosofía: «El mismo desarrollo del pensamiento que se ofrece en la historia de la filosofía se presenta en la propia filosofía, pero liberado de aquella exterioridad histórica (...)»⁴⁵.

Según Hegel, hay una identidad entre la filosofía, en tanto reino del despliegue lógico y eterno del pensamiento, y la historia de la filosofía en tanto despliegue temporal y fenomenal. Por ello, debemos comprender los dos saberes, el de las figuras de la razón pensante y el del filósofo, como un único saber. Así como en la *Fenomenología del espíritu*, «las figuras» pertenecen al desarrollo del saber absoluto mismo en tanto momentos de la dialéctica. Una diferencia consistiría en que en la *Fenomenología* «(...) la deconstrucción de la ilusión se hace por un proceso interior a la conciencia finita misma y no por una conciencia filosófica que reflexiona sobre la primera»⁴⁶; mientras que, en el caso de la historia de la filosofía, la conciencia filosófica coincide con el proceso interior, pues es la razón pensante misma la que reflexiona sobre su propia historicidad, aunque solo pueda tomar conciencia de ello en una mirada retrospecti-

⁴² «(...) la filosofía final de una época es el resultado de esta evolución y la verdad en la forma más alta que acerca de sí mismo alcanza la conciencia de sí del espíritu» (LHF III, p. 518 [VGP III, p. 461]).

⁴³ IHF, p. 83 (EGP, p. 133).

⁴⁴ EGP, p. 281.

⁴⁵ *Enciclopedia*, § 14, p. 117 (*Enzyklopädie*, § 14, p. 47). Traducción ligeramente modificada.

⁴⁶ Rivelaygue, Jacques, *Leçons de métaphysique allemande. De Leibniz à Hegel*, París: Bernard Grasset, 1987, tomo I, p. 435.

va. Y es precisamente en esta mirada que el saber «para nosotros» coincide con el saber «para la conciencia». Sin embargo, hasta aquí sabemos por qué el sistema es un apoyo para la historia de la filosofía, pero no por qué esta última lo es para el sistema. Antes de abordar esta pregunta, veamos el segundo problema, el del fin de la historia de la filosofía.

Hemos analizado el fin de la historia de la filosofía en el sentido de finalidad, objetivo (*Zweck*). Vimos que el fin es el resultado de un proceso de reflexión que apunta a la unidad de ser y pensar. Esta identificación constituye el saber absoluto alcanzado en la filosofía más concreta, la cual está inscrita en el proceso histórico de la filosofía en tanto que conocimiento de la evolución de lo concreto. El problema es ahora saber si es necesario también considerar el fin como término (*Ende*). Si tal fuese el caso, lo que seguiría en la historia de la filosofía sería o bien algo sin espíritu, en reposo, o bien una repetición del fin ya alcanzado. Para Hegel, pensar una historia de la filosofía sin espíritu es una contradicción, tal como pensarlo sin actividad. Y pensar la historia, sea la del mundo, sea la de la filosofía, como repetición sería privarla de lo que le da su especificidad en relación con los cambios de la naturaleza. Si tenemos en cuenta lo dicho sobre el presente, el fin de la historia de la filosofía solo puede ser el presente mismo; en este sentido, la historia está siempre terminándose. No tiene un fin en el sentido de *Ende*. Si el fin de la historia de la filosofía es el presente en tanto que cumplimiento del auto-conocimiento del espíritu, entonces el espíritu es siempre presente. Ello explica un poco más en qué sentido el espíritu es eterno y por qué su historia «no es una historia».

Ahora bien, su eternidad no procede solo del hecho de que no haya en el espíritu pasado muerto. La explicación de esto nos puede ayudar a responder a la pregunta que quedó en suspenso y a ponerla en relación con el tema del fin de la historia. La filosofía solo se ocupa del presente que condensa el pasado viviente y no del futuro. Y ello se explica por la noción de historicidad del sentido en su primer significado, es decir, como contexto. Quizás es legítimo decir, siguiendo a Habermas⁴⁷, que el segundo significado de la historicidad, el de la unidad teleológica de la historia de la filosofía, ubica a Hegel como un filósofo moderno, porque en él ello se traduce en una visión totalizadora en la que el espíritu engloba todo lo que es, mientras que la primera hace de Hegel un crítico de la modernidad que le exige reconocer su historicidad, su enraizamiento en un contexto. Es necesario decir, sin embargo, que las dos acepciones de historicidad señaladas no son independientes, pues el contexto implica la tradición. Si la verdad expresada por una figura filosófica solo es una determinación de la verdad una, ello se debe a que depende del espíritu de un pueblo, de una tradición que se inscribe en el espíritu universal.

⁴⁷ Cfr. Habermas, J., *Le discours philosophique de la modernité*, París: Gallimard, 1988, p. 19.

La filosofía no se ocupa del futuro, precisamente, porque está enraizada en un contexto, en el espíritu del pueblo. De su relación con este último podemos extraer la tarea que Hegel asigna a la filosofía. Desde el punto de vista del contenido, la filosofía es idéntica al espíritu del pueblo. Considerada como una de las esferas del ser-ahí del espíritu⁴⁸, «la filosofía no puede superar su propio tiempo»⁴⁹. Y en este sentido, la filosofía es como el Estado, el arte, la religión, lo sustancial del espíritu del pueblo. Si podemos decir que la filosofía «está sobre»⁵⁰ (*steht [...] über*) estas formas de existencia del espíritu, ello concierne a la forma. Por su forma, la filosofía es el ser para-sí del espíritu del pueblo en la forma de pensamiento, es decir, el saber pensante de lo que es. Haciéndose su propio objeto, el espíritu toma una nueva determinación de lo concreto, se hace realidad en una figura filosófica. Es conocido que Hegel ubica el nacimiento de la primera figura filosófica no en el mundo oriental, sino en el mundo griego. Su criterio es la universalidad o la generalidad con la cual el pensamiento se piensa. Hay, por la primera vez, en la filosofía griega, una conciencia de la universalidad o de la esencia de lo que es. Y ello incluye lo que el hombre es, un ser libre. El espíritu del pueblo griego vive en la universalidad de lo que es, en la eticidad de la *polis* y conoce esta universalidad en la filosofía.

Si el nacimiento del saber del espíritu sobre lo que es, es decir, el nacimiento de la filosofía, es una nueva determinación del espíritu, solo puede seguirse de una actividad de negación. Esta surge de una «necesidad de ideal»⁵¹ frente a la ruptura que experimenta la existencia real del espíritu del pueblo. Así, lo que la filosofía niega es, como vimos, la vida concreta existente del espíritu del pueblo, cuya crisis exige una nueva comprensión de sí del espíritu. El filósofo busca esta comprensión escapándose a la idealidad del pensamiento e intenta una conciliación del espíritu con las exigencias de la nueva época. Y es solamente en este sentido que el filósofo puede decir que el fin de la historia de la filosofía se ha alcanzado. Debe considerar la historia como terminada⁵² para poder darle significado. Y, al mismo tiempo, es precisamente en este término *presente* que el filósofo puede reconocer una nueva etapa del espíritu⁵³. Esto no significa que Hegel conceda al filósofo la posibilidad de conocer el futuro. Puesto que la filosofía y el filósofo no pueden superar su tiempo, toda previsión, todo saber profético, está prohibido. Lo que el filósofo puede hacer es reconocer la

⁴⁸ Cfr. EGP, p. 284.

⁴⁹ IHF, p. 102; traducción ligeramente modificada (EGP, p. 149).

⁵⁰ *Loc. cit.*

⁵¹ EGP, p. 285.

⁵² Según Kimmerle, este término de la historia es el único modo de comprender su esencia como una «totalidad inmóvil de la verdad especulativa que se modela a sí misma». Lo que sigue siendo confuso es su identificación con el pasado: «(...) la cuestión de la esencia de la historia (...) tiene necesariamente como resultado definir la historia como pasado, como un todo anterior cerrado en sí» («Histoire et philosophie selon Hegel», en: *Archive de Philosophie*, n° 33 [1970], p. 789). Sería necesario señalar que se trata de un «pasado presente».

⁵³ Cfr. LHF III, pp. 517 ss (VGP III, pp. 460 ss).

reconciliación de los opuestos en un nuevo principio o determinación del espíritu a partir del saber provisto por el sistema. Ciertamente, en este sentido, d'Hondt habla del filósofo como un «anunciador» del nuevo principio⁵⁴ y Ricoeur afirma que el presente actual retiene el pasado y anticipa el futuro delineado en el pasado⁵⁵. Pero el nuevo principio del espíritu permanece como posibilidad, cuya realización depende de los actores mismos de la historia.

Aunque con esta explicación del rol del filósofo, Hegel subraya la oposición entre teoría y práctica⁵⁶—pues la reconciliación que la filosofía ofrece nace de una separación de la vida concreta y permanece en el mundo intelectual—, la filosofía no está completamente separada de la vida práctica. La motivación de la filosofía, en tanto que existencia ideal del espíritu, es la vida política en tanto existencia real del espíritu del pueblo. La filosofía interviene cuando la voluntad libre del individuo ya no se reconoce en la eticidad, «cuando la vida pública ya no satisface y deja de tener interés para el pueblo, cuando el ciudadano ya no puede tomar parte alguna en la administración del Estado»⁵⁷. La tarea de la filosofía es, pues, fundamentalmente crítica frente a la vida pública y a la corrupción del ejercicio de la libertad. Aquí, la filosofía muestra su «lado práctico»: «(...) el pensamiento se anticipa y trasforma la realidad, pues cuando una forma del espíritu ya no satisface, la filosofía aguza la vista de modo que apercebe lo que ya no satisface. Con su aparición, la filosofía ayuda, gracias a una intelección determinada, a aumentar, a avanzar la ruina»⁵⁸. En todo caso, el filósofo busca la tranquilidad del pensamiento y la filosofía se separa de la vida práctica porque ella es el pensamiento de la libertad que el filósofo no inventa ni predice. No hay pensamiento de la libertad absoluta sin libertad política. Decíamos que con la disociación de la existencia real, el espíritu adquiere la pureza del pensamiento y se libera de la exterioridad. Al mismo tiempo, deja que se produzca lo que será su contenido. De este modo, así como la historia universal y la historia de la filosofía necesitan del sistema, el sistema de la filosofía necesita de la historia. Y no solamente para evitar un unilateralismo que hace abstracción de la encarnación de la «razón pensante», sino también porque la historia le da su contenido. En este sentido, Bourgeois habla de los filósofos como «secretarios del espíritu del mundo»⁵⁹.

⁵⁴ Cfr. D'Hondt, Jacques, *Hegel: philosophe de l'histoire vivante*, París: PUF, 1966, p. 167.

⁵⁵ Ricoeur, Paul, «Renoncer à Hegel», en: *Temps et récit 3: Le temps raconté*, París: Seuil, 1985, p. 296.

⁵⁶ D'Hondt, Jacques, *op. cit.*, p. 172.

⁵⁷ IHF, p. 105 (EGP, p. 152).

⁵⁸ EGP, p. 286.

⁵⁹ Bourgeois, Bernard, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, París: Vrin, 1991, p. 116.

§ 2. Husserl

Como sabemos, uno de los textos en los que Husserl aborda el tema de la historia es la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Ahí vemos a Husserl tomar tanto el camino de la psicología hacia la fenomenología, o hacia la reducción fenomenológico-trascendental, como el de la ontología, donde convergen la vía de la crítica a las ciencias positivas y la del mundo de la vida⁶⁰. Pero se puede afirmar también que Husserl sigue la vía de la historia. Ahora debemos preguntarnos cómo Husserl articula en este texto la teleología de la historia de la filosofía con el sentido en tanto unidad de la multiplicidad, para desprender de ahí la tarea que le atribuye a la filosofía y al filósofo. Quisiéramos preguntarnos si esta articulación puede ser comprendida como una *fenomenología de la historia*. Si tal es el caso, será necesario preguntarnos en qué sentido la historia de la filosofía es un fenómeno.

§ 2.1. La crisis y la historicidad del sentido

Podemos distinguir dos razones que motivan la reflexión husserliana sobre la historia. La primera es la situación de crisis de las ciencias; la otra depende del tema del sentido, precisamente, de las idealidades objetivas de las ciencias y de la necesidad de explicitarlas en su génesis activa y pasiva. La primera razón conduce a Husserl a una concepción teleológica de la historia de la filosofía, cuya unidad remite a la segunda noción de historicidad, la de la unidad temporal, que planteamos en nuestra introducción y sobre la cual mostramos cómo se presenta en la filosofía de la historia en Hegel. La segunda razón conduce a Husserl a considerar la génesis de las idealidades objetivas y nos remite a nuestra primera noción de historicidad, la del contexto. En el caso de Husserl, esta aparece como el horizonte del mundo de la vida. Pero, como en Hegel, las dos nociones de historicidad no son independientes una de la otra. Para mostrar su relación, comencemos por el sentido de la crisis de las ciencias.

Como sabemos, se trata de una crisis de la existencia humana en general. El problema es la pérdida de la «cientificidad auténtica»⁶¹, es decir, del ideal de ciencia que nace con la filosofía antigua en tanto ciencia de la totalidad de lo que es y que implica un modo filosófico de existencia: «el darse libremente a sí mismo, a la entera vida propia, reglas fundadas en la razón pura, tomadas de la filosofía»⁶². Por la pérdida de científicidad auténtica, en la época de Husserl solo contamos con un «concepto

⁶⁰ Cfr. Kern, Iso, «Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl», en: *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 11 (2003), p. 286.

⁶¹ Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de J. Muñoz y S. Mas, Barcelona: Crítica, 1991, § 1, p. 3 (en adelante, *Crisis*).

⁶² *Crisis*, § 3, p. 7.

residual»⁶³ de este ideal. La ciencia se ha convertido en ciencia de hechos, ciencia positiva que, más allá de su pretensión epistemológica, apunta a una ontología que reduce la verdad y el ser a lo constatable en cuanto hecho. Ello tiene como consecuencia la exclusión de los «problemas de la razón» que constituyen, en su conjunto, el problema del *sentido* de la existencia humana, pues la pérdida de cientificidad genuina significa la pérdida del «ámbito» que da sentido y validez a la ciencia misma, la vida subjetiva previa a toda epistemología y metodología positivista. Una ciencia que abandona este ámbito no puede tener un rol conductor para la vida. Así, la reducción de la ciencia y filosofía a la ciencia de hechos implica, para Husserl, el cuestionamiento del hombre en tanto racional, lo que nos llevaría a renunciar a la posibilidad de darle un sentido racional a la vida humana y, en consecuencia, un sentido a su historia, de ver «la razón en la historia»⁶⁴.

Dado este sentido general de la crisis, el problema es saber por qué la idea de ciencia ha devenido un concepto residual, cuál es el origen de esta crisis. Como es bien conocido, ella es el producto del objetivismo y naturalismo de las ciencias que representan un unilateralismo, una abstracción, cuya ingenuidad consiste en que no reflexionan sobre la razón, la fuente de sus producciones, ni sobre ellas mismas en tanto actividades humanas. Como sabemos, Husserl no plantea directamente a la razón como fuente del sentido. Desarrolla primero el problema del origen del mundo de las ciencias poniéndolo en relación con el *a priori* del mundo de la vida o con la historia que, en esta reflexión, manifiesta un carácter *a priori*.

Poner en relación el mundo de las idealidades científicas con el mundo de la vida es mostrar que el primero no es independiente del segundo. La matematización galileana de la naturaleza es, en primer lugar, un movimiento ascendente, una idealización que parte del mundo intuitivo espacio-temporal que extiende las formas geométricas posibles de la geometría antigua que permanecen en la «gradualidad de mayor o menor perfección»⁶⁵ a las formas límites exactas que constituyen una totalidad infinita de objetividades ideales. Pero la matematización de la naturaleza es también un movimiento descendente de esta totalidad al mundo intuitivo, pues este último es medido a partir de su aproximación a las idealidades objetivas⁶⁶. Así, Galileo inicia la substitución del mundo intuitivo por esta totalidad de idealidades objetivas; el mundo de la vida adquiere una estructura matemática hipostasiada con el carácter de una verdad en sí independiente de la subjetividad y relatividad del mundo de la vida. Esta independencia significa, en la práctica, una ruptura entre el mundo de la vida y el mundo de las ciencias, cuyo carácter autónomo permanece presupuesto. Falta, en el periodo moderno, una reflexión sobre los procesos abstractivos de idealización, es decir, sobre el método, y sobre el

⁶³ *Ibid.*, § 3, p. 9.

⁶⁴ *Loc. cit.*

⁶⁵ *Crisis*, § 9a, p. 24.

⁶⁶ *Ibid.*, § 9b, p. 32.

«suelo» de donde parte toda idealización. «De este modo, tampoco ha sido elevado nunca a consciencia el problema radical de cómo semejante ingenuidad pudo convertirse efectivamente en un hecho histórico vivo y puede seguir siéndolo (...)»⁶⁷. Ahora bien, en un cuestionamiento retrospectivo al *a priori* del mundo de la vida en tanto que fundamento olvidado del mundo de la ciencia, Husserl muestra cómo, lejos de ser independiente, el mundo de la ciencia se inscribe en el mundo de la vida que constituye su contexto y horizonte. Pero en esta reflexión, Husserl encuentra que la relación entre los dos mundos es paradójica, pues los productos científicos regresan al mundo de la vida y se sumergen en él como sedimentaciones. La paradoja es, pues, cómo el mundo de la vida puede ser el fundamento del mundo de las ciencias y, al mismo tiempo, incluirlo como un tipo de *praxis*; cómo estos dos mundos pueden oponerse en sus modos de ser, objetivo y subjetivo relativo, y a la vez estar unidos⁶⁸; cómo el fundamento puede ser modificado y enriquecido por lo fundado.

Ricoeur sostiene que la paradoja surge de la equivocidad de la noción de fundamento, pues tiene el sentido de suelo previo pero también el de legitimación de idealidades científicas. Para entender la relación entre los dos mundos, nos propone distinguir una relación ontológica de dependencia, en la que el mundo de la vida precede al mundo de las ciencias, de una relación epistemológica de contraste, en el que la idea de ciencia tiene la prioridad en la medida en que el problema de la validez de las idealidades no depende del mundo de la vida: «la cuestión de la validez precede todos nuestros esfuerzos por dar sentido en las situaciones en las que nos encontramos»⁶⁹. Esta solución podría quedarse en la «metáfora estática»⁷⁰ del concepto de fundamento, pero Ricoeur sostiene que esta distinción sugiere una relación dialéctica irreductible⁷¹. ¿Cómo concebir esta dialéctica si no es históricamente? Si la relación entre los dos mundos es, como señala Ströker⁷², histórica, el problema del origen de las idealidades objetivas remite del *a priori* del mundo de la vida al *a priori* de la historia. No se trata de dos retornos al origen independientes entre sí.

Husserl aborda el tema de la historia como *a priori* universal en el *Origen de la geometría*. Concentrémonos en la idea de historicidad como movimiento de constitución, sedimentación, reactivación y transformación de sentido, pues, correspondiendo a la definición de historia⁷³, este movimiento sostiene la concepción husserliana de la teleología

⁶⁷ *Ibid.*, § 9h, pp. 53-54.

⁶⁸ *Ibid.*, § 34e, p. 137.

⁶⁹ Ricoeur, P., «L'originnaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl», en: *À l'école de la phénoménologie*, París: Vrin, 1998, p. 295.

⁷⁰ Ströker, E., «El mundo como problema en la fenomenología de Husserl», en: Rizo-Patrón, R. (ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: PUCP/IRA, 1993, p. 117.

⁷¹ Ricoeur, P., «L'originnaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl», p. 295.

⁷² Ströker, E., *op. cit.*, p. 117 ss.

⁷³ San Martín, J., «La théorie husserlienne de l'histoire comme noyau d'une philosophie phénoménologique de la culture», en: *Recherches husserliennes*, vol. 11 (1999), pp. 90-91.

de la historia de la filosofía. Esta definición excluye toda consideración de la historia como sucesión de hechos. El problema del origen e historicidad de la geometría no apunta a una historia exterior. Se trata, más bien, de mostrar cómo, pese a su origen subjetivo, las objetividades científicas no tienen una existencia psíquica, sino ideal⁷⁴, existencia por la cual valen para todos y en todos los tiempos, son supratemporales. La respuesta está en relación con la comprensión de la supratemporalidad como «un modo de la temporalidad»⁷⁵, es decir, no como algo al margen del tiempo y de la historia, sino precisamente como válido en toda situación histórica.

En tanto que producción espiritual, toda idealidad objetiva se presenta por primera vez como evidencia originaria en un acto intencional. En el modo de la retención, esta evidencia queda en la pasividad. Pero por el recuerdo, es reactivada y, del cumplimiento de la intención de la reactivación, surge la evidencia de la identidad. Esta operación puede repetirse a voluntad, de modo que la evidencia es susceptible de ser recomprendida por otros sujetos mediante el lenguaje. La intersubjetividad y el lenguaje, la «comunidad lingüística»⁷⁶ (*Sprachgemeinschaft*), sostiene la objetividad de las idealidades. Pero ello solo es posible en el marco de la concepción husserliana de la génesis activa⁷⁷, pues Husserl hace reposar la perpetuidad de la geometría sobre el proceso de sedimentación de las idealidades⁷⁸, que son siempre materiales para la constitución de nuevas idealidades. Así, por su sedimentación, la idealidad adquiere el carácter de habitualidad y, como su reactivación, remite a su fundación originaria.

De esta manera, la comprensión del sentido originario de la geometría es la comprensión de su historicidad, lo que implica comprender la geometría como tradición. En tanto que forma cultural presente, ella implica una continuidad de pasados «en una universalidad indeterminada, pero a la vez estructuralmente determinada»⁷⁹. Esta estructura es el *a priori universal* de la historia que Husserl define como «el movimiento vital del uno-con-otro y del uno-en-el-otro (*des Miteinander und Ineinander*) de la formación y sedimentación originarias de sentido»⁸⁰. No hay que entender aquí el movimiento en términos mecanicistas y causales. Ello sería hacer de la historia y de la tradición un conjunto de «sedimentaciones muertas»⁸¹. Más bien, debemos subrayar

⁷⁴ Cfr. Husserl, Edmund, «El origen de la geometría», traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, en: *Estudios de filosofía*, N° 4 (2000), pp. 35-37. En adelante, OG (cfr. Hua VI, apéndice III al § 9a, pp. 367-368. La sigla Hua corresponde con indicación de tomo y página a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke-Husserliana*, vols. I-XXXVIII, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers [con anterioridad: Den Haag: Martinus Nijhoff], 1950-2005).

⁷⁵ Dastur, F., *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, París: PUF, 1995, p. 108.

⁷⁶ OG, p. 37 (Hua VI, apéndice III al § 9a, p. 369).

⁷⁷ Cfr. Volpi, F., «Aux racines du malaise contemporain: Husserl et la responsabilité du philosophe», en: Escoubas, E. y M. Richir (eds.), *Husserl*, París: Million, 1989, pp. 162 ss.

⁷⁸ De allí la función fundamental de la expresión escrita. Cfr. OG, p. 39 (cfr. Hua VI, apéndice III al § 9a, p. 371).

⁷⁹ OG, p. 47 (Hua VI, apéndice III al § 9a, p. 379).

⁸⁰ *Ibid.*, p. 48 (*ibid.*, p. 380). Traducción ligeramente modificada.

⁸¹ *Crisis*, § 40, p. 157.

el carácter «viviente» de la historia, que aproxima la concepción husserliana de la historia a la noción aristotélica de movimiento.

En todo caso, con esta concepción y oponiéndose al historicismo, Husserl comprende el problema del origen y fundamento epistemológico de la geometría como un problema esencialmente histórico⁸². En este sentido, sostiene que toda elucidación de la evidencia originaria de la geometría debe comprenderse como un «develamiento histórico»⁸³. La historia es, pues, el horizonte *a priori* que engloba el actuar humano teórico y práctico. En otro texto, Husserl sostiene: «La historicidad (*Geschichtlichkeit*) (...) está siempre en curso, y en este curso es precisamente un universal que pertenece a la existencia humana»⁸⁴. Si tomamos en cuenta la estructura de la correlación intencional, la historicidad de las idealidades científicas y de toda formación cultural en general depende de los sujetos de la historicidad. Así, el carácter histórico del mundo depende de la historicidad de los individuos mismos⁸⁵. Si al *a priori* del mundo de la vida le pertenece el modo de ser de horizonte, no se trata solo de un horizonte en el sentido espacial, sino también temporal⁸⁶, pues implica la unidad de una tradición que continúa a través de las generaciones. Por esta razón, la idea de historicidad como contexto converge con la de historicidad como continuidad o unidad temporal. Así, la distinción que habíamos planteado entre los dos sentidos de historicidad solo puede ser analítica; se trata, en el fondo, de una única historicidad.

Quisiéramos señalar que Husserl asocia el tema de la reactivación con el de la responsabilidad mediante la idea de hombre como portador de *logos*. Se trata aquí, en primer lugar, de una responsabilidad colectiva, la de la «personalidad de orden superior» constituida por la comunidad de científicos, a la que Husserl se refiere como «una comunidad de conocimiento que vive en la unidad de responsabilidad común»⁸⁷. En segundo lugar, Husserl considera el rol del científico como perteneciendo a la esencia de la ciencia. Este rol se define, precisamente, a partir de una responsabilidad, la de exigir la indubitabilidad de la reactivación «con la identidad de su sentido auténtico»⁸⁸, lo que puede comprenderse como la responsabilidad por la verdad.

Pero ¿qué es la reactivación? Husserl la entiende como «propia de cada ser humano como esencia expresiva»⁸⁹. Esta afirmación comparte el mismo espíritu de la definición del hombre del § 73 de la *Crisis* que, a diferencia del animal, posee el

⁸² «El problema del esclarecimiento histórico auténtico en las ciencias coincide con la fundamentación o clarificación 'gnoseológica'» (OG, p. 49 [Hua VI, apéndice III al § 9a, p. 381]).

⁸³ *Ibid.*, p. 47 (*ibid.*, p. 379).

⁸⁴ Hua VI, apéndice XXVI al § 73, «Niveles de historicidad. Primera historicidad», p. 502. Las traducciones de los apéndices a la *Crisis*, sin versión castellana publicada, son nuestras.

⁸⁵ Cfr. OG, nota 9, p. 48 (cfr. Hua VI, apéndice III al § 9a, nota 1, p. 380).

⁸⁶ «El ser del mundo es un ser de modalidad temporal» (Hua VI, apéndice XXV al § 73, p. 494).

⁸⁷ OG, p. 41 (Hua VI, apéndice III al § 9a, p. 373).

⁸⁸ *Loc. cit.*

⁸⁹ OG, p. 39 (Hua VI, apéndice III al § 9a, p. 371).

καθόλου, que Husserl asocia no solo con el lenguaje y la razón, sino también con la capacidad de decidirse racionalmente⁹⁰. En este sentido, en el *Origen de la geometría*, la exigencia de verdad que se espera del científico aparece como «una orientación fija de la voluntad, que el científico en sí mismo establece hacia una cierta capacidad de reactivación»⁹¹. Precisamente, esta voluntad de reactivación se ha vuelto necesaria, según Husserl, en la situación presente de crisis de las ciencias y la filosofía.

§ 2.2. La historia de la filosofía y el sentido

La superación de la crisis solo es posible mediante la razón. Si la crisis significa la pérdida del sentido de la vida humana, «*se necesita, entonces, de todas maneras la meditación para orientarse*»⁹². Pero la meditación debe tener un carácter histórico, pues la crisis es el producto de la sedimentación del objetivismo que está a la base de la ruptura entre el mundo de las ciencias y el mundo de la vida. Se trata, entonces, de la comprensión de nosotros mismos a partir de una interrogación sobre el origen de la ciencia y la filosofía. Dicho de otro modo, es en un cuestionamiento retrospectivo a la motivación original de la filosofía, a «la voluntad que *la atraviesa*»⁹³, que es posible dar sentido al devenir histórico de la humanidad. Así, la meditación sobre la historia de la filosofía y su teleología permite ir «de la duda al sentido»⁹⁴ de la existencia humana.

Ahora bien, no se trata de un simple análisis lineal y cronológico. Toda concepción teleológica supone una comprensión del pasado a partir del presente, lo cual nos encierra en un círculo, pues la auto-comprensión que exige la crisis del presente solo es posible remontando a nuestros orígenes, los que, sin embargo, solo son comprensibles a partir del presente. Esta suerte de «círculo hermenéutico»⁹⁵ exige un camino en «zigzag» que implica, como en Hegel, una distinción entre el «para nosotros» y el «para la conciencia». El saber *para nosotros*, el del filósofo del presente, permite desprender del saber *para la conciencia*, para los filósofos, el sentido unitario de la historia de la filosofía. No es el saber para la conciencia el que constituye el sentido teleológico de la historia, sino más bien las motivaciones inconscientes⁹⁶ ocultas en las auto-interpretaciones de los filósofos. Así, cuando Husserl habla de comprender a

⁹⁰ *Crisis*, § 73, p. 278.

⁹¹ OG, nota 6, p. 41 (*Hua VI*, apéndice III al § 9a, nota 1, p. 373).

⁹² *Hua VI*, apéndice XXVIII al § 73, p. 510.

⁹³ *Crisis*, § 15, p. 74.

⁹⁴ Ricoeur, P., «Husserl et le sens de l'histoire», en: *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 30.

⁹⁵ Benoist, J., «L'histoire en poème», en: *Recherches husserliennes*, vol. 9 (1998), p. 98.

⁹⁶ En varias ocasiones, Husserl habla del modo inconsciente en el cual los filósofos portan el sentido unitario de la historia de la filosofía como tratándose de instintos (cfr. por ejemplo, *Crisis* § 9i, § 15, § 16). Pero, aunque en el § 9i, sostiene que habla de instintos «en el sentido habitual», en el apéndice XIII a la *Crisis III A*, Prefacio a la «*Crisis*», afirma que solo se trata de una analogía (*Hua VI*, p. 442).

los filósofos «(...) como jamás ellos mismos hubieran podido comprenderse»⁹⁷, no se trata de comprenderlos mejor que ellos mismos o exactamente como ellos lo hicieron, pues nuestra propia comprensión está determinada por el saber que ofrece o que no ofrece el presente.

Veamos ahora cómo, sobre la base de esta distinción y aplicando la idea de historicidad —cuyos momentos son la constitución, sedimentación, reactivación y transformación— a la filosofía, Husserl articula la idea del sentido en tanto que unidad de la multiplicidad con la teleología de la historia de la filosofía.

No se trata de la historicidad de un sentido cualquiera, sino de la filosofía; no se trata del hecho histórico de un sistema filosófico particular, sino de la idea de la filosofía que Husserl identifica con la idea de una tarea infinita. Ello le permite sostener: «La filosofía históricamente efectiva en cada caso es el intento más o menos conseguido de realizar la idea rectora de la infinitud y, con ella, la totalidad incluso de las verdades»⁹⁸. Es claro, sin embargo, que la constitución primera, el nacimiento de esta idea, exige una coincidencia con el acontecer histórico. Esta coincidencia se encuentra en los griegos, que conmovieron la actitud natural y dieron nacimiento a la actitud teórico-universal, distinta de la actitud práctico-universal que caracteriza al pensamiento oriental y que Husserl entiende como actitud mítico-religiosa. Con la actitud teórica que, a diferencia de las otras, no se dirige al mundo apuntando a fines prácticos, «el hombre pasa a ser un espectador desinteresado (...) se convierte en filósofo»⁹⁹.

Remarcando las diferencias entre los mundos circundantes, nace en la actitud teórica la distinción entre la representación del mundo y el mundo efectivo, y a partir de allí se origina la idea de verdad en sí independiente de los mundos circundantes y sus tradiciones. Ahora, la actitud crítica de la filosofía frente a las tradiciones no permanece en el ámbito del conocimiento, sino que porta consigo la exigencia de someter toda vida concreta a la verdad en sí. De modo que, según Husserl, nace una nueva *praxis* de la existencia humana que va más allá de la vida cuyos valores son recibidos en la ingenuidad y seguridad de la tradición y la *empiria* cotidiana. La filosofía tiene, pues, un efecto espiritual práctico que apunta a una vida para la cual la verdad en sí es una norma y una tarea infinita; dicho de otro modo, es una vida que tiene un sentido racional.

Constituida en Grecia y sedimentada a través del trabajo de las generaciones de filósofos, la idea de la filosofía fue reactivada en la época del Renacimiento en tanto que ciencia universal capaz de dar autonomía racional a la humanidad. La meditación histórica de Husserl consiste en mostrar en qué sentido las filosofías de la modernidad realizaron esta idea. Para ello, su saber de filósofo del presente lo provee de un

⁹⁷ *Crisis*, § 15, p. 76.

⁹⁸ *Ibid.*, Anexo III, «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», p. 348.

⁹⁹ *Ibid.*, Anexo III, p. 341.

concepto guía: «el motivo trascendental» que designa el retorno al ego en tanto que fuente última de todo sentido y conocimiento. Y, precisamente, porque lo trascendental ha sido reducido al unilateralismo del objetivismo, el sentido de la historia de la filosofía moderna está determinado como una lucha entre el objetivismo y la filosofía trascendental¹⁰⁰, es decir, una filosofía «fundamentada en un sentido último»¹⁰¹. Así pues, la idea de una ciencia universal fundada en el ego trascendental anima la «(...) tarea <de la filosofía moderna> que aspira a pasar de una *dynamis* vaga a genuina *energeia*»¹⁰². Y porque el camino de esta tarea es «una orientación hacia una *forma-final* de la filosofía trascendental —como fenomenología (...)»¹⁰³, la meditación histórica sobre el quiebre moderno del ideal de la filosofía permitiría su reactivación y la posibilidad de una existencia auténtica, pero en una transformación o renovación introducida por el ego trascendental.

Se trata, entonces, de saber en qué medida los filósofos modernos pusieron en marcha la idea de filosofía y, con ella, el motivo trascendental, y en qué sentido las filosofías solo representan un objetivismo unilateral. Hay que observar que el problema reside en el objetivismo y no en el carácter unilateral que responde, más bien, «a la esencia de la razón»: «el camino que <los filósofos> perciben como recto y necesario solo les permite aprehender, una parte de la tarea, sin que les sea dado reparar en que la total tarea infinita (...) tiene aún otros aspectos, otras dimensiones»¹⁰⁴.

Un análisis profundo sobre cómo los filósofos que Husserl estudia han realizado esta tarea, es decir, sobre lo que en ellos encuentra de trascendental y de objetivismo, extendería aún más este trabajo; limitémonos a lo que sería su «misión histórica»¹⁰⁵. Porque el concepto que guía la reflexión de Husserl sobre esta historia es lo trascendental, la *epojé* y la reducción significan para él un giro decisivo de la historia¹⁰⁶. Y, en este sentido, Descartes tiene un lugar fundamental en tanto iniciador de la idea de filosofía como ciencia universal absolutamente fundada en el retorno al ego. La cartesiana tiene no solo la función de problematizar la ciencia en tanto desprovista de fundamento, sino también la experiencia sensible del mundo de la vida que alimenta a la actividad científica y que, según Husserl, no había sido cuestionada con tanta

¹⁰⁰ *Crisis*, § 14, p. 73.

¹⁰¹ *Ibid.*, § 26, p. 103.

¹⁰² *Loc. cit.*

¹⁰³ *Crisis*, § 14, p. 73.

¹⁰⁴ *Ibid.*, Anexo III, pp. 348-349.

¹⁰⁵ *Crisis*, § 25, p. 95.

¹⁰⁶ Cfr. Fink, E., «Monde et histoire», en: *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, traducción de Jean Kessler, París: Million, 1994, p. 183; Thierry, Y., «Husserl et l'historicité de la raison», en: *Recherches husserliennes*, vol. 10 (1998), p. 97. Sobre la reducción trascendental, Kern afirma: «Es —para expresarnos con palabras que recuerdan a Hegel— lo que nos permite pasar de la limitación de la conciencia natural, que ve los objetos de modo solamente positivo en tanto que son algo extraño, en reposo, fijo y que se le enfrentan, al pensamiento filosófico, que conoce el mundo en tanto que es la obra propia de la conciencia, que deviene y se mueve mediante múltiples formas» (Kern, Iso, *op. cit.*, p. 318).

radicalidad. Así, en Descartes, Husserl encuentra «el comienzo histórico de una 'crítica del conocimiento'»¹⁰⁷. Y aunque la concepción cartesiana del ego permanece en un racionalismo objetivista, es el retorno al ego que, con Descartes, se sedimenta y, luego, es retomado por el empirismo inglés que pone este mismo racionalismo en cuestión. A diferencia de Hegel, Husserl ve en el escepticismo de Hume, que considera como una ficción sin sentido, una investigación de la vida de la conciencia en tanto que productora de sentido de las objetividades científicas y del mundo de la vida. La profundización del problema de Descartes de la fundación de la ciencia es, en Hume, el problema de hacer inteligible la evidencia ingenua del mundo, tanto del científico como el pre-científico, a partir de las operaciones subjetivas. Y pese al hecho de que, en Kant, el problema de una fundamentación de las ciencias objetivas se traduce en un subjetivismo trascendental, Kant no capta el verdadero problema de Hume, pues pone el motivo trascendental al servicio del objetivismo.

Así realizaron estos filósofos la idea de una filosofía fundada en el ego trascendental y participaron en la tarea infinita del conocimiento de la totalidad del ser, tarea en la que reposa, para Husserl, la esencia propia de la filosofía¹⁰⁸. Establecida a partir del saber del filósofo del presente, la identidad de la tarea común es el resultado de la multiplicidad de modos en los cuales la idea fue realizada, modos que ocultan, en el saber «para la conciencia» que constituyen, el motivo trascendental en la forma de una sedimentación viviente. Teniendo como trasfondo el modelo del análisis de la percepción¹⁰⁹, Husserl habla de filosofías y de la filosofía¹¹⁰, definida esta última como «*el movimiento histórico de la revelación de la razón universal connatural —'innata'— a la humanidad en cuanto tal*»¹¹¹. Como todo sentido, la idea de la filosofía es la unidad intencional y temporal de la multiplicidad de modos en que ella se presenta. Se trata de la unidad e historicidad de una tarea que, igual que la percepción total y adecuada de la cosa, permanece como idea infinita, regulativa en el sentido kantiano; y cada cumplimiento por la parte de un filósofo abre nuevas posibilidades. Ahora bien, el análisis de la unidad de la filosofía como tarea en la multiplicidad de cambios que ha experimentado en su historia exige una renovación de la filosofía.

Esta renovación es la fenomenología trascendental que, a través de una meditación histórica, indica el camino hacia la comprensión de sí de la existencia humana. Si la filosofía moderna es comprendida como «una fundación ulterior y transformación

¹⁰⁷ *Crisis*, § 17, p. 80.

¹⁰⁸ *Cfr. Hua VI*, apéndice XIII a la Crisis III A. Prefacio a la «Crisis», p. 441. En este sentido, Benoist dice sobre la filosofía: «Es esta ahistoricidad de principio, reinterpretada (refenomenalizada, deberíamos decir, y a ello apunta la dimensión fenomenológica del proyecto) como continuidad y tradición, que hace de la historia de la filosofía un conjunto que posee su 'estructura teleológica unitaria'» (Benoist, J., «L'histoire en poème», *op. cit.*, p. 96).

¹⁰⁹ Taminiaux, J., *Sillages phénoménologiques: Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Bruselas: Ousia, 2002, p. 3.

¹¹⁰ *Cfr.* por ejemplo, *Crisis*, § 7, p. 18.

¹¹¹ *Crisis*, § 6, p. 16.

de la primigenia fundación griega»¹¹², la fenomenología constituye una nueva reactivación que transforma la idea de la filosofía a partir del motivo trascendental y, con ello, pretende también dar las bases para una transformación de la vida humana. Es en este sentido que el apéndice XXVI distingue tres «niveles de historicidad», los cuales fundan tres niveles de humanidad. Sobre el primer nivel, el de «la historicidad generativa original», se afirma que corresponde a los «tipos empíricos de humanidades, las sociedades nacionales y finitas»¹¹³; sin embargo, Husserl apunta allí a la historicidad en tanto «un universal que pertenece a la existencia humana»¹¹⁴. Por esta razón, Thierry sostiene que los otros dos niveles suponen al primero¹¹⁵. Quizás es más preciso decir que los tres niveles son momentos de la humanidad —o del «espíritu», siguiendo la conferencia de Viena— que presuponen el *a priori* de la historia. Así, lo que caracteriza al primer tipo de humanidad, y de donde vendría la finitud de sus mundos circundantes, es la falta de conciencia del *a priori* de la historicidad.

Ello se debería a la falta de filosofía¹¹⁶ que, en cambio, funda la segunda etapa de la humanidad: la cultura europea. La diferencia con las otras culturas no es la razón, ni la historicidad, sino la efectuación de la razón filosófica, razón por la cual la humanidad europea posee la conciencia de la verdad en sí y del mundo invariante, a partir de las cuales considera las verdades situacionales y tradicionales de los que son «un mero tipo antropológico»¹¹⁷. Sin embargo, en la medida en que ello está fundado en la idea de hombre en tanto que portador del *καθόλου*, la cultura europea no puede considerarse a sí misma como superior, pues ello sería una suerte de contradicción performativa. En este sentido, Benoist afirma: «El 'espíritu' de Europa está en una situación histórica ambigua: porta esta exigencia de su propia superación y su propia relativización, pero, al mismo tiempo, si pretende identificarse con esta exigencia y, así, reducirla a su medida, la pierde y vuelve a ser, con seguridad, un 'espíritu' particular con seguridad»¹¹⁸.

Ahora bien, dada la crisis, esta humanidad filosófica debe transformarse: «El tercer nivel es la transformación de la filosofía en fenomenología, con la conciencia científica de la humanidad en su historicidad (*Historizität*) y la función de convertirla en una humanidad que se deja conducir conscientemente por la filosofía en tanto fenomenología»¹¹⁹. Esta división de la historia de la filosofía en dos grandes épocas —una

¹¹² *Ibid.*, § 15, p. 74.

¹¹³ Dastur, F., *op. cit.*, p. 110.

¹¹⁴ Hua VI, apéndice XXVI al § 73, p. 502.

¹¹⁵ Cfr. Thierry, Y., *op. cit.*, p. 92.

¹¹⁶ «El todo es el carácter de sentido (*Sinnhaftigkeit*); en la dación de sentido y en el sentido mismo, es una forma que no ha sido bosquejada anticipadamente por los hombres como sentido de un fin (*Zwecksinn*); ellos no son funcionarios de la idea del fin (*Zweckidee*) que quisieron y realizaron esta humanidad total, este mundo circundante» (Hua VI, apéndice XXVI, pp. 502-503).

¹¹⁷ *Crisis*, § 6, p. 16.

¹¹⁸ Benoist, J., *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, París: Vrin, 1994, p. 254.

¹¹⁹ Hua VI, apéndice XXV, p. 503.

pre-fenomenológica, pero en la que se configura el motivo trascendental, y otra fenomenológica— es difícil de aceptar. Primero, porque, en la medida en que Husserl identifica el nacimiento de la humanidad auténtica o Europa espiritual con el nacimiento de la filosofía en los griegos, la historia de la filosofía es, a la vez, la historia de la humanidad¹²⁰. Y si con esta afirmación vamos demasiado lejos, tal como si dijéramos que se trata de la historia de Occidente, queda la pretensión de identificar la historia de Europa espiritual con la historia de la filosofía. En segundo lugar, ¿podemos concederle a Husserl la interpretación de la historia como dirigiéndose a la fenomenología, que tendríamos que reconocer como conductora de la humanidad y a la cual deberíamos nuestra liberación del objetivismo positivista? ¿Qué espera Husserl de los filósofos? O como él mismo se pregunta: «¿Por qué el filósofo necesita la historia de la filosofía?»¹²¹.

§ 2.3. La tarea de la filosofía y el fenómeno de la historia

Hemos visto cómo la concepción de la historia de la filosofía articula la teleología con la idea de la unidad en la multiplicidad, y cómo esta articulación, sostenida por la historicidad en tanto que movimiento de constitución, sedimentación, reactivación y transformación del sentido, implica la distinción entre el saber «para nosotros» y el saber «para la conciencia». Vimos también que, para Husserl, la reactivación de las idealidades científicas es una cuestión de responsabilidad que nos ubica en la esfera de la voluntad. Intentemos, ahora, responder a la última pregunta planteada relacionando la tarea que Husserl atribuye a la fenomenología con el «estatuto» que hay que asignarle a su concepción de la historia.

Este parece ser el de un fenómeno. Pero ¿en qué sentido? Primero, la necesidad de hacer de la historia un fenómeno surge de la situación presente de crisis. Se ha hablado del «saber del presente», el «saber para nosotros» a partir del cual se comprende retrospectivamente el saber para la conciencia, los filósofos del pasado. Como Husserl afirma: «Lo que es históricamente primero en sí es nuestro presente»¹²². Pero nuestro presente es un horizonte que, por principio, remite el saber a un no saber y viceversa. En este no saber está implicada la falta de comprensión de sí mismo de la que da testimonio la crisis de la humanidad. Así, en tanto que nuestro presente es el presente de una crisis, el saber para nosotros no es un saber absolutamente claro, razón por la cual Husserl plantea una investigación en «zigzag». Entonces, no es nues-

¹²⁰ De esta manera, la conciencia histórica es para Husserl la conciencia histórico-filosófica (Merlini, F., «Fin de l'histoire ou naturalisation de l'histoire? Horizons de l'historicité post-métaphysique», en: Benoit, J. y F. Merlini [eds.], *op. cit.*, p. 260).

¹²¹ *Hua VI*, apéndice XXV al § 73, p. 495.

¹²² OG, p. 50 (*Hua VI*, apéndice III al § 9a, p. 382).

tro saber el que nos exige hacer de la historia un fenómeno, sino un «presentimiento»¹²³ compartido entre el saber y el no saber del presente.

Segundo, hacer de la historia un fenómeno es abandonar la comprensión que tenemos de ella en la actitud natural, la de la sucesión de hechos. Esta historia es, como todos los otros sentidos, puesta entre paréntesis. Y una reducción fenomenológica aplicada a la historia consistiría, según Boehm, en tomar de las concepciones subjetivas de la historia (correlatos intencionales de conciencias históricas pasadas) solo lo que de ellas persiste en el recuerdo de la conciencia histórica del presente, lo que implica ver la historia como un proceso teleológico en el que el presente es privilegiado¹²⁴. Ese parece ser el sentido en el cual, si tomamos el significado originario del término reducción, el de «reconducir»¹²⁵, Husserl escribe el pasaje siguiente del *Origen de la geometría*: «(...) una auténtica historia de la filosofía, una auténtica historia de las ciencias particulares no es más que la reconducción de las formaciones históricas de sentido dadas en el presente, o sus evidencias, a lo largo de la cadena documentada de remisiones históricas, hasta la dimensión oculta de las evidencias originarias que subyacen en su base»¹²⁶. Ello significa que solo vemos teleológicamente del pasado lo que de presente, en tanto que evidencia originaria, reconocemos en él.

Así, la historia de la filosofía y su sentido unitario orientado teleológicamente es un fenómeno para la conciencia, lo que nos recuerda que no es independiente de los sujetos, sino que, más bien, su sentido depende o debe depender de los filósofos; es una tarea de los filósofos: «Tal tarea no se presenta entonces solo como positivamente necesaria, sino también como la que nos *incumbe* a nosotros, los filósofos de hoy»¹²⁷.

Darle sentido a la historia es, pues, una tarea de los filósofos, lo cual hace Husserl en la *Crisis*. Aplica una reducción a la historia en la medida en que concentra su mirada en lo que, en los filósofos del pasado, corresponde a la idea de la filosofía y al motivo trascendental. Ciertamente, ello supone, como señala Boehm, haber ya aplicado al fenómeno del carácter teleológico de la historia una reducción eidética¹²⁸, pero teniendo en cuenta lo visto a partir del *Origen de la geometría*, diríamos más bien que el resultado de la reducción eidética es el *a priori histórico* en tanto que horizonte temporal del sentido. Además, el *a priori* de la historia solo puede adquirirse en relación con el del mundo de la vida, pues es el resultado de una variación imaginativa de «nuestra existencia humana histórica y lo que se expone allí como su mundo de vida»¹²⁹.

¹²³ *Crisis*, Anexo III, p. 330; § 9k, p. 60.

¹²⁴ Cfr. Boehm, R., «La phénoménologie de l'histoire», en: *Revue internationale de philosophie*, n° 71-72 (1965), pp. 68 ss.

¹²⁵ Cfr. Dastur, F., «Réduction et intersubjectivité», en: Escoubas, E. y M. Richir (eds.), *Husserl, op. cit.*, p. 58.

¹²⁶ OG, p. 49 (Hua VI, apéndice III al § 9a, p. 381). Traducción ligeramente modificada.

¹²⁷ *Crisis*, § 15, p. 74.

¹²⁸ Cfr. Boehm, R., *op. cit.*, pp. 68 ss.

¹²⁹ OG, p. 51 (Hua VI, apéndice III al § 9a, p. 383). En este mismo sentido, comparando la historia y la temporalidad subjetiva, Husserl afirma en el § 71 de la *Crisis*: «(...) me sé fácticamente en una conexión generativa, en la

Ahora bien, ello nos plantea un problema, pues la historia de la filosofía que Husserl nos presenta, su «fenómeno» de la historia, solo vale, en tanto tal, para él; no tiene el carácter universal que podría surgir de la reducción eidética¹³⁰. En efecto, Husserl parece reconocerlo cuando habla de la interpretación de la historia como un poema: «La imagen que él [el filósofo] se hace de la historia, en parte formada por él mismo, en parte recibida, su 'poema de la historia de la filosofía', permanece y no permanece fija; él lo sabe. Y sin embargo: cada 'poema' le sirve, y puede servirle, para comprenderse a sí mismo y a su propósito (*Absehen*), y este en relación con el de los otros y con su 'poema', y finalmente para comprender el propósito común a todos que constituye 'la' filosofía, en tanto que telos unitario e intentos sistemáticos de su cumplimiento, para todos nosotros y, al mismo tiempo, en conexión con los filósofos del pasado (aunque podamos hacernos de ella versos de múltiples sentidos)»¹³¹.

Debemos observar aquí, en primer lugar, que este pasaje explica la necesidad que tiene el filósofo de la historia. La historia que necesita son las interpretaciones previas de otros filósofos; las necesita porque a partir de ellas puede comprender su propia historia de la filosofía. Ello está en relación con la particularidad de la profesión del filósofo, que consiste en que, cuando medita sobre sí mismo, sobre su existencia en tanto que filósofo, su meditación es histórica en el sentido en que, para él, el presente engloba la historia de la filosofía en tanto historia de las motivaciones de los filósofos y de sus actos específicos. Dicho de otro modo, la actividad filosófica y la reflexión sobre «la existencia-como-filósofo» son impensables sin la historicidad de la filosofía y la comunidad generativa de filósofos. De esta manera, lo que Husserl exige del filósofo es lo que él mismo hace en la Crisis: «La meditación (*Besinnung*) radical del filósofo que vive aún en su vocación deberá reposar en la justificación del sentido de su vocación por su historicidad (*Geschichtlichkeit*) (...)»¹³².

En segundo lugar, Husserl no identifica su fenómeno de la historia de la filosofía con la única filosofía. Esta es una idea regulativa, una tarea cuya infinitud constituye su trascendencia, y cuya unidad depende de la multiplicidad de los fenómenos de la historia. Pero inscribiéndose en la historia como realizador de «la» filosofía, hace reposar la universalidad de su poema en la idealidad que la identidad de la tarea implica. «El poema figura aquí un infinito no aprehensible y, sin embargo, presente, en el

corriente unitaria de una historicidad en la que este presente es el presente humano y el presente histórico de su mundo consciente de un pasado histórico y de un futuro histórico. Ciertamente, puedo transformar ficticiamente y con libertad la 'consciencia del mundo', pero esta forma de generatividad e historicidad es inquebrantable, al igual que la forma, que me pertenece a mí en tanto que yo-singular, de mi presente perceptual originario en tanto que presente de un pasado conforme al recuerdo y de un recuerdo predecible» (p. 264).

¹³⁰ Sobre todo si consideramos el aspecto selectivo del recuerdo a partir del cual se constituye la historia. Cfr. Bonilla, A., «Lebenswelt e historia en Husserl», en: San Martín, J. (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, Madrid: UNED, 1993, p. 152.

¹³¹ *Hua VI*, apéndice XXVIII al § 73, p. 513.

¹³² *Hua VI*, apéndice XXIV al § 73, pp. 489-490.

fondo mismo de mi más modesta aspiración a la verdad»¹³³. Convencido de que la filosofía, la tarea que quiere reactivar, exige el trabajo de la comunidad de filósofos, Husserl espera que los filósofos del presente reconozcan su fenómeno de la historia¹³⁴ y asuman la responsabilidad y el «imperativo categórico»¹³⁵ implicado en la idea de filosofía; la *Crisis* es el llamado de Husserl a los filósofos a decidirse por la responsabilidad que tienen en tanto que «funcionarios de la humanidad».

§ 3. Historicidad y tarea de la filosofía

Varias son las similitudes que, respecto de la historia, acercan a Hegel y Husserl: la tarea esencialmente crítica de la filosofía, la identificación de la historia de la filosofía con lo esencial de la historia del mundo, la libertad o autonomía como *telos* de la historia, el privilegio de Europa, la interpretación de una tradición en la que se ubican, etc. Ahora bien, hay dos puntos que nos interesan particularmente, pues si mostramos cuál es su relación, resaltan las diferencias entre los dos filósofos. En primer lugar, toda fenomenología presupone un fenomenólogo que sabe más que la conciencia a la que se dirige¹³⁶. En segundo lugar, toda historia de la filosofía presupone un concepto de verdad que permite evaluar y ubicar a los filósofos en la historia¹³⁷. Ya hemos abordado el primer punto con la fórmula del saber «para nosotros» y el saber «para la conciencia». ¿Qué implica esta distinción en relación con el concepto de verdad, el cual pertenece al saber del filósofo?

Horkheimer sostiene que la noción hegeliana de verdad presupone el concepto de conocimiento que Hegel recibe del idealismo post-kantiano: la identidad absoluta entre el sujeto y el objeto. Si el sujeto se conoce a sí mismo mediante algo diferente de él, el conocimiento sería fragmentario y, a su vez, la verdad, imposible. Es, pues, necesario pensar al sujeto como la totalidad misma o, como vimos al inicio de nuestro texto, la razón debe ser comprendida como la unidad entre ser y pensar. Este presupuesto permite a Hegel comprender teleológicamente la historia y, según Horkheimer, si lo suprimimos, no queda en Hegel más que lo particular y fenomenal¹³⁸. Si relacionamos este presupuesto con la distinción entre el saber para nosotros y el

¹³³ Benoist, J., *op. cit.*, p. 107.

¹³⁴ «(...) intentaré recorrer de nuevo los caminos que yo mismo he recorrido, caminos cuya practicabilidad y solidez he comprobado durante decenios» (*Crisis*, § 7, pp. 18-19); «Intento guiar, no enseñar; mostrar (...) lo que yo veo» (*Crisis*, § 7, p. 19).

¹³⁵ *Hua VI*, apéndice V a los §§ 16 y siguientes, p. 393.

¹³⁶ Cfr. De Waehlens, A., «Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne», en: *Existence et signification*, Louvain/París: Nauwelaerts, 1958, p. 26.

¹³⁷ Cfr. Stanguennec, A., *Hegel critique de Kant*, París: PUF, 1985, pp. 12-13.

¹³⁸ Cfr. Horkheimer, M., «Hegel et le problème de la métaphysique», en: *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, París: Payot, 1974, p. 26.

saber para la conciencia, encontramos que los dos saberes se identifican de modo adecuado en el presente. Dicho de otro modo, la distinción entre el «para nosotros» y el «para la conciencia» desaparece en la verdad del saber absoluto, en la autorreflexión infinita del espíritu. El presente deviene, así, un presente absoluto¹³⁹.

Husserl no comparte el presupuesto que Horkheimer encuentra en Hegel, sobre todo en la época de la *Crisis*, que opera con un concepto de horizonte en el que la inmanencia ya no es identificada con el presente y con lo dado de modo absoluto y evidente. Sin embargo, se puede decir que también hay una identificación entre el saber «para nosotros» y el saber «para la conciencia», en la medida en que es en la figura de la fenomenología trascendental que es posible la auto-comprensión de la humanidad. Pero, precisamente por la noción de horizonte, esta identificación no implica un saber absoluto, pues, como hemos visto, el presente es el de una crisis que exige una reflexión sobre el pasado, pero apuntando al futuro. Nuevamente, el *telos* es una tarea infinita. Por esta razón, creemos que no deben exagerarse las similitudes existentes entre Hegel y Husserl, como hace Fink, quien interpreta la historia husserliana como teniendo un «fin absoluto»¹⁴⁰. Ciertamente, la reflexión de sí del «espíritu» es, como en Hegel, infinita, pero no porque sea cumplimiento del presente absoluto. La infinitud de la tarea es, más bien, la imposibilidad de una comprensión total de sí. El infinito hegeliano es el infinito de la reflexión de sí del espíritu absoluto que abarca la totalidad que él mismo es, mientras que el infinito husserliano es la reflexión de sí de la humanidad que no puede abarcar la totalidad.

En lo que concierne la historicidad, hemos visto que las dos nociones presentadas —la continuidad temporal y el contexto— no son más que una única historicidad. Pero la distinción nos permite señalar otro contraste entre Hegel y Husserl. En el primer caso, la historicidad en tanto que unidad temporal es sostenida por el movimiento de evolución de lo concreto, es decir, la teleología es comprendida a la luz de la dialéctica del espíritu. En Husserl, la teleología es sostenida por el *a priori* histórico, es decir, por el movimiento de constitución, sedimentación, reactivación y transformación del sentido. Ahora bien, aquí la historicidad en tanto que continuidad temporal es también la historicidad como contexto, pues se trata del *a priori* del mundo de la vida en tanto que horizonte histórico. En Hegel, la historicidad como contexto, es decir, el espíritu del pueblo, implica también la historicidad en tanto que unidad tem-

¹³⁹ Criticando a Hegel, Ricoeur afirma: «El paso que ya no podemos dar es el que iguala al presente eterno la capacidad que tiene el presente actual de retener el pasado conocido y de anticipar el futuro delineado en las tendencias del pasado» (Ricoeur, P., «Renoncer à Hegel», *op. cit.*, p. 296).

¹⁴⁰ «Husserl plantea, de una manera que no es esencialmente diferente de la de Hegel, el ascenso del espíritu hacia la conciencia de sí como la potencia motriz de la historia. Esta conciencia de sí está realizada, el espíritu se ha elaborado a sí mismo durante su alienación, no queda, entonces, más que vigilar que no nos olvidemos nuevamente ni nos hundamos en una segunda ingenuidad» (Fink, E., *op. cit.*, p. 140). Esta afirmación es problemática no solo en relación con Husserl, sino también, como hemos visto, en relación con Hegel.

poral en la figura de una tradición; sin embargo, la tradición del espíritu del pueblo toma su sentido de su inserción en la evolución de lo concreto, es decir, de la dialéctica del espíritu absoluto. De esta manera, en Hegel, los dos sentidos de historicidad se encuentran en el espíritu del pueblo, pero este y su tradición son absorbidos por la historicidad como unidad temporal comprendida según la dialéctica del espíritu. Mientras que en Husserl el mundo de la vida es un *a priori* universal, el espíritu del pueblo no es *a priori* en el sentido del mundo de la vida. El espíritu del pueblo es espíritu, pero en una particularidad sometida a la totalidad del espíritu absoluto.

La historia en la cual el espíritu deviene absoluto es una marcha necesaria. Las crisis que el espíritu experimenta no son quiebres ni retrocesos. En el plan del espíritu, solo hay un *retroceso aparente*¹⁴¹. Y aunque la necesidad del espíritu de manifestarse temporalmente pertenece a su propia naturaleza y actividad, para desprender el sentido de la historia, es decir, su necesidad esencial, es necesario separar lo que solo es fenomenal. En el caso de Husserl, las crisis son quiebres de una razón reducida al racionalismo objetivista; ellas no pertenecen a la necesidad, sino más bien a la contingencia de la historia. Y, sin embargo, para Husserl la historia de la filosofía es también necesaria. A diferencia de Hegel, la necesidad no surge excluyendo el fenómeno, sino haciendo de la historia un fenómeno. Es accediendo al fenómeno que podemos comprender el sentido y la necesidad de la historia de la filosofía.

Este rasgo de necesidad nos conduce a un último punto: la libertad del filósofo. El filósofo tiene un rol fundamental porque, aunque la filosofía sea, para ambos autores, una formación cultural entre otras, es, para Hegel, la conciencia del espíritu del pueblo y la reflexión de sí del espíritu en su forma más pura, y, para Husserl, el «cerebro»¹⁴² de la humanidad; la vida auténtica de la humanidad depende de la «función arcóntica» de la filosofía. Ahora bien, ¿qué libertad le queda al filósofo, según Hegel, frente a la necesidad del devenir del espíritu, frente al ardid de la razón? Según Taylor: «Lejos de ser otra de esas ideas hegelianas 'místicas' e incomprensibles, una categoría como el 'ardid de la razón' es un elemento indispensable a toda teoría de la historia que concede un rol a las motivaciones inconscientes»¹⁴³. Así, Hegel sostiene que debemos atribuir las producciones de la historia de la filosofía al espíritu¹⁴⁴. Pero, por otro lado, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* se sostiene que el comienzo de la filosofía es exterior al sistema, pues depende de un acto del querer, de la subjetividad de alguien que se decide a filosofar¹⁴⁵. Sobre este tema, Osmo explica que la necesi-

¹⁴¹ Cfr. IHF, p. 284 (cfr. EGP, p. 65).

¹⁴² Crisis, Anexo III, p. 348.

¹⁴³ Taylor, Charles, *Hegel et la société moderne*, p. 100.

¹⁴⁴ Cfr. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE, 1996, pp. 8-9 (cfr. EGP, p. 12).

¹⁴⁵ Cfr. *Enciclopedia*, § 17, p. 119 (*Enzyklopädie*, § 17, p. 50).

dad de la filosofía en tanto sistema es inseparable de la posibilidad de la filosofía en tanto que historia en la que interviene «la contingencia de los individuos (filósofos)»¹⁴⁶. Con el fin de mantener la coherencia del sistema, es necesario que esta posibilidad sea necesaria para la necesidad misma de la libertad demostrada en el sistema, «hace falta que el filósofo pueda escoger 'de derecho' para que su decisión verifique 'de hecho' que la filosofía es, en su necesidad, lo mismo que la libertad»¹⁴⁷. La libertad del filósofo parece, pues, atrapada en la relación paradójica entre la filosofía en tanto que sistema y la historia de la filosofía.

La situación es otra en el caso de Husserl. Aunque, para él, los filósofos sean portadores de la idea de filosofía y sigan inconscientemente el sentido unitario de la historia, no se plantea un ardid de la razón. Por ello y porque la reactivación del sentido originario que permite salir de la crisis depende de la libertad del filósofo, de su querer y su decisión de filosofar, es necesario recurrir a la responsabilidad propia del filósofo. Este debe hacerse responsable de su tarea, pese a la imposibilidad de cumplirla definitivamente.

Para los dos autores, la tarea de la filosofía es comprendida en relación con su historicidad. Ahora bien, en los dos casos, se trata de una tarea que la filosofía se da a sí misma. Los no filósofos no piensan que la filosofía sea responsable de la humanidad o que sea la conciencia de su cultura. Si ya no podemos atribuir este rol a la filosofía, al menos podemos mantener y exigir su posición crítica en el seno de la sociedad. Pero eso lo esperamos de todo ciudadano y no solamente del filósofo. ¿El saber del filósofo permite una crítica más adecuada a nuestras necesidades actuales, una crítica más aguda? Según Hegel y Husserl, sí. Esta agudeza, sin embargo, no es suficiente si permanece encerrada en el saber filosófico.

¹⁴⁶ Osmo, Pierre, «La liberté du philosophe. Sur la possibilité et la nécessité de l'histoire de la philosophie dans le système de la philosophie hégélienne », en: Fagognet, F. (ed.), *Autour de Hegel. Hommage à Bernard Bourgeois*, París: Vrin, 2000, p. 357.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 361.