

Husserl y el sentido de la historia

PAUL RICOEUR

(1913-2005)

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II. Documentos.
Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 319-349.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

Nota del traductor

Este trabajo de Paul Ricoeur que presentamos hoy al público de lengua castellana es significativo por varias razones. En primer lugar es quizá uno de los primeros textos que inauguran la investigación sobre el problema de la historia en el último Husserl. Su fecha de publicación, 1949, en la famosa *Revue de Métaphysique et de Morale*¹, se sitúa cinco años antes de la publicación de lo que entonces no eran otra cosa que los textos inéditos de la última e inconclusa obra de Husserl (Walter Biemel se encargaría de su edición en el volumen VI de las obras completas de Husserl conocidas como *Husserliana*. Cfr. Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Walter Biemel [ed.], La Haya: Martinus Nijhoff, 1954, 557 pp.). Por lo demás, el texto denota la temprana y permanente preocupación del futuro Paul Ricoeur por la fenomenología, la historia y sus paradojas hermenéuticas. Un año más tarde, en 1950, de nuevo en la *Revue de Métaphysique et de Morale* (LV, pp. 225-258), publica su versión francesa de la hoy famosa y entonces inédita Conferencia de Viena, que también fue incluida por Biemel en su edición de la *Krisis*. Además, ese mismo año, publica también su traducción francesa de *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, en la editorial Gallimard (*Idées directrices pour une phénoménologie pure*, París: Gallimard, 1950). Por estas dos razones, que podrían alimentarse de muchas otras, creemos muy valiosa esta traducción en nuestro medio. No sólo permite recuperar una de las primeras lecturas a propósito del último Husserl, también ofrece un camino para iniciarse en la futura obra del propio Ricoeur.

Quiero agradecer a la profesora Marie-France Begué por las invaluable observaciones que hizo a esta traducción y a la de «Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl», traducciones ambas que presentamos en esta edición. Por cierto, no compartimos los errores que puedan contener, pues son sólo míos.

Last but not least, la muerte de Paul Ricoeur el pasado 20 de mayo nos ha tomado a todos por sorpresa. Que sea esta la ocasión para seguir conmemorando, celebrando y proyectando su obra, más allá de su muerte.

HÉCTOR HERNANDO SALINAS LEAL

Facultad de Filosofía- Pontificia Universidad Javeriana

Bogotá, Colombia

Junio de 2005

¹ Título original, Ricoeur, Paul, «Husserl et le sens de l'histoire», en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, LIV (1949), pp. 280-316. Una versión inglesa preparada por Edward G. Ballard y Lester E. Embree fue publicada en Ricoeur, Paul, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1967, pp. 143-174. Este ensayo ha sido incluido recientemente en una obra que reúne los textos del filósofo francés dedicados a la obra de Edmund Husserl: Ricoeur, Paul, *A l'école de la phénoménologie*, París: Vrin, 2004. Desafortunadamente, no hemos podido consultarla para la realización de esta traducción. En la edición de este texto se han respetado, en general, los criterios del original en francés. Agradecemos al Fondo Paul Ricoeur y a su representante, Catherine Goldenstein, por su autorización para publicar la presente traducción, autorización avalada por el propio Paul Ricoeur pocos días antes de su fallecimiento.

La preocupación por la historia en la última fase del pensamiento husserliano plantea un cierto número de preguntas, de las cuales las más importantes van más allá del caso de Husserl y conciernen a la posibilidad de una *filosofía de la historia* en general.

La primera pregunta se refiere exclusivamente a la comprensión psicológica del autor: ¿Qué *motivos* presidieron esa transformación de la problemática husserliana? Tenemos a este pensador, naturalmente extraño a las preocupaciones políticas —apolítico, se diría, por formación, por gusto, por profesión, en atención al rigor científico—, tomando conciencia de una crisis colectiva de la humanidad; un pensador que ya no habla exclusivamente del Ego trascendental, sino del hombre europeo, de su destino, de su posible decadencia, de su necesario renacimiento; un pensador que sitúa su propia filosofía en la historia, con la convicción de que ella es responsable de este hombre europeo y que sólo ella puede mostrarle el camino de la renovación. No contento de pensar la historia, de pensarse en la historia, el fenomenólogo descubre la tarea sorprendente de fundar una nueva época, como Sócrates y Descartes.

Las obras que evocaremos, en gran parte inéditas, datan de los años 1935-1939. Podemos suponer que, desde 1930, Husserl comenzó a vincular la comprensión de su propia filosofía con la comprensión de la historia, particularmente, la historia del espíritu europeo. El 7 de mayo de 1935, Husserl dio en el Kulturbund de Viena una conferencia con el título *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*; esta conferencia fue seguida, en noviembre de 1935, de un ciclo de conferencias en el «Círculo filosófico de Praga para la investigación sobre el entendimiento humano»; el conjunto de escritos, aún inéditos, que conducen al texto titulado //281// *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (cuyas dos primeras partes fueron publicadas en 1936 por la revista *Philosophia* de Belgrado²) compone el llamado grupo de la *Krisis*: éste com-

² La tercera parte, inédita, por sí sola es dos veces más larga que el conjunto de la *Krisis* I y II.

prende el primer esbozo de la conferencia de Viena, el presunto texto de la conferencia, una formulación modificada de la que aquí mismo publicamos una traducción, otra formulación más completa de ese mismo trabajo, el texto integral de la *Krisis* y diversos textos no destinados a la publicación que contienen las meditaciones continuadas de Husserl sobre los mismos temas.

La situación política de Alemania durante esta época se constituye visiblemente como el telón de fondo del curso de pensamiento husserliano: en ese sentido podemos afirmar que la tragedia misma de la historia inclinó a Husserl a pensar históricamente. Sospechoso a los ojos de los nazis como no-ario, en tanto pensador científico y, fundamentalmente, en tanto genio socrático e interrogador, jubilado y condenado al silencio, el viejo Husserl no podía dejar de descubrir que el espíritu tiene una historia que se relaciona con toda la historia, que el espíritu puede estar enfermo, que la historia es para el espíritu mismo el lugar del peligro, de la pérdida posible. Descubrimiento tanto más inevitable cuanto los mismos enfermos —los nazis— eran quienes denunciaban todo el racionalismo como pensamiento decadente e imponían nuevos criterios biológicos de salud política y espiritual. De cualquier manera, fue debido a *la conciencia de la crisis* que en la época del nacionalsocialismo se entraba de hecho en la historia: por el honor del racionalismo se trataba de establecer qué era lo enfermo, es decir, dónde se encontraba el sentido del hombre y dónde el sinsentido.

Hay que agregar que muy cerca de él, su antiguo colaborador, Martin Heidegger, desarrollaba una obra que, por otro lado, implicaba también la condenación de la filosofía clásica, apelando, al menos implícitamente, a otra lectura de la historia, a otra interpretación del drama contemporáneo, a otra repartición de las responsabilidades. Así, el más ahistórico de los profesores era sometido por la historia a interpretarse históricamente.

Sin embargo, aún queda por comprender cómo la fenomenología podía incorporarse a una perspectiva histórica. Aquí, la transformación de una *problemática* filosófica excede cualquier exégesis de una *motivación* psicológica: la coherencia de la fenomenología trascendental //282// se encuentra en tela de juicio. ¿Cómo una filosofía del *Cogito*, del regreso radical al *Ego* fundador de todo ser, es capaz de convertirse en una filosofía de la historia?

Es posible responder parcialmente a esta pregunta a partir del examen de los textos husserlianos. La unidad del pensamiento husserliano se descubre, hasta cierto punto, si se subraya con fuerza el rol mediador entre la conciencia y la historia asignado a las *Ideas*, *Ideas* en sentido kantiano, comprendidas como tareas infinitas, que precisamente por ello implican un progreso sin fin y una historia.

Pero si el tiempo de los hombres es el desarrollo exigido por una idea infinita —como se observa ya en Kant (por ejemplo, en la *Idea de una historia universal en clave cosmopolita* y en sus otros opúsculos de filosofía de la historia)—, esa superación (*dépassement*) de una filosofía del *Ego* en una filosofía de la humanidad histórica plantea un

cierto número de preguntas radicales que conciernen a todas las filosofías socráticas, cartesianas, kantianas, a todas las filosofías del *Cogito* en sentido amplio. Más adelante haremos esas preguntas.

I. La fenomenología trascendental y su rechazo de las consideraciones históricas

Nada en la obra anterior de Husserl parecía preparar una inflexión de la fenomenología en el sentido de una filosofía de la historia. Antes bien, se observan razones que permiten suponer que jamás se encontrará en su pensamiento algo como una filosofía de la historia.

1) La fenomenología trascendental que se expresa en *Ideen*, en *Formale und transzendentale Logik*, en *Méditations cartésiennes*, no anula, de ninguna manera, sino que integra de una manera especial³ la *preocupación lógica* que guió *Logische Untersuchungen*. Ahora bien, esta preocupación lógica excluye en cierto sentido la historia. La lección de *Investigaciones lógicas*, en efecto, consiste en que el *sentido* de una estructura lógica —en el sentido estrecho de la lógica formal, así como en el sentido amplio de la *mathesis universalis*⁴, o en el sentido amplio de las //283// ontologías materiales que proceden del análisis de los géneros supremos que rigen la «región» naturaleza, la «región» conciencia, etc.—, ese *sentido* es independiente de la historia de la conciencia individual o de la historia de la humanidad que jalona el descubrimiento o la elaboración de ese sentido. El sentido se revela como sentido a la intuición que lo capta en las articulaciones. La historia del concepto, en tanto que expresión del sentido, no importa con respecto a la verdad del sentido; la verdad no es adquirida a la manera de una aptitud funcional en las especies vivas: la verdad sigue siendo una relación ahistórica entre una mirada «hueca», «vacía», y una presencia intuitiva (percepción sensible, introspección, percepción de otro, percepción «categorial»⁵, etc., o su modificación imaginativa o su modificación en el recuerdo) que «llena» esa mirada.

El pensamiento husserliano es, en principio, una conquista sobre el psicologismo; esta conquista continuó siendo la presuposición de toda la filosofía trascendental ulterior. Así, desde un comienzo, fue rechazada una filosofía de la historia, allí donde la historia es comprendida como una *evolución*, como una *génesis* que hace derivar lo más racional de lo menos racional y, en general, lo más de lo menos. A este

³ Sobre la relación entre el «logicismo» y la fenomenología trascendental, *cfr.* nuestra *Introducción* a la traducción de las *Ideen* I (que aparecerá próximamente).

⁴ *Cfr.* *Ideen* I, § 8 y 10.

⁵ *Cfr.* *Logische Untersuchungen* VI (2a. parte).

respecto, la intemporalidad del sentido objetivo es inaccesible a la génesis empirista de las aproximaciones subjetivas de ese sentido.

La filosofía de la *esencia* que, al nivel de *Ideen*, prolonga el «logicismo» de *Logische Untersuchungen*, confirma esa desconfianza con respecto a las explicaciones genéticas: la «reducción eidética» que pone entre paréntesis el caso individual y sólo retiene el sentido (y la significación conceptual que él expresa) es, en sí misma, una reducción de la historia. Lo real mundano es con respecto a la esencia lo que lo contingente es con respecto a lo necesario: toda esencia «tiene» un campo de individuos que pueden ser aquí o allá, ahora o en otro tiempo⁶. Hay que ver con cuánta precaución Husserl delimita la palabra *Ursprung*: desde las primeras páginas de *Ideen I*, tiene el cuidado de subrayar: «No hablamos aquí en términos de historia. Esta palabra, origen, no nos obliga ni nos autoriza a pensar en alguna génesis entendida en el sentido de la causalidad psicológica o en el sentido de un desarrollo histórico (...)»⁷.

La noción de *Ursprung* sólo reaparecerá en otro estadio //284// del pensamiento, en un estadio propiamente trascendental, donde ya no significará génesis histórico-genética sino fundamento⁸.

El «logicismo» de *Logische Untersuchungen* y la «reducción eidética» de *Ideen* declaran la victoria definitiva sobre una cierta intrusión de la historia en la filosofía. Podemos estar seguros de que la historia del espíritu, que será objeto posterior de interrogación, no será jamás una génesis de sentido a partir de lo no-significante, una evolución de estilo spenceriano. El *desarrollo de la idea*, que implicará la historia, será algo completamente diferente a la *génesis del concepto*.

2) La problemática propiamente trascendental de la fenomenología no comporta una preocupación histórica manifiesta; además, la fenomenología parece eliminar esta preocupación por la operación previa de la «reducción trascendental».

Digamos dos palabras para situar la reducción trascendental en la problemática de conjunto de la fenomenología: por ella, la conciencia se desprende de una ingenuidad previa que Husserl llama la actitud natural y que consiste en creer espontáneamente que el mundo que está allá es simplemente dado; recobrando su dominio sobre esa ingenuidad, la conciencia descubre que ella es *dadora*, dadora de sentido (*Sinngebende*)⁹. La reducción no excluye la presencia del mundo; no suprime nada; tampoco suspende el primado de la intuición en todo conocimiento; antes que eso, la conciencia continúa *viendo*, pero sin entregarse a ese ver, sin perderse en él; ahora bien, el ver mismo se descubre como operación, como obra (*Vollzug, Leistung*)¹⁰, Hus-

⁶ *Ideen I*, p. 8.

⁷ *Ideen I*, p. 7, n. 1.

⁸ Cfr. dos empleos de *Ursprung* en las *Ideen*, § 56, p. 108 y § 122, p. 253.

⁹ *Ideen I*, § 55.

¹⁰ Sobre *Vollzug*, cfr. *Ideen I*, § 122; sobre *Leistung*, cfr. un poco más adelante.

serl incluso habla una vez de creación¹¹. Comprenderemos a Husserl, haremos fenomenología en el sentido trascendental, si comprendemos en nosotros mismos que la intencionalidad que culmina en el ver es precisamente una visión creadora¹².

No podemos insistir aquí sobre los problemas de interpretación con respecto a este tema central de la fenomenología; digamos solamente que la actitud natural sólo es comprendida cuando es reducida, y que sólo es reducida cuando la constitución de todo sentido y de todo ser es positivamente iniciada. Por consiguiente, no puede definirse, *en primer lugar* qué es la actitud natural, *después* qué es su reducción y //285// *por último* qué es la constitución: habrá que comprender en bloque estos tres puntos de la problemática fenomenológica.

Ahora bien, nos interesa aquí que en la época de *Ideen*, Husserl cuenta entre las disciplinas de la actitud natural no sólo a las ciencias de la naturaleza, sino también a las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*): historia, ciencias de la civilización, disciplinas sociológicas de todo género son «mundanas»¹³; en el lenguaje husserliano, el espíritu como realidad social es una «trascendencia», es decir, un vis-à-vis, (frente a frente) un objeto (*Gegenstand*) en el que la conciencia pura se supera (*se dépasse*); el espíritu está «afuera», como la naturaleza que es su primer cimiento, como el cuerpo donde la conciencia se objetiva, como el alma entendida como realidad síquica individual. La mundanidad del espíritu significa que él se encuentra entre los objetos de una conciencia sujeto y que debe ser constituido de cara a la conciencia, «en» la conciencia, como el correlato de ciertos actos fundamentales que instalan el espíritu en el mundo, en la historia y en las sociedades. En ese sentido las «ciencias del espíritu» deben ser reducidas¹⁴: en lugar de perdernos en lo histórico y en lo social como en un absoluto, suspendemos la creencia en el ser-ahí (*Dasein*) del espíritu como ser de las cosas; en adelante, sabemos que el espíritu de las sociedades históricas no es sino *para* e incluso por una conciencia absoluta que lo constituye¹⁵. Esta es, a nuestro modo de ver, la fuente de todas las dificultades ulteriores: ¿Cómo comprender que de una parte el hombre histórico sea constituido en una conciencia absoluta y que, de otra parte, el *sentido* que desarrolla la historia englobe al hombre fenomenológico que opera esta conciencia? Al parecer, se anuncia una difícil dialéctica de lo englobante-englobado, entre el *Ego* trascendental y el *sentido* que unifica la historia.

Sin anticiparnos todavía sobre esta dificultad, afirmemos que la empresa de constituir al hombre (es decir, al alma psico-fisiológica, la persona psico-social y el espíritu como realidad histórica) fue efectivamente intentada por Husserl en *Ideen II*, aún inédito. Ese gran texto, que pudimos leer en los *Archivos Husserl* de Lovaina, contiene en

¹¹ «La espontaneidad de aquello que podría llamarse el comienzo creador (...)» *Ideen*, § 122.

¹² «Sobre la intuición donadora originaria», *Ideen I*, p. 36, p. 242.

¹³ *Ideen I*, p. 8.

¹⁴ *Ibid.*, p. 108.

¹⁵ *Ideen I*, p. 142.

su segunda parte un extenso análisis de las operaciones de conciencia por las cuales se elabora el cuerpo como //286// organismo viviente, después como expresión y modo de acción del otro, y, por último, las operaciones por las cuales se constituyen los vínculos sociales entre las personas.

No hay, por consiguiente, a nivel de *Ideen* I y II, ningún privilegio para la historia. Por el contrario, el hombre histórico es un momento, un grado de la mundanidad, un «asiento» del mundo constituido: en ese sentido está «incluido» como toda «trascendencia» en la conciencia absoluta.

3) Es verdad que la historia, excluida doblemente como génesis explicativa y como realidad del historiador y del sociólogo, podría resurgir de una manera más sutil en el corazón mismo de la conciencia trascendental «en» la que se constituyen la naturaleza y la historia. Esta conciencia aún es conciencia *temporal*. Es una vida que dura. En una «multiplicidad» (*Mannigfaltigkeit*) de esbozos *sucesivos*, todo sentido se constituye como unidad vinculante de esa sucesión. Poco a poco, por pinceladas convergentes, en un *tiempo*, se elaboran el azul del mar, la expresión de una mirada, el sentido técnico de una herramienta, el sentido estético de una obra de arte, el sentido jurídico de una institución, etc. Por ejemplo, el tiempo es la dimensión manifiesta de la más primitiva de todas las conciencias, la conciencia de cosa, que «da» el primer asiento de la existencia mundana. La perceptibilidad de las cosas todavía desconocidas es la posibilidad de que aparezcan en un tiempo infinito nuevos aspectos que confirmarán o invalidarán el sentido naciente, motivarán un nuevo sentido¹⁶. La conciencia absoluta es, por consiguiente, temporal, según un triple horizonte de memoria, de expectación y de co-presencia instantánea.

Reducido el tiempo cósmico, se revela entonces el tiempo fenomenológico, que es la forma unificadora de todas las vivencias. Es verdad que este tiempo es, a su vez, un «enigma», en la misma medida en que el absoluto del yo trascendental es, incluso, sólo un absoluto desde un cierto punto de vista (con relación a los trascendentes), y exige una proto-constitución plagada de dificultades¹⁷. Es inútil ahora ocuparnos de esas dificultades radicales que suscita la constitución primordial de la *conciencia fenomenológica del tiempo*, de la que Husserl esbozó una primera elaboración desde 1905 en *Zeitbewusstsein*; estas dificultades nos alejarían bastante de nuestro problema: //287// / en efecto, ese modo primitivo de vínculo de una vivencia de conciencia a otra vivencia de conciencia, esa proto-síntesis, es un *tiempo*, pero no es aún una *historia*; la historia está afuera, el tiempo es la conciencia misma; si se dice que el tiempo es constituido, ya no es en el sentido de aquello que estando afuera es constituido; el tiempo es proto-constituido en el sentido en que toda superación (*dépassement*) de la conciencia

¹⁶ Sobre todo esto, *cfr. Ideen* I, p. 74 ss., 202 ss. y la segunda *Méditation cartésienne*.

¹⁷ *Ideen* I, p. 163 y sobre todo la cuarta *Méditation cartésienne*.

en un objeto trascendental que unifica unos esbozos, unos aspectos de la cosa trascendental, presupone que cada conciencia se supera (*se dépasse*) de manera inmanente, se supera (*se dépasse*) temporalmente en otra conciencia; así, la conciencia se convierte en el pasado inmediato de un nuevo presente para el cual hay todavía un futuro inmediato. El tiempo *trascendental* que es constituyente y, además, proto-constituido, no es la historia trascendente: ésta sólo es el correlato de una conciencia que la elabora por la percepción de huellas y documentos, por la comprensión del otro en esos documentos, por la elaboración del sentido de una comunidad que se desarrolla en el tiempo cósmico (el tiempo de los astros, de los relojes y de los calendarios). El tiempo fenomenológico es, a ese respecto, el absoluto en el cual se constituyen como *objetos* una naturaleza, unos hombres, unas culturas, una *historia*.

Sin embargo, no carece de interés que la conciencia última sea a su vez temporal; si la historia de los historiadores es reducida y constituida, otra historia, más cerca de la conciencia donante y operante, podrá quizá elaborarse: en ese sentido, la fenomenología trascendental coloca un jalón, con el tema del tiempo fenomenológico, en dirección de una filosofía de la historia.

4) Nos hace falta subrayar un problema en que se muestra el hiato entre la problemática fenomenológica y la problemática de una filosofía posible de la historia. Con el tiempo fenomenológico aparece también un *Ego* trascendental: el yo no es solamente mundano, dado como objeto psicológico, por consiguiente, como objeto por reducir y constituir; hay un yo que vive en toda conciencia constituyente: de él no podemos decir nada, sino que «a través» de tal mirada él vive un mundo (cosa, hombre, obra de arte, etc.)¹⁸. Es *él quien* percibe, imagina, siente, quiere, etc. El Yo del *Cogito* no puede convertirse en objeto de interrogación, ser «tematizado»; sólo pueden examinarse sus «maneras de relacionarse con...»¹⁹; por ejemplo: cómo presta //288// atención a (...), suspende o dirige, mantiene pasivamente una percepción, avanza activamente reuniendo un acto con otro. Hay, por consiguiente, más una fenomenología del *Cómo* del *Ego* a falta de una fenomenología del *Quid* del *Ego*. Con respecto a esta fenomenología «dirigida sobre el rostro sujeto» del *Cogito* se hace la afirmación de que el *Ego* difiere numéricamente con *cada* flujo de conciencia. Hay, pues, un axioma de los indiscernibles que instituye una pluralidad del *Ego* que no es la pluralidad mundana, constituida, de las conciencias psicológicas²⁰.

¿Esta pluralidad de las conciencias es acaso la oportunidad de postular una historia? Sí, en última instancia, porque el sentido unificador de una historia humana tendrá por campo de desarrollo la pluralidad de las conciencias. Pero hay que obser-

¹⁸ *Ideen I*, p. 109.

¹⁹ *Ideen I*, p. 160.

²⁰ *Ideen I*, p. 165 y 167.

var cuántos obstáculos acumula en principio la fenomenología trascendental hasta llegar a las inmediaciones de la noción de historia. Así como el tiempo del Ego no es la única historia de los hombres, sino el tiempo de *cada* Ego, así la pluralidad de los Egos tampoco es la historia. Subsisten dos dificultades:

En primer lugar, la pluralidad de los Egos parece totalmente absoluta: ¿cómo hacer *una* historia con *unas* conciencias? Veremos que la filosofía de la *Idea* en el período de la *Krisis* responde a esta dificultad.

Ahora bien, si acaso puede comprenderse que el plural de las conciencias y el singular de la historia pueden hacerse correlativos por intermedio de una *tarea* común, la segunda dificultad parece mucho más difícil de superar: ¿En cuál conciencia se deposita la pluralidad de las conciencias? La pluralidad que un sentido unificador, una tarea histórica, eventualmente atraviesa, no puede ser sobrevolada desde lo alto, de tal manera que yo, tú, nosotros, los otros, aparezcan permutables en una totalidad; esta totalidad se convertiría entonces en un absoluto que destronaría el Ego. Este obstáculo para una filosofía de la historia surge con una sorprendente evidencia con la lectura de la quinta *Méditation cartésienne*. Volveremos sobre este punto al final de este estudio, cuando hayamos comprendido mejor la naturaleza de la historia.

II. Perspectivas sobre la teleología de la historia y de la razón

La historia, hemos dicho, entra en el campo de las preocupaciones del filósofo más ahistórico y más apolítico debido a la *conciencia* //289// de crisis. Una crisis de cultura es como una gran duda sobre la escalera de la historia. Por supuesto, esta duda sólo ejerce la función de duda metódica cuando es retomada por la conciencia de cada uno a título de interrogación filosófica. Pero, así transformada como una pregunta que *yo* me hago, la conciencia de crisis permanece en el interior de la historia; es una pregunta *sobre* la historia y *en* la historia: ¿A dónde se dirige el hombre? es decir, ¿cuál es nuestro sentido y nuestro objetivo, en cuanto nosotros somos la humanidad?

La primera interrogación de la filosofía de la historia va, pues, de la crisis a la idea, de la duda al sentido. La conciencia de la crisis invita a la reafirmación de una tarea, pero de una tarea que, por estructura, es una tarea para todos, una tarea que desarrolla una historia.

Por otro lado, la historia sólo se presta a una reflexión filosófica por la intermediación de su teleología: ella aparece implicada por un tipo original de estructura racional que, precisamente, exige una historia. No hay una reflexión directa sobre la historia en tanto flujo de acontecimientos, sino una reflexión indirecta como *advenimiento* de un sentido. Por ello, la historia es una función de la razón, su modo propio de realización.

Desde las primeras líneas de su conferencia de Viena, la perspectiva fue definida: filosofía de la historia y teleología son sinónimas: «quiero intentar (...) (dar) toda su amplitud a la idea de humanidad europea, considerada desde el punto de vista de la filosofía de la historia o también en sentido teleológico. Exponiendo en esta ocasión la función esencial que puede ser asumida por la filosofía y por nuestras ciencias como ramificaciones suyas, intentaré también someter la crisis europea a una nueva dilucidación». (Volveremos más abajo sobre las dos convicciones que son sobreentendidas inmediatamente: que en Europa el hombre posee un «sentido teleológico», una «idea», y que esta «idea» es la filosofía misma como totalidad de comprensión y como perspectiva infinita de las ciencias).

El comienzo de la *Krisis I* vincula aún más concretamente la historia a la filosofía por intermedio del «sentido teleológico»: «Este escrito (...) intenta fundar la necesidad ineluctable de una conversión de la filosofía en fenomenología trascendental por el camino de una toma de conciencia (*Besinnung*) teleológico-histórica aplicada a los orígenes (*Ursprünge*) de la situación //290// crítica en la que nos encontramos sobre el plan de las ciencias y de la filosofía. Este escrito constituye, por ello, una introducción independiente a la fenomenología trascendental».

Así, la historia se encuentra tan lejos de ser sólo una adición secundaria a la filosofía que se convierte en una vía privilegiada de acceso a su problemática. Si la historia sólo es comprendida por la idea que se realiza en ella, entonces el movimiento de la historia puede convertirse para la filosofía en el indicador original de los temas trascendentales, si es verdad que esos temas dan a la historia su cualidad de historia propiamente humana.

Pero antes de entrar más a fondo en las preguntas metodológicas que plantea la noción de teleología histórica y el uso de esa teleología como «introducción independiente a la fenomenología trascendental», no es inútil dar una idea sumaria de la aplicación del método; a este respecto, el texto modificado de la conferencia de Viena es más esclarecedor que la *Krisis II*, ya que éste, debido a su carácter fragmentario, no permite observar los grandes matices; la *Krisis II* es, en suma, una historia de la filosofía de Galileo a Kant. Las perspectivas del conjunto sobre el espíritu europeo y sobre las relaciones de la filosofía de la historia, y la filosofía reflexiva de estilo trascendental son bastante raras, aunque de una precisión inestimable (en particular los §§ 6, 7 y sobre todo 15; volveremos sobre este punto).

Sólo Europa posee una «teleología immanente», un «sentido». Mientras que la India y la China poseen solamente un tipo sociológico empírico, Europa posee la unidad de una figura espiritual; Europa no es un lugar geográfico, sino un lugar espiritual, la unidad «de una vida, de una acción, de una creación de orden espiritual». Se observa ya la sobreestimación que beneficia a la noción de espíritu (*Geist*): el espíritu, ya no proyectado del lado de la naturaleza, sino retenido del lado de la conciencia

constituyente, en la medida misma en que el vínculo entre los hombres no es un simple tipo sociológico, sino un «sentido teleológico».

Esta afirmación de que sólo Europa posee una *Idea* parece menos sorprendente si se completa doblemente. En primer lugar, hablando en sentido absoluto, hay que decir que es toda la humanidad la que posee un sentido; Europa sólo se escinde geográfica y culturalmente del resto de la humanidad (*Menschenheit*) al descubrir el sentido del hombre (*Menschentum*): su puesta aparte descansa precisamente en su //291// universalidad. Por otra parte, la filosofía es la única *Idea* que es *Idea* para todos. La filosofía es la «entelequia innata» de Europa, el «proto-fenómeno» de su cultura. Vemos que ser europeo es menos una gloria que particulariza, que una responsabilidad que reúne a todos. Aún hay que entender muy bien ese término: filosofía. Entendida como sentido del hombre europeo, no es un sistema, una escuela o una obra fechable, sino una *Idea*, en el sentido kantiano del término: una tarea. La idea de la filosofía, he ahí la teleología de la historia. Razón por la cual la filosofía de la historia es, en último término, la historia de la filosofía, indiscernible ella misma de la toma de conciencia de la filosofía.

Ahora bien, ¿qué es la filosofía como idea, como tarea?, ¿cuál es su relación con el conjunto de la civilización?

Señalar la filosofía como idea significa subrayar desde un comienzo sus dos rasgos de totalidad e infinito. Husserl la denomina, incluso, un *telos*, un objetivo final; la filosofía es el *telos* de la ciencia de todo el ser. Dado que la filosofía aspira al cumplimiento de la ciencia de todo lo que es, la idea de la filosofía no puede ser más que una «forma normativa situada al infinito», un polo «infinito». Cada realización histórica de la filosofía tiene aún por horizonte la idea inaccesible.

Debido a su infinitud, la idea comporta una historia, un proceso sin fin. En efecto, antes de la filosofía y fuera de ella, el hombre tiene una historicidad, pero no tiene aún sino tareas finitas, cerradas, sin horizonte, medidas por intereses de corto alcance, reguladas por la tradición. En el siglo VI a. C. apareció en Grecia «el hombre dirigido a tareas infinitas»; la idea de la filosofía fue conducida por hombres aislados, por algunos grupos que, en seguida, desgarraron la tranquilidad limitada del «hombre dirigido a tareas finitas». El salto fue hecho del querer-vivir (*vouloir-vivre*) al asombro, de la opinión a la ciencia. Una duda nace en el corazón de la tradición; la pregunta sobre la verdad es formulada; lo universal es exigido; una «comunidad puramente interior» se crea alrededor de la tarea del saber; esta comunidad filosofante irradia su actividad más allá de sí misma, por la cultura y la educación, y, poco a poco, transforma el sentido de la civilización.

Así, pues, Husserl ve la historia de Occidente implicada por la función filosófica, entendida como reflexión libre, universal, abrazando todos los ideales, teóricos y prácticos, y el ideal de la totalidad de los ideales, en pocas palabras, el todo infinito de todas las normas. La filosofía //292// es la «función arcóntica»: «Sin duda, la filosofía

universal y todas las ciencias particulares representan un aspecto parcial de la cultura europea: pero toda mi interpretación implica que esta parte ejerce, por así decirlo, el rol de cerebro; de su normal funcionamiento depende la verdadera salud espiritual de Europa».

Si esa es la humanidad europea —significada por la idea de filosofía—, la crisis de Europa no puede ser más que una indigencia metodológica, que afecta al conocer, no en sus realizaciones parciales, sino en su intención central: no hay una crisis de la física, de las matemáticas, etc., sino una crisis del proyecto mismo del saber, de la idea directriz que constituye la «cientificidad» (*Wissenschaftlichkeit*)²¹ de la ciencia. Esta crisis es el *objetivismo*, la reducción de la tarea infinita del saber al saber físico-matemático, que ha sido su realización más brillante.

Volveremos sobre la significación de esta crisis cuando sigamos el camino inverso de la reflexión, el regreso de la historia de la filosofía a la filosofía, y en el que la fenomenología será considerada como la *catharsis* del hombre enfermo.

Ahora, gracias a esta presentación sumaria de la interpretación husserliana de la historia de Occidente, estamos en capacidad de examinar los problemas metodológicos que están aquí implicados.

Las relaciones entre la reflexión filosófica y la interpretación de la historia constituyen, evidentemente, el punto crítico: ¿cómo reconocer esa teleología de la historia? ¿Por inspección directa de la historia? ¿Acaso el historiador de oficio aceptará leer toda la historia de Occidente como el advenimiento de la filosofía? ¿Si la filosofía susurra al oído del historiador la palabra-clave, para qué el recorrido por la historia y por qué no tomar la vía corta y directa de la reflexión?

La conferencia de Viena sólo contiene algunas alusiones con respecto a esta dificultad que manifiestamente dirige el ritmo de la filosofía de la *Krisis*. Por el contrario, algunos párrafos de la *Krisis* abordan directamente ese punto capital del método²².

De un lado, es claro que un presentimiento filosófico permite comprender la historia como el advenimiento de un sentido, //293// como un desarrollo (*Entwicklung*) en dirección de un polo eterno y, por consiguiente, permite pasar de la tipología social a la Idea del hombre —una razón más fuerte para escapar de la trampa de una zoología de los pueblos. «Este presentimiento nos sirve de guía intencional para discernir en la historia de Europa un encadenamiento de la más alta significación: siguiéndolo paso a paso, elevamos el presentimiento a la dignidad de la certeza controlada. El presentimiento es, en todos los órdenes de los descubrimientos, el indicador afectivo».

Con mayor fuerza, el § 15 de la *Krisis*, titulado *Reflexiones sobre el método de nuestras consideraciones históricas*, subraya la oposición del método de la *Krisis* con respecto al

²¹ *Krisis* I, § 2, etc.

²² En parte, § 7, 9 (al final), 15 y algunos inéditos *zur Geschichtsphilosophie*.

método de la historia en el sentido de los historiadores: la investigación de una teleología es inseparable del proyecto de «arrojar claridad sobre sí mismo». La historia es un momento de la comprensión sobre nosotros mismos en tanto nosotros cooperamos con esa historia: «Intentamos descifrar la *unidad* que reina a través de todas las posiciones históricas de objetivos, a través de la oposición y la solidaridad de las transformaciones; a favor de una crítica que nunca retiene más que el encadenamiento del conjunto de la historia, como nuestra historia personal; intentamos finalmente discernir la tarea histórica que sólo nosotros podemos reconocer como nuestra propia tarea personal. Una mirada que no parte del exterior, del hecho: como si el devenir temporal, en el cual nos hacemos nosotros mismos, no fuera más que una simple sucesión causal exterior; la mirada procede del *interior*. Nosotros que no sólo poseemos una herencia espiritual, sino que somos también, de parte a parte, unos seres en devenir según el espíritu histórico (*historisch-geistig Gewordene*), solamente bajo ese título, tenemos una tarea que sea verdaderamente nuestra» (*ibid.*). Porque la historia es *nuestra* historia, el sentido de la historia es nuestro sentido: «Este género de elucidación de la historia por el cual regresamos para interrogar la fundación original (*die Urstiftung*) de los objetivos que vinculan las generaciones por venir (...), esta elucidación, digo, no es más que la auténtica toma de conciencia, por parte del filósofo, sobre *el término verdadero de su voluntad*, de aquello que en él es voluntad, *a partir* de la voluntad, y *en tanto que* voluntad de sus antepasados espirituales» (*ibid.*).

Sin embargo, se diría, estos textos muestran claramente que la historia del espíritu no posee autonomía alguna y depende de la comprensión de //294// sí mismo. Ellos no muestran que la comprensión de sí deba pasar por la historia del espíritu.

Aquí se encuentra la novedad en el pensamiento de Husserl: los rasgos fundamentales de la Idea de filosofía sólo pueden leerse sobre la historia; la historia no es ni un desvío ficticio, ni un desvío vano: ya que la razón como tarea infinita implica una historia, una realización progresiva, en consecuencia, la historia es el indicador privilegiado de un sentido suprahistórico. Descubriendo un origen (*Ursprung*), una fundación originaria (*Urstiftung*), que sea también un proyecto en el horizonte del porvenir, una fundación final (*Endstiftung*), yo puedo saber quién soy. El carácter histórico de la comprensión de sí es manifiesto cuando se vincula a la lucha contra el prejuicio: Descartes profesaba que la evidencia es una lucha contra el prejuicio; ahora bien, el prejuicio siempre tiene una significación histórica; antes que ser pueril es ancestral; es del orden de lo «sedimentario» (*Krisis* II, § 15): todo aquello que «va de suyo (*Selbstverständlichkeit*) es el suelo (*Boden*) de todo trabajo previo y ahistórico» (*ibid.*). Por lo tanto, sólo puedo liberarme de una historia establecida o sedimentada, renovándola con el sentido «oculto» (*verborgene*) bajo las sedimentaciones, haciéndolo presente, presentificándolo (*vergegenwärtigen*). Así, con un solo gesto aprehendo la unidad teleológica de la historia y la profundidad de la interioridad. Sólo accedo a mí comprendiendo de nuevo la perspectiva de lo anterior, y sólo puedo comprenderla instituyén-

dola como sentido actual de mi vida. Husserl denomina este proceso a la vez reflexivo e histórico *Selbstbesinnung* (que nosotros traducimos por toma de conciencia [prise de conscience] y al que llega al comentar las expresiones: *historische Rückbesinnung* [ibid] o *historische und kritische Rückbesinnung* § 7).

En pocas palabras, sólo la historia restituye a la tarea subjetiva de filosofar la envergadura de la infinitud y la totalidad; cada filósofo propone una interpretación de sí mismo, una clave de su filosofía; «pero cuando seamos interrogados, por una investigación histórica, tan precisa como se quiera, sobre esas 'interpretaciones privadas' (cuando, incluso, las hayamos hecho para toda una serie de filósofos), no estaremos más instruidos sobre la última *perspectiva voluntaria* que, en el corazón mismo de todos esos filósofos, residía en la oculta unidad de su interioridad intencional, constituyendo únicamente ella, la unidad de la historia. Sólo en la posición de un //295// fundamento final (*in der Endstiftung*) se revela esta intención: solamente partiendo de él se puede descubrir la dirección única de todas las filosofías y de todos los filósofos; partiendo de él se puede acceder a esa luz en la que se comprenden los pensadores del pasado como ellos jamás habrían podido comprenderse a sí mismos». Por esta razón, de nada sirve citar textos aislados y hacer una exégesis parcial de ellos: el sentido de un filósofo sólo resurge a partir de una «visión crítica del conjunto» (§ 15) que revela su intención total personal en relación con la intención total de la Idea de la filosofía.

Las consideraciones históricas han suscitado, por consiguiente, una transformación profunda del sentido mismo de la filosofía en Husserl durante la última década de su vida. La aparición de nuevas expresiones tales como *Selbstbesinnung* o *Menschen-tum* es ya un índice notable de esta evolución de la filosofía reflexiva misma.

Para condensar en una única expresión todas las nuevas adquisiciones del pensamiento husserliano, como reacción generada por la reflexión histórica, podemos afirmar que la fenomenología se desplegó como una filosofía de la *razón* dinámica, retomando la oposición kantiana entre razón y entendimiento (Este acercamiento con Kant podría ser llevado muy lejos, y sobre el mismo terreno de la filosofía de la historia). Kant ya subraya la desproporción entre el entendimiento como legislación *efectuable* de los fenómenos y la razón como exigencia *inefectuable* de la totalización, de la conminación de lo condicionado en lo incondicionado; esta exigencia, presente en cada una de las Ideas trascendentales, provocaba, lo sabemos, las *ilusiones* metafísicas de la psicología racional; pero sobrevive al develamiento de la ilusión bajo la forma de principios reguladores. Ahora bien, Kant tuvo conciencia, al retomar la expresión platónica de Idea, de permanecer fiel al genio mismo del filósofo griego, para quién la Idea era, indivisiblemente, principio de inteligibilidad (como Idea matemática y cosmológica) y principio de exigibilidad y de acción (como Idea ética: justicia, virtud, etc.). La razón siempre es exigencia de orden total y, por lo tanto, se constituye en ética del pensamiento especulativo y en inteligibilidad de la ética.

Husserl recobra y prolonga esa vena platónica y kantiana, //296// cuando reúne bajo el término de *razón* los cuatro o cinco rasgos que hemos presentado en un orden disperso en el curso del anterior análisis:

- 1º La razón es más que una crítica del conocimiento: es la tarea de unificar todas las actividades significantes: especulativas, éticas, estéticas, etc. Ella cubre todo el campo de la cultura en el que se constituye como proyecto indiviso. En *Ideen I* la razón tenía un sentido mucho más especulativo relacionado con el problema de la *realidad*: la razón declara la validez universal del ver, de la intuición originaria, para fundar la evidencia (*cf.* sobre este punto la sección cuarta de *Ideen I* titulada *Razón y realidad*). En este sentido, la razón exigía ya un acabamiento, una consumación, la consumación de toda perspectiva en una visión. En la *Krisis* la razón toma, por su carácter total, un acento «existencial»: ella cubre «las preguntas por el sentido y el sinsentido de la entera existencia humana» (§ 2); a ella concierne la posibilidad para el hombre, «en tanto decide libremente su conducta respecto del entorno humano y extrahumano, en tanto es libre en sus posibilidades, de dar una figura racional a sí mismo y a su entorno» (*ibid.*). El § 3 subraya el carácter «absoluto», «eterno», «supratemporal», «incondicional», de estas Ideas e Ideales que coronan los problemas de la razón; sin embargo, esos caracteres constituyen precisamente la dignidad de una existencia humana, más allá de toda definición puramente especulativa. La razón es la esencia misma del *Menschentum*, en tanto reúne el sentido del hombre y el sentido del mundo (§ 5).
- 2º La razón se comprende dinámicamente como un «hacerse racional»; ella es «el movimiento de la razón hacia sí misma». Un importante texto inédito de ese período lleva como exergo esta frase (que le da su título): «La filosofía, en tanto ella es la toma de conciencia de la humanidad, el movimiento de la razón para realizarse a través de grados de desarrollo, requiere, como su función propia, que esa toma de conciencia se desarrolle ella misma por grados (...)». El mismo texto habla de «la *ratio* en su movimiento incesante para aclararse a sí misma». *Por esta razón una historia es posible, pero posible solamente como realización de la razón*. Ella no es una evolución, lo que equivaldría a una derivación del sentido a partir del sinsentido, ni una aventura //297// pura, lo que llevaría de nuevo a una sucesión absurda del sinsentido; ella es una permanencia en movimiento, la auto-realización temporal de una identidad de sentido eterna e infinita.
- 3º La razón posee un acento ético que se expresa en el término frecuente de *responsabilidad*: «La razón, dice el texto inédito evocado más arriba, se dirige a la toma de conciencia últimamente responsable del hombre autónomo»; y aún: «la razón es el querer-ser-razonable».

- 4° Una tarea de carácter ético encierra un *tiempo* de carácter *dramático*: la conciencia de crisis nos asegura que la idea infinita puede ser ocultada, olvidada y que, incluso, puede degradarse. Toda la historia de la filosofía, como veremos, es un combate entre una comprensión de la tarea como tarea infinita y su reducción naturalista, o, como se dirá en la *Krisis*, entre el trascendentalismo y el objetivismo. La desproporción entre la Idea de la filosofía y las posibilidades efectivas de un conocimiento mundano, privado o común, hace que el hombre pueda traicionar su tarea. El drama nace de que, toda realización de la tarea es la amenaza de una pérdida de la tarea misma. También todo éxito es ambiguo: Galileo es el gran testimonio de esa victoria-fracaso, —Galileo: quien encubrió la Idea al *descubrir* la Naturaleza como matemática encarnada (*Krisis* II, § 9). Esta ambigüedad y este peligro, inscritos en la teleología misma de la historia, no dejan de recordar el poder de ilusión que, según Kant, contiene la vocación misma de la razón. Solamente que, en Husserl, la ilusión es el positivismo y no la metafísica; y ésta última supo orientar el conflicto, en el sentido de un drama histórico, hacia el seno mismo de la tarea humana, entre la perspectiva inefectuable y la obra efectuada. Por esta razón, Husserl se acercaría un poco a las meditaciones que inauguran la *Philosophie* de Jaspers, sobre la desproporción entre nuestra pregunta por el ser absoluto y la estrechez de nuestra existencia. Aquí, también, la trampa de nuestra estrechez es el saber objetivo.
- 5° Infinitud de la tarea, movimiento de realización de la razón, responsabilidad de la voluntad, peligro de la historia: todas estas categorías de la razón culminan en la nueva noción de hombre. Ya no «yo, el hombre» (*Ideen* I, §§ 33, 49, 53) que la reducción fenomenológica considera como realidad mundana, constituida por el camino de la percepción, de la simpatía, del relato histórico, de la inducción sociológica, sino el *hombre como correlato de sus ideas //298// infinitas*: «el hombre de tareas infinitas», según la conferencia de Viena. El texto inédito citado más arriba contiene esta anotación: «La filosofía como función de humanización del hombre (...) como existencia humana según su forma final, la cual es al mismo tiempo la forma inicial de dónde partió la humanidad (...)». Y aún: «La razón es el elemento específico del hombre (...)». Más adelante: «Esta razón constituye su humanidad (...); la razón designa aquello hacia lo cual el hombre en tanto que hombre tiende en su ser más íntimo, aquello que puede únicamente contentarlo, hacerlo 'feliz'».

Todo el § 6 de la *Krisis* I está consagrado a esta identificación del hombre europeo y del combate por la razón. Aquello que distingue el «Telos innato al hombre europeo» del «simple tipo antropológico empírico» de la China o de la India es esa tarea racional. Debido a la razón, la humanidad enumerativa (o en extensión) (*Menschenheit*)

se subordina a la humanidad significativa (o en comprensión) (*Menschentum*): «La cualidad de hombre (*Menschentum*) es esencialmente de ser hombre (*Menschsein*) en grupos humanos (*Menschheiten*) vinculados por la descendencia y por relaciones sociales; y si el hombre es un ser razonable —*animal rational*— sólo lo es en la medida en que toda su humanidad es humanidad según la razón (*Vernunftmenschheit*), donde está orientada, ya sea de manera latente hacia la razón, o manifiestamente hacia la entelequia que, una vez llegada a sí misma y hecha manifiesta a sí misma, desde entonces conduce conscientemente el devenir humano. Filosofía y ciencia serán entonces *el movimiento histórico por el cual se revela la razón universal*, 'innata' a la humanidad (*Menschentum*) como tal» (*ibid.*).

Así, pues, la noción de hombre cualifica existencial e históricamente la noción de razón, mientras que la razón hace al hombre significativo. El hombre es a imagen de las ideas y las ideas son como el paradigma de la existencia. Por esta razón, una crisis que afecta a la ciencia en su objetivo, en su Idea, o como dice Husserl en su «cientificidad» (*Wissenschaftlichkeit*) es una crisis de existencia (§ 2): «Las ciencias de hechos producen hombres de hechos» (*ibid.*). «Por esta razón la crisis de la filosofía significa la crisis de las ciencias modernas que son las ramas del tronco filosófico universal: crisis primero latente, pero cada vez más manifiesta, que afecta al hombre europeo en su capacidad global de dar un sentido a su vida cultural (*in der gesamten Sinnhaftigkeit seines //299// kulturellen Lebens*), en su 'Existencia' (*Existenz*) global» (§ 5)²³.

Husserl anuncia, así, la posibilidad, para una filosofía de la razón en la historia, de reunir una filosofía crítica y una intención existencial: «Toda toma de conciencia que procede de razones 'existentiales' es por naturaleza crítica» (§ 9 al final, p. 135).

Notemos, para terminar este vistazo sobre las nuevas categorías de la razón, el desplazamiento de sentido sufrido por la noción de *apodicticidad*; esta noción, especulativa por excelencia, es ahora imantada por la nueva idea del hombre. *Ideen I* llamaba apodicticidad a la necesidad de un juicio que particulariza una proposición general de orden eidético (*Ideen I*, § 6) y la oponía a la simple «perspectiva asertórica de un individuo» (*ibid.*, § 137). En el grupo de textos de la *Krisis* la apodicticidad es sinónimo del cumplimiento que exige la razón; la apodicticidad sería la verdad del hombre como razón cumplida: por este título la apodicticidad es el polo infinito de la historia y la vocación del hombre; el texto inédito titulado *La filosofía como toma de conciencia de la humanidad* (y que no está destinado a la publicación) evoca «al hombre alcanzando la última comprensión de sí: se descubre responsable de su propio ser, se comprende como un ser que consiste en ser llamado (*Sein im Berufensein*) a una vida bajo el signo de la apodicticidad; esta comprensión no suscitará una ciencia apodíctica de orden

²³ En el mismo sentido, el § 7 habla de la «contradicción existencial» de la cultura contemporánea que ha perdido la Idea y que, no obstante, sólo puede vivir de ella y le opone el «Sí existencial» de nuestra fidelidad o de nuestra traición.

abstracto y en el sentido ordinario de la palabra; sería una comprensión que realizaría la totalidad de su ser concreto bajo el signo de la libertad apodíctica, de una razón que el hombre haría suya a través de toda su vida activa: esta razón hace que su humanidad, como lo hemos dicho, se comprenda racionalmente»²⁴. Así, la apodicticidad sigue expresando una obligación, pero la obligación de una tarea total.

Por consiguiente, no es inexacto decir que las consideraciones históricas sólo son una proyección, sobre el plano del desarrollo colectivo, de una filosofía reflexiva ya cumplida sobre el plano //300// de la interioridad: comprendiendo el movimiento de la historia como movimiento del espíritu, la conciencia accede a su propio sentido; así como la reflexión ofrece la «guía intencional» para leer la historia, podríamos afirmar que la historia ofrece la «guía temporal» para reconocer en la conciencia la razón infinita que combate por humanizar al hombre.

III. De la crisis de la humanidad europea a la fenomenología trascendental

Ahora podemos dar cuenta de las perspectivas de Husserl sobre la *crisis* de la filosofía y de las ciencias contemporáneas; éstas constituyen lo esencial de la *Krisis* II. El análisis de algunos textos inéditos citados más arriba permite dar lugar a esta interpretación limitada al período contemporáneo.

El Renacimiento es el nuevo punto de partida del hombre europeo; la conversión griega es, por el contrario, dejada en la sombra e, incluso, minimizada con relación al segundo nacimiento del hombre moderno²⁵.

Los tres rasgos principales de esta interpretación de conjunto del espíritu moderno son los siguientes:

- 1° «El objetivismo» es responsable de la *crisis* del hombre moderno: en Galileo se resume toda la empresa moderna del conocimiento.
- 2° El movimiento filosófico que representa la *idea* de la filosofía frente al objetivismo es el *trascendentalismo*, en sentido amplio, que se remonta a la duda y al *Cogito* cartesianos.
- 3° Sin embargo, ya que Descartes no osó ir hasta el final de su inmenso descubrimiento, Husserl regresa a la *fenomenología trascendental para radicalizar el descubrimien-*

²⁴ En el mismo sentido, *Krisis* (*passim* y en particular § 5 y 7). - La filosofía de la historia toma prestado su concepto de apodicticidad a la lógica formal, como toma prestado el concepto de entelequia a la ontología aristotélica y su concepto de Idea al kantismo.

²⁵ Es también curioso que, contrariamente al texto modificado de la conferencia de Viena, la *Krisis* I retire al pensamiento griego, y singularmente a la geometría euclidiana, la gloria de haber concebido una tarea infinita al saber: § 8.

to cartesiano y retomar victoriosamente la lucha contra el objetivismo: de esta manera el trascendentalismo se siente responsable del hombre moderno y capaz de curarlo.

Esta interpretación de la filosofía moderna como un //301// único combate entre el trascendentalismo y el objetivismo no deja lugar a problemáticas estrictamente singulares; los filósofos son puestos en perspectiva, situados en esta única historia, confrontados por un único dilema: o el objeto o el *Cogito*. Únicamente la unidad de la problemática filosófica permite salvaguardar el principio de una teleología de la historia y, finalmente, la posibilidad de una filosofía de la historia. Retomemos esos tres puntos:

1º La originalidad de la perspectiva de Husserl sobre «el objetivismo» reside en la distinción fundamental entre la idea de ciencia y los métodos propios de las ciencias: Husserl no piensa dirigir el debate hacia el terreno de la metodología científica o de la «teoría física». La «crisis» de principios que interesa a sabios como Einstein o de Broglie, a los metodólogos como Duhem, Meyerson o Bachelard, no está aquí en tela de juicio: esa crisis de principios se mueve completamente en el terreno de la objetividad; sólo concierne a los sabios y sólo puede ser resuelta por el progreso mismo de las ciencias. La crisis que está en cuestión concierne al «significado de las ciencias para la vida» (el § 2 se titula: «La crisis de las ciencias como pérdida de su significación para la vida»). Esta crisis se produce al nivel de la Idea, del proyecto del hombre. Crisis de la razón que es una crisis de la existencia.

Las dos auténticas conquistas del espíritu moderno —que, al realizar parcialmente el camino de una comprensión del todo, han alterado la Idea de la filosofía— son la generalización de la geometría euclidiana en una *mathesis universalis* de tipo formal y el tratamiento matemático de la naturaleza. La primera innovación se encuentra aún en la línea de la ciencia antigua, pero la sobrepasa, como lo infinito sobrepasa lo finito, de un lado, elaborando una axiomática que circunscribe el campo cerrado de la deducción, y de otro lado llevando la abstracción de su objeto al extremo: gracias al álgebra, después al análisis geométrico y, por último, a un análisis universal puramente formal, la ciencia se abre a una «teoría de la multiplicidad» (*Mannigfaltigkeitslehre*) o «logística», según el antiguo proyecto del cálculo universal de Leibniz, en el cual el objeto sería la pura «cosa en general» (*Krisis* II, § 8 y 9, p. 118-120)²⁶. Así es conquistado el reino de la exactitud absoluta //302// y, en primer lugar, el reino de las «figuras-límite» de la geometría pura, con respecto al cual, toda figura percibida o imaginada no es más que aproximativa: ese reino es un conjunto cerrado, racionalmente vinculado, susceptible de ser dominado por la ciencia universal.

²⁶ Sobre el concepto de «multiplicidad», *cf.* *Logische Untersuchungen* I, 69-72, *Ideen* I, § 72 y sobre todo *Formale und transzendente Logik*, § 28-36. Ver además, J. Cavailles, *Sur la logique et la Théorie de la Science*, París: PUF, 1947, pp. 44 ss.

La segunda innovación está ligada al nombre de Galileo; a él son consagrados los análisis más densos y más largos de la *Krisis II* (el § 9 sobre Galileo no tiene menos de 37 páginas). El fue el hombre que proyectó una ciencia de la naturaleza que sería pensada como «multiplicidad matemática» en el mismo rango que las figuras ideales. Ahora bien, la motivación de este designio genial debe ser enteramente reconstituida porque ella reposa al mismo tiempo sobre un «suelo sedimentado» de pretendidas evidencias que hay que hacer aflorar a la conciencia; ellas están en la fuente de ese objetivismo que engendró nuestros males.

En primer lugar, Galileo es el heredero de un pensamiento geométrico ya consagrado por la tradición: al retirarse de la tradición, la conciencia viviente ya no percibe «el origen», a saber, las operaciones (*Leistungen*) idealizantes que arrancan las figuras-límite al basamento percibido, al «mundo circundante vital» (*Lebensumwelt* o *Lebenswelt*) que es como la matriz de todas las obras de la conciencia²⁷. «Galileo vive en la ingenuidad de la evidencia apodíctica».

La segunda evidencia de Galileo consiste en suponer que las cualidades percibidas son puras ilusiones «subjetivas» y que la «verdadera realidad» es de orden matemático: a partir de esta evidencia, la exigencia de tratar matemáticamente la naturaleza «va de suyo»; la invención, formidable por sus consecuencias, es «ingenua» y «dogmática» en sus presuposiciones. La genialidad consistió en haber invertido el obstáculo que oponía la cualidad a la medida y al cálculo, tratando toda cualidad «subjetiva» como índice, como el anuncio (*Bekundung*) de una cantidad objetiva. Pero la hipótesis de trabajo, por no criticarse a sí misma, no reconoció este movimiento como una audacia del espíritu operante. Esta «matematización indirecta de la naturaleza» sólo podía verificarse, desde entonces, por el éxito de su extensión, sin que jamás pueda ser roto el círculo de la anticipación hipotética y la anticipación sin fin: todo el enigma de la inducción está inscrito en ese círculo. Sólo podría escapar a ese círculo, una reflexión más radical que relacionara toda la //303// física con su presencia previa, con la presencia «predonada» del espacio circundante vital. Ya veremos como, por esa reflexión, la fenomenología ejercerá su función crítica con respecto al objetivismo.

Aún hay que agregar a las seudo-evidencias que la reflexión contemporánea descubre en la motivación de Galileo, la intensificación del proceso de «sedimentación» después de Galileo: el álgebra ha hecho pasar toda la matemática y la física matemática a un estadio «técnico» en el que la manipulación de los símbolos, semejante al juego de cartas o al ajedrez, expulsa la comprensión de la propia marcha del pensamiento. De esta manera, la ciencia se aliena (*veräusserlicht*) y la conciencia pierde la clave de sus «operaciones».

²⁷ Volveremos sobre estas dos nociones cardinales de *Bewusstseinsleistung* y de *Lebenswelt*.

Por todas estas razones, que no pueden ser elucidadas en la misma época de Galileo, el fundador de la física matemática es el genio ambiguo que, al *descubrir* el mundo como matemática aplicada, lo encubre como obra de la conciencia²⁸.

Comprendemos aquí, en su vitalidad, el estilo propio de la exégesis histórica de Husserl: él tiene la certeza de que esta inspección de los motivos de Galileo no puede ser más que una retrospección, la crisis actual aclara la *Ursprungmotivation*, al mismo tiempo que ésta última hace inteligible el desorden del presente. Se trata menos de comprender psicológicamente a Galileo que de comprender históricamente el movimiento de la idea que lo atraviesa; también por ello, sólo importa el sentido de conjunto que procede de su obra y que acaba de decidirse en la historia que genera esa misma obra. Este *Motivationsanalyse* podría llamarse un psicoanálisis racional, como J.-P. Sartre habla de un psicoanálisis existencial, siendo la historia el indicador específico del proyecto.

2º Un doble malestar podía ya sugerir que el dogmatismo naturalista debía ser criticado: ¿por qué subsisten dos lógicas, una *mathesis universalis* y una lógica experimental, o, si se quiere, dos matemáticas y dos legalidades: de una parte, una matemática ideal y una legalidad *a priori*; y, de otra parte, una matemática aplicada indirectamente a la naturaleza y una legalidad *a posteriori*?

Con todo, el malestar más insoportable se presentaba del lado de la psicología: si la naturaleza era universalmente matematizable, había que separar a la vez lo psíquico de lo físico; primero, ya que lo físico sólo era dominado por la abstracción hecha sobre //304// las conciencias —para construir lo psíquico sobre el modelo de lo físico— y segundo, ya que el método de las ciencias de la naturaleza era por principio universalizable. Pero las dificultades suscitadas por el dualismo y el naturalismo psicológico atestiguaban silenciosamente que algo estaba perdiéndose: la subjetividad.

Hay que reconocerle a Descartes la primera reflexión radical acerca de la prioridad de la conciencia sobre todos los objetos; por esta razón, él es el fundador del *motivo trascendental*, único capaz de socavar la ingenuidad dogmática del naturalismo.

El alcance de las dos primeras *Méditations* es más vasto de lo que jamás se podrá suponer y de lo que el mismo Descartes presintió.

Su duda inaugura toda crítica imaginable sobre la suficiencia propia de las evidencias matemáticas, físicas y sensibles. En principio, Descartes emprende el camino de «atravesar el infierno de una epojé cuasi-escéptica, apenas ya superable, para alcanzar la puerta de entrada al cielo de una filosofía absolutamente racional y constituida ella misma como un edificio sistemático» (*Krisis* II, § 17). Llegando hasta el objetivo de la universal «suspensión» del ser, Descartes hizo surgir el «suelo apodíctico»: *Ego cogito cogitata*. Esta fórmula, desarrollada, significa que el mundo, perdido como

²⁸ *Krisis* II, § 9, p. 128.

declaración de un en sí, sólo puede ser reafirmado como «aquello que yo pienso»; el cogitatum del *Cogito* es el único ser indudable del mundo. Al extender a los *cogitata*, que él llama ideas, la esfera del *Cogito* invencible a la duda, Descartes establece implícitamente el gran principio de la intencionalidad (§ 20) y, con ello, comienza a vincular toda evidencia objetiva con la evidencia primordial del *Cogito*.

No obstante, Descartes fue el primero en traicionarse a sí mismo. Descartes continuó siendo prisionero de las evidencias de Galileo; también para él, la verdad de la física es matemática y toda la empresa de la duda y del *Cogito* sólo sirven para reforzar el objetivismo; por ello, el yo del yo pienso es comprendido como la realidad psicológica que permanece cuando se suprime la naturaleza matemática, como la *res cogitans*, el alma real; en contrapartida, hay que probar que esta alma posee un «afuera», que Dios es la causa de la idea de Dios, que la «cosa» material es la causa de la idea de mundo. Descartes no percibió que el Ego «desmundanizado» por la epojé ya no es alma, que el alma «aparece» como cuerpo: «él no descubrió //305// que todas las distinciones del tipo yo y tú, dentro y fuera, sólo se constituyen en el Ego absoluto» (*Krisis* II, § 19).

Este desprecio, unido al designio de confirmar la ciencia objetiva, explica el extraño destino del cartesianismo, que engendró, a la vez, al racionalismo de Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff, completamente dirigido sobre el conocimiento absoluto del ser en sí, y al empirismo escéptico que saca todas las consecuencias de la interpretación psicologista del *Cogito*. El racionalismo se dedicó a eliminar el motivo de duda y la «reducción al Ego», y el empirismo se engañó groseramente sobre la naturaleza de la subjetividad fundadora y arruinó la posibilidad de toda verdad.

3° Puede parecer extraño que Husserl se detenga antes en Galileo y Descartes que en Kant. ¿No es acaso Kant el filósofo trascendental por excelencia, según su propio vocabulario? ¿Por qué tantas reticencias en elogiar a Kant en las conferencias de Viena y Praga? La *Krisis* ofrece las razones de esta admiración mitigada: la interpretación de Kant está unida a la interpretación de Hume; ahora bien, el sentido *oculto* del pensamiento de Hume es más profundo que en Kant, porque Hume, si se comprende bien, finalmente está más cerca de la duda cartesiana que Kant. Es bien sabido que Hume, comprendido tal como se ofrece, significa la «bancarrotta de la filosofía y de la ciencia» (§ 23). Sin embargo, «el verdadero motivo filosófico que estremece el objetivismo, *oculto* en el absurdo escepticismo de Hume», consiste en permitir, finalmente, la radicalización de la Epojé cartesiana; cuando Descartes se aleja de la Epojé en beneficio de una justificación del objetivismo, el escepticismo de Hume devela todo conocimiento —precientífico y científico— del mundo como un gigantesco *enigma*. Emergió, pues, una teoría del conocimiento que se hizo absurda al descubrir que el mismo conocimiento es un *enigma*. Por fin, el *Welträtsel* accede a su «tematización» filosófica; por fin se puede ir hasta las últimas consecuencias y asegurar «que la vida

de la conciencia es una vida operante (*leistendes Leben*), que opera un sentido del ser (*Seinssinn*) legítimo o viciado; y que ella ya es tal, en cuanto ciencia intuitiva de nivel sensible, y con mayor razón en tanto conciencia científica» (p. 165). En pocas palabras, el objetivismo en general —el objetivismo del racionalismo matemático y de la experiencia sensible— fue sacudido en sus fundamentos milenarios. //306//

Esta rehabilitación última de Hume en nombre de su «motivo oculto» es la clave de todas las reservas de Husserl sobre Kant: la filosofía de Kant no es la respuesta a la pregunta «oculta» en el fondo del escepticismo de Hume, sólo es su respuesta con respecto a su sentido manifiesto; por esta razón, en un sentido profundo, Kant no es el verdadero sucesor de Hume; él permanece encerrado en la problemática del racionalismo post-cartesiano, de Descartes a Wolff, que, precisamente, ya no compartía el enorme descubrimiento de las dos primeras *Méditations*. Por esta razón, Kant no se dirige al *Ego*, sino a formas y a conceptos que siguen siendo un momento objetivo de la subjetividad. Por supuesto, sin duda Kant merece el título de filósofo trascendental, ya que conduce de nuevo la posibilidad de toda objetividad a esas formas; por esta razón, por primera vez y de manera novedosa «el regreso cartesiano a la subjetividad de la conciencia se manifiesta bajo la forma de un subjetivismo trascendental» (p. 170). Sin embargo, a Kant le preocupa más la consolidación de la objetividad a partir de esa fundación subjetiva que la *operación* misma de la subjetividad que da sentido y ser al mundo: la reconstrucción de una filosofía de lo en sí, más allá de la filosofía del fenómeno, es un índice grave de ello²⁹.

No nos detendremos aquí en los rasgos propios de esa filosofía trascendental: la exégesis de ese «subjetivismo trascendental radical». La interpretación particular de las dos nociones solidarias de «operación de conciencia» y de «espacio circundante vital», que ofrecen los ejes principales de esta última filosofía de Husserl, constituiría en sí misma un vasto problema crítico. Además, la *Krisis II* no se ocupa de ello directamente, sino a través de la filosofía de la historia, como una pregunta que se elabora, como una problemática que se busca y se radicaliza a través de las pseudo-evidencias de Galileo, del *Cogito* cartesiano, del problema de Hume y del criticismo kantiano³⁰. //307//

Ya que el «telos» del hombre europeo coincide con el advenimiento del trascendentalismo, nos limitaremos a resumir en algunas formulas breves ese «motivo trascendental».

- 1) El trascendentalismo es una filosofía en forma de *pregunta*. Es una *Rückfrage* que reconduce al Sí como última fuente de toda posición de ser y de valor: «Esta fuente lleva el título: yo mismo, y comprende toda mi vida de conciencia real y posible y, finalmente, mi vida concreta en general. Toda la problemática trascen-

²⁹ La *Krisis III* se encadena con la *Krisis II* al retomar la crítica a Kant.

³⁰ El tema de la *Krisis III* (inédito) es precisamente la *Lebenswelt*.

dental gira en torno a la relación entre *este* yo mío —‘el Ego’— con aquello que fue, en principio, puesto en su lugar como evidente de sí, a saber: mi *alma*; y después, de nuevo, esta problemática se dirige sobre la relación de ese Yo y de mi vida de conciencia con el mundo, en el que yo soy conciente y en el que reconozco el ser verdadero en mis propias formaciones cognitivas» (p. 173). Por su forma de pregunta, esta filosofía sigue de cerca la *Idea* misma de la filosofía.

- 2) «La operación» (*Leistung*) de la conciencia es una donación de sentido y de ser; hay que ir hasta el estremecimiento radical de la objetividad para ir hasta el límite de esta convicción: El *Welträtsel* nos revela la *Leistung* de la conciencia.
- 3) El Ego primitivo es llamado una vida (*Leben*); su primera obra es, en efecto, pre-científica, perceptiva; toda matematización de la naturaleza es un «revestimiento» (*Kleidung*), segundo con respecto a la donación original de un *mundo de la vida* (*Lebenswelt*). Esta sola regresión al mundo de la vida fundada en el Ego hace relativa toda obra de grado superior, todo objetivismo en general.

La *Krisis* II se detiene en este punto. El texto modificado de la conferencia de Viena nos permite reubicar ese fragmento de la historia de la filosofía en la perspectiva de conjunto que retomará la *Krisis* III; la coronación de toda esta historia de la filosofía es la *catharsis* del enfermo espíritu moderno; la oportunidad del hombre moderno es el regreso al Ego. Descartes, al sustraer a la duda las costumbres y la religión, no concibió un designio histórico tal.

La crisis de la humanidad no revela ningún absurdo irreducible, ninguna fatalidad impenetrable; la teleología de la historia europea exhibe su misma motivación.

¿Cómo se resolverá, entonces, la crisis de la humanidad? Dos resultados siguen siendo posibles: o «la alienación creciente» en «el odio espiritual y la barbarie», o el renacimiento de Europa mediante una nueva //308// comprensión y una nueva afirmación del sentido de la historia a seguir. Aquí se manifiesta la responsabilidad del filósofo cuyo reconocimiento es la base dominante de todos estos desarrollos: «Somos (...) por nuestra actividad filosófica funcionarios de la humanidad» (p. 93 y 146).

IV. Observaciones críticas

Estas reflexiones de Husserl sobre el sentido de la historia y sobre la función de la historia de la filosofía tienen, al menos, el mérito de provocar una interrogación que cuestiona la posibilidad misma de una filosofía de la historia.

En este momento nos asaltan tres grupos de preguntas:

1º El primer grupo se dirige a cuestionar el rol de las ideas en la historia y, particularmente, el rol conductor de la filosofía en la historia de Occidente. El lector es sorprendido de inmediato por el contraste entre el pensamiento de Husserl y el pensamiento de Marx. Sin embargo, esa oposición no debería cristalizarse, al menos si no se reduce el marxismo a su caricatura positivista. Una concepción dialéctica que permanezca atenta a la reacción de las ideas sobre la infraestructura de las sociedades no puede dejar de reflexionar sobre los orígenes mismos de las herramientas humanas: la herramienta, que encarna la técnica, procede de la ciencia; y el proyecto mismo de la ciencia de la naturaleza está unido precisamente a ese proyecto de conjunto del que se ocupa Husserl, al llevar a cabo la exégesis de la «motivación de las ciencias matemáticas de la naturaleza en Galileo». Hay, por consiguiente, un advenimiento de la idea que, hasta un cierto punto, da cuenta de un aspecto importante de la historia. Esta lectura es tanto más legítima en cuanto forma parte de la responsabilidad del filósofo quien, por medio de esta comprensión, ejerce su oficio de filósofo.

Por el contrario, esta lectura de la historia como historia de las ideas exige, al parecer, ser criticada doblemente: por una parte, confrontándose sin cesar con la *historia de los historiadores* y, por otra parte, corrigiendo reflexivamente su misma noción de idea.

El diálogo del filósofo de la historia con el historiador puro parece imponerse desde que se afirma que la idea no es solamente la tarea, el «deber», sino la realidad histórica de Occidente. Es necesario, entonces, que la lectura propuesta sea confrontada con //309// otras lecturas posibles de la historia, por ejemplo, como historia del trabajo, del derecho, del Estado, de la religión, etc. ¿Una filosofía de la historia digna de ese nombre no tendrá por primera tarea enumerar las diversas lecturas posibles, contrastarlas críticamente y, quizá, componerlas? No podemos decir que la filosofía posea un rol «arcónico», que ella es el «cerebro» de Occidente, sin elaborar un sistema de conjunto que justifique el privilegio de la exégesis filosófica sobre toda otra exégesis. En lugar de seguir una sola línea melódica —historia de la filosofía, historia del derecho, historia económica y social, etc.— se intentaría escribir un arte del contrapunto que compusiera todas las líneas melódicas; o, para dar otra imagen de esa tentativa dialéctica, se intentaría corregir por medio de una lectura «vertical» cada una de las lecturas «longitudinales» de la historia. En tal caso, solamente la interpretación husserliana, demasiado simple y *a priori* para el gusto del historiador, tendería a hacer coincidir en el infinito una exégesis *a priori* y una exégesis *a posteriori* de la historia. Sin embargo, en el estado actual de la historia de las civilizaciones, esta coincidencia parece casi inaccesible.

Esta confrontación con la historia de los historiadores, es decir, con una síntesis inductiva y cambiante, no toca en esencia, es verdad, la interpretación de Husserl, puesto que la convicción de que la Idea de la filosofía es la tarea del hombre europeo no es ella misma una conclusión inductiva, una constatación, sino una exigencia, ella

misma filosófica. Si la historia es racional —o, si se prefiere, en tanto la historia es racional—, debe llevar a cabo la misma significación que aquella que puede alcanzar la reflexión sobre sí misma. Esta identidad del sentido de la historia y del sentido de la interioridad funda la filosofía de la historia en Husserl. Esta identidad le da su carácter *a priori* con relación a la historia de los historiadores. Pero, entonces, ¿no requiere una crítica propiamente filosófica, en la cual el tema sería, poco más o menos, en qué condición la Idea misma puede vincular la historia y la interioridad? Aquí, el *sentido* de la historia puede presentarse más secreto que toda Idea de filosofía, al menos bajo su forma especulativa. Por supuesto, Husserl comprende esa Idea como una totalidad infinita; pero tiende sin cesar a interpretarla como una ciencia e incluso como el proyecto de una teoría del conocimiento, sacrificando así los aspectos éticos, //310// estéticos y los otros rasgos culturales de la Idea; ¿la exigencia de justicia, de amor y de santidad es una tarea que aún contiene la Idea de ciencia, incluso si se le confiere una extensión más vasta que a todo el saber objetivo? Más aún, ¿la Idea capaz de fundar a la vez la historia y la subjetividad no debe también ser un Acto —un Acto bastante poderoso para hacer la historia y bastante íntimo para instituir el hombre interior? Pero entonces, ¿una filosofía del *Cogito*, un subjetivismo trascendental, acaso es suficiente?

Una crítica de la filosofía de la historia tendrá, por consiguiente, por tarea, hacer coincidir en el infinito el sentido *a priori* de la historia: 1. con el sentido *a posteriori* que una inducción propiamente histórica podría proporcionar; 2. con la subjetividad más radical del Ego. Bajo su segunda forma, esta crítica conduciría a una dificultad residual que es común a todas las filosofías que Husserl llama «trascendentales». Esta dificultad la examinaremos en último lugar.

2º Nos preguntábamos si la historia puede tener por sentido y tarea la realización de la Idea de la filosofía. Esta pregunta supone otra: ¿una Idea, una tarea general, desarrolla una historia verdadera? ¿Un *advenimiento produce un acontecimiento*?

La paradoja de la noción de historia consiste en que, por una parte, se vuelve incomprensible si no se piensa una *única* historia, unificada por un sentido, pero, por otra parte, si no es una aventura *imprevisible*, ella pierde su propia historicidad. De un lado, ya no habría filosofía de la historia, del otro, ya no habría historia.

Ahora bien, en el caso de Husserl, si la unidad de la historia es fuertemente sostenida, por el contrario, la historicidad misma de la historia se complica.

Esta debilidad emerge en diversas ocasiones: el esbozo de una historia de la filosofía en la *Krisis II* sacrifica sistemáticamente la problemática particular de cada filósofo por una problemática única, etiquetada como el «verdadero» problema, el problema «oculto» (de Descartes, de Hume, etc.); esta puesta en perspectiva no carece de peligro: todos los aspectos de un filósofo que no se presten a esta lectura unificadora de la historia son omitidos; la interpretación que el filósofo hace de sí

mismo se considera prescindible. Podemos preguntarnos si el carácter particular, incomparable de cada filósofo no es un aspecto de //311// la historia tan importante como la racionalidad en la que se inscribe. Comprender un filósofo, ¿no es también acceder a la pregunta que él solo ha descubierto, formulado, acceder a la pregunta pensante en tanto él mismo es pensamiento?, ¿no es acaso tratar de coincidir con ella, por una suerte de «lucha amorosa», bastante parecida al esfuerzo que hacemos por comunicarnos con nuestros amigos?

Por lo tanto, quizá habría que decir que la historia es a la vez discontinua y continua: discontinua como las existencias particulares que organizan su sistema de pensamiento y de vida alrededor de una tarea propia; y continua como la tarea común que hace razonable su tentativa.

Esta sospecha de una estructura paradójica de la historia puede llegar a nosotros de otra manera, con la lectura misma de Husserl: el peligro de una reducción de los filósofos a *la* filosofía es incluso el peligro de plegar toda *la* filosofía a la interpretación del *último* filósofo que toma conciencia de ella; este peligro de orientar todo el sentido de la historia hacia su propia problemática es común a todos los filósofos de la historia que, con todo gusto, acentúan la tarea que «viene a sí» —que «ad-viene»— antes que la particularidad de los existentes que «surgen» en la reflexión filosófica; la filosofía de la historia de Hegel y la filosofía del *Progreso de la conciencia* de Léon Brunschvicg compartirían los mismos escrúpulos.

Hay que confesar que la dificultad es grande, pues la paradoja de la historia encierra finalmente una paradoja de la verdad. Si un autor atribuye algún valor a sus propias tentativas, ¿no les reconoce entonces alguna verdad de la cual no es acaso él mismo la medida?, ¿no tiene el derecho de esperar que los otros también la reconozcan?, ¿no puede esperar que la historia las realice? Quien quiera que piense invoca la autoridad de lo verdadero y busca, por esto mismo, la consagración de la historia, en tanto la historia es racional.

Pero, por el contrario, ¿cómo no confesaría yo que la intención o la intuición de cada filósofo es, para una comprensión modesta, rebelde a toda asunción bajo una única tarea?, ¿cómo no renunciaría yo a *declarar* el sentido de la historia, si es verdad que esta pretensión supone que yo sobrevuele el todo de las existencias pensantes y que yo mismo me constituya como el punto de llegada y la supresión de la historia? Así, transpuesta en términos //312// de verdad, la dificultad de la filosofía de la historia se agrava: la racionalidad de la historia implica un dogmatismo naciente para el cual la historia es Idea y la Idea pensable por mí; la *historicidad* de la historia insinúa un escepticismo naciente para el cual la historia es irremediabilmente múltiple e irracional.

Quizá una filosofía de la historia tenga por segunda tarea situar correctamente los términos de esa paradoja. No se ha dicho con ello que se haga una filosofía con paradojas. Por lo menos, en primer lugar, hay que asumirlas si se piensa poder superarlas.

Ahora bien, la reflexión de Husserl sobre la historia no siempre sacrifica el acontecimiento en el advenimiento; también tiene cómo conducirnos a las inmediaciones de la paradoja: esta historia, que se comprende como «viene a sí» de la razón, es también una historia tal que, puesto que hay una crisis de la humanidad europea, el abandono de la tarea de la razón es posible. Su carácter racional no excluye su cariz dramático. ¿Será necesario señalar que el nacimiento mismo de la filosofía en Grecia, la caída de la invención en tradición, la corrupción de la Idea de la filosofía por el objetivismo, el despertar de Descartes, la pregunta de Hume, el nacimiento de la misma fenomenología husserliana, son otros tantos *acontecimientos* finalmente imprevisibles, acontecimientos sin los cuales no habría el advenimiento de un sentido? El lenguaje mismo de Husserl lleva la huella de esta tensión: «La *apodicticidad* del fundamento», es decir, la coacción de la Idea, supone la *responsabilidad* del hombre pensante, que puede hacer avanzar, estancar o estropear la Idea. Finalmente, las perspectivas de Husserl sobre el porvenir están acuñadas por la paradoja. De un lado, alimenta su ánimo con un optimismo fundado sobre la racionalidad de la historia: pues «las ideas son las más fuertes»; de otro lado, hace un llamado a la responsabilidad de quien quiera que piense: pues Europa puede hacerse «siempre más extranjera frente a su propio significado» o «renacer del espíritu de la filosofía griega hacia un heroísmo de la razón».

Optimismo de la Idea y tragedia de la ambigüedad reconducen a una estructura de la historia donde la pluralidad de los seres responsables, el acontecimiento del pensar, son el anverso de la unidad de la tarea, del advenimiento del sentido.

3° Todas las preguntas que nos presenta la tentativa de Husserl de instituir una filosofía de la historia culminan en una última //313// dificultad. Si la historia toma su sentido de una tarea que ella lleva acabo, ¿cuál es el fundamento de esa tarea?

Dos tendencias contrarias parecen dividirse la filosofía de la *Krisis*. Por una parte, Husserl parece acercarse a Hegel; Husserl llega a hablar del espíritu (*Geist*) en un sentido bastante cercano del gran filósofo idealista: «sólo el espíritu es inmortal». Por otra parte, todo el sentido de la historia europea es llevado por el «subjetivismo trascendental»; este motivo filosófico es llamado «el retorno al Ego», «mi Ego», «mi vida de conciencia», mi «operación de conciencia», cuya primera obra es «mi espacio circundante vital».

La pregunta es tanto más sorprendente cuanto precisamente en la *Krisis* la teoría de la *Bewusstseinsleistung* y la teoría de la *Lebenswelt* alcanzan su punto culminante. La misma obra, por consiguiente, instaura una filosofía del espíritu histórico y lleva a su paroxismo una filosofía del *Ego cogito*. ¿Cómo es esto posible?

Para dar a esta pregunta un alcance general, podríamos preguntarnos ¿una filosofía socrática, cartesiana, trascendental —cualquiera sea el nombre que pueda recibir una filosofía del «retorno al Ego»— es capaz de configurar una filosofía de la histo-

ria? De un lado, ¿una filosofía trascendental (en el sentido amplio que propone Husserl) no funda todo ser, comprendido el otro y la historia, en el *Ego cogito*? Y, de otro lado, ¿una filosofía racionalista de la historia no funda toda tarea privada en un gran designio común, y el *Ego* mismo en la *Idea* histórica?

El gran interés de la última filosofía de Husserl consiste en haber asumido esa antinomia aparente y en haber intentado superarla. La confrontación entre la quinta *Méditation cartésienne* y el ciclo de la *Krisis* es muy aclaradora a ese respecto.

La quinta *Méditation cartésienne* intenta llenar la gran laguna del cartesianismo que no comporta ninguna teoría de la existencia del otro. Allí se establece que el otro es un ser que se constituye «en» mi *Ego*, pero que se constituye precisamente como *otro Ego* que se me escapa, que existe como yo y *con* el cual yo puedo entrar //314// en una relación recíproca. Este texto es uno de los más difíciles de Husserl, pero también uno de los más extraordinarios en fuerza y lucidez. Podemos afirmar que todo el enigma de una historia que *engloba* su propio *englobante* —a saber: yo, que comprendo, que quiero, que constituyo el sentido de esa historia— ya está condensado en la teoría de la *Einfühlung* (o experiencia del otro).

Procediendo a una última Epojé, esta *Méditation* «suspende» todas las certezas y todas las experiencias que tenemos de nuestra relación con el otro: la creencia en un mundo común de percepción y la creencia en un mundo común de cultura. Así es puesta al desnudo la esfera «propia» del *Ego*, su «esfera primordial de pertenencia»; es, poco más o menos, lo que la *Krisis* llamará el «espacio circundante vital». «En» esa esfera última de vida y de experiencia, «al interior» de ese ser propio, se elabora la experiencia del otro, justamente como siéndole «extranjero».

Este dirigirse a lo «extranjero» en el mismo seno de lo «propio» es el problema que hay que asumir; la inherencia de lo otro en tanto otro en mi propia vida es todo el enigma de la *Einfühlung*. De un lado, es cierto que todo ser es «fenómeno» para y en el *Ego*; y no obstante, de otro lado, aquello que es «en» mi esfera de pertenencia no es, del todo, una modalidad de mí mismo, un contenido de mi conciencia privada: el otro se da en mí como otro distinto de mí.

Dejemos de lado el análisis concreto de esta «apercepción por analogía», que Husserl llama «apresentación» (porque sólo es «presente» el cuerpo del otro allá pero no su vivencia propia)³¹. Este análisis daría por sí mismo para un estudio independiente. Nosotros sólo retenemos aquí el movimiento de conjunto de esta *Méditation*, en la medida en que nos acerca al círculo aparente que forman en conjunto el yo y la historia.

Toda la teoría de la constitución fenomenológica —sea que se trate de cosas, de seres animados, de personas, etc.—, nos enfrenta a esta paradoja de una inmanencia

³¹ «En esta accesibilidad indirecta pero verdadera de aquello que es inaccesible directamente y en sí mismo se funda para nosotros la existencia del otro» (§ 52).

que es un dirigirse hacia una trascendencia. Esta paradoja culmina en la apercepción del otro, puesto que esta vez el objeto intencional es un sujeto como yo; en relación estrecha con su cuerpo, otro y el mundo de otro se constituyen como otra mónada por «apresentación en la mía» (§ 52). //315//

Si llegamos a comprender correctamente qué es esta constitución, esta inherencia que no es una inclusión real, sino intencional, ya no sería enigmático «que yo pueda constituir en mí otro yo, o, para hablar de una manera aún más radical, que yo pueda constituir en mi mónada otra mónada y, una vez constituida, aprehenderla precisamente en calidad de otro; también comprendemos este hecho, inseparable del primero, de que yo pueda identificar la naturaleza constituida por mí con la naturaleza constituida por otro, o, para decirlo con toda la precisión necesaria, con una naturaleza constituida en mí en calidad de constituida por otro» (§ 55); más adelante: «Admitir que los otros se constituyen en mí en tanto que otros es el único medio de comprender que ellos puedan tener para mí el sentido y el valor de existencias y de existencias determinadas»; sin embargo, son justamente mónadas «que existen para ellas mismas de la misma manera que yo existo para mí» (*ibid.*); puedo decir entonces, que «el otro también me aprehende inmediatamente como otro para él y que yo le aprehendo como otro para mí» (§ 56).

¿Ha triunfado Husserl al sostener, a la vez, la historia como real y el yo como único fundamento? El cree triunfar allí donde Descartes y Hume fracasaron, puesto que él es el primero en haber concebido un idealismo *intencional*, es decir, un idealismo que constituye todo otro ser —incluso otra persona— «en» el yo, pero para el cual la constitución es una perspectiva intuitiva, un rebasamiento, un dirigirse a. Esta noción de intencionalidad permite, en último término, fundar al hombre sobre la historia y a la historia sobre mi conciencia; su pretensión final es justificar una verdadera trascendencia de la historia sobre el fundamento de un subjetivismo trascendental.

Solamente podemos preguntarnos si la constitución es una operación efectiva, la solución verdadera al problema de las diversas trascendencias, o si solamente es el nombre dado a una dificultad cuyo enigma permanece completo y su paradoja abierta. //316//

Al menos, Husserl delimitó el contorno del verdadero problema: ¿cómo escapar al solipsismo de un Descartes examinado por Hume, para tomar en serio el carácter histórico de la cultura, su poder verdadero de formar al hombre? ¿Cómo guardarse, al mismo tiempo, de la trampa hegeliana de una historia absoluta, alabada al igual que una divinidad extranjera, para mantenerse fiel al estremecedor descubrimiento de las dos primeras *Méditations* de Descartes?³²

³² Este problema, bajo el aspecto de la paradoja, puede encontrarse directamente, sin pasar por Husserl; *cfr.* *Dimensions d'une recherche commune* (*Esprit*, dec. 1948).