

HUSSERL Y LA FENOMENOLOGIA DE LA HISTORIA¹

Hayo Krombach
London School of Economics

Sólo el hombre tiene historia, y sólo en la historia puede el hombre vivir dirigido hacia la entelequia de su autoconciencia. La historia del hombre es la continuidad de sus múltiples tradiciones culturales. Y el significado de esta continuidad es una unidad teleológica, una unidad que, a su vez, está fundada filosóficamente en la fenomenología trascendental.

Mientras que un origen trascendental sugiere la presunción de una necesidad subjetiva, las tradiciones vividas empíricamente en la historia están asociadas con el concepto de contingencia objetiva, o con una realidad entendida científicamente. Es decir, una reflexión acerca de la diferencia entre la necesidad y la contingencia puede sugerir adicionalmente una tarea históricamente immanente para que el hombre supere esta diferencia que experimenta como una crisis de la cultura. Por lo tanto, el propósito teleológico del hombre es el de interrogarse retrospectivamente acerca del origen íntimo de su historia a fin de reorientar su desarrollo.

El origen trascendental de la historia es equivalente al ser fenomenológico de la razón. El deber mismo del hombre de reflexionar acerca de su razón se establece constantemente como una tradición dentro del fluir de las tradiciones. Debe ser entendido como la 'auto-responsabilidad' del hombre, incluso de la humanidad ([1], p. 400), por la pregunta filosófica perenne del cómo metodológico de su «conócete a tí mismo»([2], p. 157).

La filosofía del subjetivismo trascendental afirma que con el cumplimiento del individuo delfico, y ahora también consejero comunal, se habrá encontrado una solución a la relación crítica entre la razón y la historia en el sentido de que con el redescubrimiento de la fuente racional apodíctica el hombre puede, consiguientemente, crear para sí mismo una unidad significativa y armónica de su devenir, el cual se corresponde históricamente y por completo con su ser trascendental.

¹ Originalmente este texto apareció en inglés publicado en *Reason and History: or only a History of Reason?* ed. Philip Windsor, Leicester: Leicester University Press, 1990 -Ann Arbor: Michigan University Press, 1990.

Se publica aquí esta traducción gracias a la gentil autorización del Doctor Krombach y de Pinter Publishers (Londres). Todos los derechos reservados por Pinter Publishers.

Con estas palabras, quizás, se describen las ideas filosóficas de Husserl, en lo que aquí nos concierne. El objetivo de este artículo es, primero, el de esbozar algunos aspectos del método fenomenológico con la ayuda del cual el investigador filosófico reduce el devenir histórico al residuo del ser trascendental a fin de establecer el verdadero significado de su *telos*. Luego se intentará, en la segunda parte, clarificar las implicaciones de la relación entre razón e historia, y preguntarnos si, a la luz del malestar cultural moderno, el subjetivismo trascendental de Husserl puede todavía ser visto, tal y como alguna vez lo fue, como una respuesta filosófica creíble a la comprensión carente de fe y de raíces de la determinación histórica del ser humano.

I

Las esperanzas de Husserl acerca de la verdad filosófica están basadas en su propia comprensión de lo que se supone que es la filosofía y acerca de lo que se supone que debe hacer el filósofo. «La filosofía», escribe, «debería ser el conocimiento de lo más universal, de la suprema y última auto-reflexión, autocomprensión, y autoresponsabilidad de quien conoce acerca de sus actos cognoscitivos, o, lo que es lo mismo, debería ser la ciencia absolutamente autojustificante y, aún más, la ciencia universal» ([3], pp. 3-4).

Sin embargo, la «'forma final' de la filosofía trascendental - en cuanto 'fenomenología'» no debe ser el resultado de una 'investigación histórica' en sentido habitual, sino que debe hacer comprensible «la 'teleología' presente en el devenir histórico de la filosofía» a fin de «alcanzar claridad acerca de nosotros mismos, los portadores de esta teleología» ([1, p. 70]). Lo que una investigación fenomenológica del origen teleológico de la existencia humana debe darnos es una respuesta a las «preguntas acerca del sentido o el sinsentido de la totalidad de esta existencia humana» [*Ibid.*, p. 6]. Las ciencias no pueden establecer el sentido para la existencia humana pues sólo ven al mundo fáctico a través de teorías objetivas, las cuales «se forman y se disuelven como ondas fugitivas» [*Ibid.*, p. 7]. El verdadero sentido de la existencia yace más bien en la subjetividad trascendental en cuanto fuente última de su *telos*.

Si las ciencias históricas sólo producen conocimiento objetivo y, por lo tanto, de acuerdo con Husserl, contingente, entonces ¿cómo establece la fenomenología el verdadero método científico que ha de resultar en la verdad apodíctica? Para Husserl, la fundamentación de la ciencia no puede deducirse de investigaciones empíricas de fenómenos espacio-temporales. Ni tampoco es suficiente con tematizar las estructuras lógico-lingüísticas de las proposiciones científicas, pues éstas son sólo productos derivados de actos de una comprensión positivista del mundo ([19], p. 13).

En lugar de ello, lo que debe tematizarse es una subjetividad trascendental auto-validante que no posee un ego intramundano. Lo que el fenomenólogo busca es clarificar la naturaleza y la fuente de este ego, esto es, clarificar la actividad subyacente a todos los actos intramundanos y que da por sentada el teórico históricamente existente, sin que sin embargo logre captar su esencia más profunda como evidencia del conocimiento último.

Husserl, por consiguiente, sostiene haber diseñado un «método» ([5]; pp. 187-9) cuya «tarea» es la de establecer una «ciencia de la esencia eidética de una subjetividad trascendental», una tarea durante la cual trata de mostrar que «la filosofía misma es por completo una ciencia 'apriori'» [*Ibid.*, p. 13], una ciencia que se asienta «absolutamente sobre su propio terreno» [*Ibid.* p. 20]. Es un método que le permite al filósofo interrogarse retrospectivamente acerca de los objetos ideales de la conciencia absoluta, la cual funciona como la condición no condicionada y ontológicamente necesaria para la experiencia. No es un método empleado con miras a investigar la contingencia de aquello que está simplemente ahí en el mundo y que, por lo tanto, está siempre condicionado ([6], p. 116). De hecho, lo que se debe alcanzar con este método es la exclusión de la contingencia, la que como dice Adorno, parece ser el '*horror intellectualis*' de Husserl ([8]: p. 89).

Desde luego, con esta caracterización se describen la mayor parte de las especulaciones filosóficas tradicionales acerca de la naturaleza de un punto de partida y de llegada absoluto para la reflexión. Lo que ella indica es que las posibilidades de acción de la mente funcionan de tal modo que siempre pueden trascender la incertidumbre y construir, no importa cuán arbitrariamente, entelequias a priori esperanzadoras. Pero lo que la mente es capaz de concebir no puede ser fundado apodícticamente por la misma mente. Pretender la certeza es estar atrapado en un *circulus vitiosus*. Es evadir la pregunta filosófica más difícil y la más importante de la modernidad, a saber, la pregunta por el desarrollo y la dialéctica, o de la conceptualización del movimiento histórico dentro del cual todo pensar humano, práctico y teórico, tiene vigencia. El conocimiento humano es inconcebible sin sus orientaciones históricas.

Sin embargo, la idea guía de la investigación fenomenológica es la comprensión de la aparente necesidad de no tomar en cuenta todos los presupuestos científicos históricamente establecidos. Más bien, situándose en la tradición de la metafísica griega, que nació de una conciencia no-histórica sin dejar de ser sin embargo consciente del cambio, la idea que se halla en la base de la actitud fenomenológica es la de filosofar nuevamente, la de comenzar de nuevo en el asombro ([20], 155d). «La filosofía como ciencia estricta», dice Husserl, es esencialmente una ciencia del «verdadero comienzo», del «origen último» ([6], p. 146-7), un regreso a los «hechos mismos» ([5], p. 82). Estos hechos son coextensivos con las evidencias cognoscitivas de la subjetividad

trascendental como el origen de toda significación mundana y de la historia misma. Husserl cree que con sus reflexiones filosóficas ha ido en sus indagaciones más profundamente aún que Kant, pues los descubrimientos trascendentales de éste, de acuerdo con el fenomenólogo, están allí sólo «escondidos» y «no tienen una forma científica definitiva» ([1], p. 103).

Lo que es problemático con Kant, querría precisar Husserl, es que las múltiples categorías al interior de la apercepción trascendental del entendimiento están unificadas por las ideas trascendentes de la razón, la cual es postulada hipotéticamente como un originador externo. Como el apriori trascendental de Kant está paradójicamente condicionado, es engañoso y su verdadera naturaleza y esencia permanecen ocultas. Husserl busca superar este dilema separando lo trascendental del mundo empírico y simultáneamente transfiriendo o reduciendo la razón externa a una fuente interna de imaginación.

Sin embargo, el comienzo metodológico se encuentra dentro de la subjetividad espacio-temporal del científico mundano. Inicialmente, sólo esta subjetividad empírica es dada ([5], pp. 103-105). En el transcurso del desarrollo metodológico esta subjetividad se purificará por medio de lo que Husserl denomina la reducción trascendental a un «ego no mundano que reflexiona» ([11], p. 115), o a la subjetividad trascendental en cuanto «fundamento universal de la filosofía y de la ciencia» ([23], p. 74).

Pero la implicación de esta separación de la subjetividad trascendental con respecto al mundo objetivo con sus sujetos empíricos es que este último, que es «el mundo real, nunca reaparece. La posibilidad del conocimiento del mundo y de la causalidad del cambio histórico, la unidad de la teoría y la praxis, y finalmente la mediación dialéctica del sujeto y el objeto; estos problemas, que son los más importantes, se ponen entre paréntesis y nunca son reintroducidos» ([14], p. 5). La primera filosofía de Husserl, como egología trascendental, llega a su naufragio. Muestra la necesidad interna de su desarrollo a partir de un «apriorismo totalmente antihistórico» del mundo de la vida trascendental como el resultado del rechazo del mundo empírico (*Ibid.*). Se dice que Husserl «perdió el contacto con los hechos históricos concretos» (*Ibid.*, p. 55) y, por consiguiente, hace filosofía en un «vacío histórico» ([18], p. 40). No obstante, se afirma, una experiencia pretendidamente tan pura «no puede existir en la historia humana» ([17], p. 341).

Pero el pensador fenomenológico no se amilana por estos, a su juicio, ingenuos prejuicios filosóficos. En su intento por clarificar la diferencia entre la subjetividad trascendental y la subjetividad que ha llegado históricamente a la objetividad, Husserl pone el énfasis, de hecho, en la necesidad de contrastar dos actitudes, la empírica y la filosófica. La primera se refiere al investigador científico y al filósofo ingenuo, que viven atados al mundo y realizan sus actividades «naturalmente inmersos en el mundo» ([2], p. 35). La actividad de

la presencia de un ego semejante dentro del mundo natural circundante, a pesar de que produce conocimiento, no obstante «comienza con la experiencia y permanece 'dentro' de la experiencia» ([5], p. 51). El pensar atado al mundo puede así suministrar solamente una epistemología particular del mundo. No puede certificar racionalmente aquello que se halla en la base del conocimiento, a saber, su universalidad trascendental. Conduce a una comprensión teórica sin ser teoría o sin ser razón filosófica y comprensión.

La posibilidad del conocimiento natural presupone la aceptación de la realidad del mundo. Husserl escribe, por tanto, que «nuestro idealismo fenomenológico no niega la existencia positiva del mundo real y de la naturaleza... 'Que existe' ... está totalmente fuera de duda» (*Ibid.*, p. 21). Es un mundo predado al que el punto de vista natural toma como algo que va de suyo. El mundo con sus horizontes empíricos está «continuamente presente» en su ser aprehendido de un modo pasivo; este mundo abarca todo lo que es intramundano, toda donación material e inmaterial, esto es, el «mundo de los hechos y las cosas» y el «mundo de los valores, un mundo de bienes, un mundo práctico» (*Ibid.*, p. 101-6). El pensador natural encuentra a este mundo de antemano cuando y en tanto que viva. En cuanto experimenta el mundo como tal, tiene conciencia de él. Y toda conciencia del mundo es conciencia intencional. Pero, al mismo tiempo, todo conocimiento acerca del mundo es tan sólo un conocimiento sedimentado en tradiciones ([21]). Esto quiere decir que el conocimiento está históricamente condicionado y ligado a sus orientaciones precedentes. No se funda en una necesidad a posteriori, la cual en todo caso no contiene sentido. Es empírica y por consiguiente solamente contingente.

Husserl deriva el conocimiento epistemológico del carácter «ejemplar» de las ciencias empírico-históricas ([1], pp. 66, 353), cuyo significado óntico, concluye Husserl, «debe haber tenido un comienzo» (*Ibid.*, p. 356). Pero si bien se refiere a la antigüedad griega como al punto de ruptura entre el simple maravillamiento y la teoría, Husserl guarda silencio acerca de cómo se inició realmente ese comienzo. Así, a la pregunta de Ricoeur acerca de cómo puede la fenomenología trascendental sustentar una filosofía de la historia ([22], p. 145), Husserl respondería simplemente diciendo que «no debemos adentrarnos en estos detalles» ([1], p. 285). La razón para comprometerse tan poco se debe a que Husserl hace uso de la historia ejemplar sólo para investigar dentro de la fuente trascendental como en su esencia. «Lo que es esencial para la historia», escribe, no son las tradiciones sino el 'apriori de la historia'; y aun cuando este 'apriori está relacionado con el ser de la humanidad', es para Husserl algo fundamentalmente 'ideal' (*Ibid.*, pp. 377, 349). Así, el fenomenólogo se ocupa con la historia no con el objeto de estudiarla como historia sino para ver en los ejemplos de la tradición aquellos que le ayuden a arrojar luces acerca del propio comienzo esencial de la historia.

Para la posición natural no es posible comprender el mundo adecuadamente. El conocimiento aquí no está establecido en correspondencia con su fuente trascendental, la cual se encuentra todavía detrás de los horizontes fácticos del mundo. Esta actitud no puede evitar adoptar los presupuestos de la ciencia y la filosofía que se han originado históricamente y que están empíricamente condicionados. Husserl sostiene entonces que las implicaciones de asumir tácitamente estos presupuestos son tales que si su validez epistemológica permanece incuestionada, sólo pueden obstaculizar al científico y al filósofo ingenuo en sus respectivos intentos por descubrir el verdadero origen subjetivo, el único que inicia la historia, y en consecuencia, todas las teorías que objetivan un mundo que tan sólo es experimentado históricamente. Es por esta razón que Husserl exige la adopción de una segunda actitud.

El fenomenólogo que sigue las exigencias rigurosas de una filosofía 'primera' debe suspender el mundo, incluyéndose a sí mismo ([5], pp. 188-9). Debe abstenerse de hacer uso de los métodos empíricos, de los métodos salidos de los supuestos tácitos del punto de vista natural; esto es, debe desechar su creencia en la comprensión teórico-objetiva del mundo. Debe modificar el concepto tradicional de racionalidad y suspender en el proceso todo juicio acerca del mundo. El resultado de liberarse a sí mismo completamente, si bien tan sólo con propósitos metodológicos, de una realidad contingente, es que el investigador filosófico gana penetración en la idealidad necesaria del mundo. Así, el método fenomenológico transforma un mundo tal como es en el mundo tal como debería ser.

Al adoptar esta nueva actitud reduccionista, el filósofo se convierte en un «observador no-mundano, trascendental y desinteresado» ([2], p. 35). Este ponernos a nosotros mismos fuera de acción, este poner todo el mundo natural «fuera de acción», este «desconectar» o «ponerlo entre paréntesis», Husserl lo llama «epojé fenomenológica» ([5], pp. 189, 107-11). Se refiere al rechazo de la aceptación del conocimiento natural como verdaderamente objetivo. La objetividad empírica se reduce así a las estructuras eidéticas del subjetivismo trascendental, el único lugar en donde reside la objetividad apodíctica, y que es, por lo tanto, el único que es auto-evidente. En consecuencia, es incondicionado y no requiere de justificaciones adicionales.

Sin embargo, al adoptar este método, ¿no somos conducidos inmediatamente a la pregunta acerca del estatuto del lenguaje? Husserl lamenta que durante su desarrollo vital el hombre caiga continuamente víctima de la «seducción del lenguaje» ([1], p. 362), el cual empaña y distorsiona la evidencia que de otro modo es una visión clara de las esencias originarias. Pero, por ejemplo, ¿cómo debemos concebir una epojé sin lenguaje? ¿No debe el punto de vista filosófico expresarse también a través del medio del lenguaje de suerte que el acto trascendental pueda comunicarse intersubjetivamente? ¿Qué es el lenguaje

una vez que se dice que se ha liberado de historicidad? De hecho, ¿a qué se reduce si no al silencio? Un lenguaje que no habla tampoco comunica nada.

Esta «escisión del ego» ([2], p. 35), agrega Husserl, se debe a una reflexión que tiene lugar en la conciencia trascendental, la cual es a su vez «totalmente cerrada en sí misma» ([3], pp. 76-77). En la actitud fenomenológica el ego se separa idealmente, en cuanto ego que reflexiona trascendentalmente, del mundo, y convierte al ego ingenuo con sus actos, inmerso en el mundo, en su objeto fenomenológico de investigación. El mundo, tal y como lo percibimos, se reduce a fenómenos.

Inicialmente, el ego supuestamente trascendente, el ego que actúa naturalmente, se contrapone al ego trascendental, al ego que observa y que reflexiona. En otras palabras, el resultado de la epojé metodológica es que el ego reflexionante, trascendental, no efectúa o lleva a cabo nada en el sentido habitual de la investigación y de la teorización empírica. Igualmente, puesto que afirma haberse removido a sí mismo del mundo natural que continúa habitando, el ego tampoco puede afectar nada de este mundo. De hecho, ni siquiera está interesado en tomar parte o en contribuir al enriquecimiento espiritual del hombre natural. El filósofo trascendental tampoco percibe o recuerda como lo hace el pensador ingenuo atado al mundo. Quiere intuir el mundo empáticamente, verlo y captarlo idealmente, sólo quiere ser consciente de él. Pero una vez que el piso ahistórico de la conciencia subjetiva se ha desenmarañado, el *telos* así descubierto, e incluso redescubierto en el siglo veinte, guiará subsiguientemente al filósofo hacia la autoconciencia histórica.

Husserl no busca instruir, sino conducir, guiar ([1], p. 18). En cuanto guía educativo (*e-ducere*) continúa también el ideal griego. Los griegos de la antigüedad querían saber con el fin de alcanzar una orientación en su mundo, a fin de vivir correctamente, esto es, de acuerdo con el orden cósmico. La búsqueda del sentido de una tal armonía que sirviera como guía de la acción humana, fue el motivo primero para sus indagaciones especulativas. Es esta misma motivación la que se encuentra en las raíces de la investigación de Husserl, no acerca de la armonía de los cielos, sino acerca del orden trascendental que es la propia naturaleza interna del hombre. Así, la guía de la humanidad es la humanidad misma, incondicionada y libre. En muchos de los filósofos de la modernidad el hombre gira alrededor de sí mismo.

Pero mientras que los antiguos usaron la teoría con propósitos prácticos, la comprensión que tiene Husserl de esta relación es muy problemática. El fenomenólogo se retira del mundo contingente y empírico debido a que, como lo observa correctamente el Husserl moderno, «las ciencias orientadas puramente hacia los hechos sólo hacen personas orientadas puramente hacia los hechos» (*Ibid.*, p. 6). Así, se ha convertido al mismo tiempo en «casi ciego acerca de los

problemas socio-políticos» ([14], p. 53) que el hombre encuentra en el mundo natural en el que vive y con el que debe enfrentarse tomando decisiones existenciales. Aún cuando la sobrevivencia espiritual de la humanidad se encuentra en la base de la investigación fenomenológica como un interés declarado, es difícil ver cómo este interés puede relacionarse operativamente con el mundo real una vez que éste se ha convertido, para todos los fines filosóficos e investigativos, en un desinterés públicamente expresado. En términos muy generales, pues, estamos inclinados a decir que Husserl trata solamente con la «fenomenología pura, antes que con sus aplicaciones en las ciencias sociales o humanas» ([16], p. 118). Dicho en otras palabras: el colocarnos a nosotros mismos fuera del juego no puede verse como una guía prescriptiva que nos ayude a adecuarnos a la condición humana. La subjetividad, en su reducción fenomenológica, trascendental, no conoce ningún devenir histórico. En cuanto pura *stasis* es para el mundo objetivo nada más que su fuente a priori.

No obstante, si bien Husserl no está interesado en describir la historia del mundo, y mucho menos en desentrañar la lógica de la dialéctica immanente de su devenir, ni sus reflexiones se usan tampoco para explicar las etapas de transición del conocimiento y su transformación histórica, su visión fenomenológica de la pregunta última por la verdad permite todavía un enriquecimiento o una realización cognoscitiva determinada trascendentalmente. Al distanciarse por medio de la epojé del mundo puesto entre paréntesis, y al situarse ahora trascendentalmente por encima del horizonte de las ciencias particulares, el ego reducido dirige su conciencia en cuanto «residuo fenomenológico» ([5], p. 113) hacia el mundo natural por medio del cual la conciencia se torna en «conciencia de algo» (*Ibid.*, p. 115).

Esta conciencia, como hemos dicho, intuye o ve el mundo, un acto que Husserl denomina «intencionalidad» (*Ibid.*, p. 119). Lo que sucede en el acto de la intencionalidad es que las entidades del mundo separado «allí afuera» aparecen como meros fenómenos en un *continuum*, o mejor, en un 'flujo', en su horizonte siempre presente e infinito, como «correlatos de la conciencia» (*Ibid.*, pp. 140, 149, 112).

Pero los correlatos no son sólo aprehendidos e identificados en su particularidad: por extensión (fenómeno-)lógica, es «todo el mundo espacio temporal» el que es suspendido y reducido a un «mero ser intencional», un «ser 'para' una conciencia» (*Ibid.*, p. 153). Así, en su intento por transformar una pluralidad de filosofías naturales en una filosofía trascendental ([1], p. 17), la conciencia sintetiza reflexivamente el mundo, lo descubre y lo constituye ([5], pp. 154-155). Y en este suelo trascendental se halla empotrado el verdadero 'sentido' del mundo (*Ibid.*, pp. 257ss.). El significado real del mundo natural y de su desarrollo espiritual reside entonces en su origen teleológico último, el cual, de acuerdo con el método fenomenológico, debe precederlo necesariamente.

Al mundo de la experiencia natural se le niega así cualquier significado válido por sí mismo. Se le investiga solamente para mostrar apodícticamente que su validez objetiva realmente se halla en otra parte, a saber, en la estructura de la conciencia subjetiva trascendental no mundana que posee la facultad de la pura visión. El mundo histórico es reducido a un objeto 'intencionado', y la conciencia lo tiene simplemente «como algo mentado» (*Ibid.*, pp. 257-258). El resultado de esta reducción trascendental es que el mundo, purificado de su contingencia, es, en su naturaleza necesaria y por tanto esencial, 'pura inmanencia' (*Ibid.*, p. 259). Sólo en aquello que es inmanente y no condicionado es posible el autoconocimiento universal y su libertad.

El ver inmediato de la totalidad, libre de todo sesgo postulado, es lo que Husserl quiere decir con el retorno a los «hechos mismos» (*Ibid.*, p. 84) originarios, a los cuales ya nos hemos referido anteriormente. En la conciencia, estos hechos se constituyen como universales trascendentales, los cuales se particularizan a sí mismos en manifestaciones históricas, esto es, en las múltiples tradiciones culturales. En cuanto «fuente de autoridad (*Rechtsquelle*) para el conocimiento», son las «intuiciones donadoras primordiales» de la conciencia, y en cuanto tales, son el «principio de todos los principios» (*Ibid.*, p. 92).

Al reflexionar acerca de los universales Husserl sigue nuevamente el modelo del ideal clásico griego de una filosofía de un verdadero comienzo ([3]). Pero esta vez un comienzo no en el sentido del asombro, sino en términos de una comprensión racional. El modo filosófico antiguo de la existencia es lo que busca reproducir el moderno fenomenólogo. En tiempos de crisis cultural el ego considera con mucho cuidado su sentido, el cual quiere encontrar en una razón absolutamente dada. Escribe Aristóteles: 'las ciencias más exactas son aquellas que más tratan con primeros principios' ([9], 982a25), o: «...no creemos conocer una cosa hasta que estamos familiarizados con su condición primaria de primeros principios...» ([10], 184a12-13). Un regreso a las condiciones primarias es posible tan sólo en una reflexión filosófica rigurosa. Y es en una tal condición que la pluralidad histórica encuentra su unidad sintética originaria.

Aún más, el acto de intuición o epojé trascendental es un «acto espontáneo» ([5], p. 91) y radical. Se produce «en un soplo» y «de una vez por todas», esto es, «en ningún caso es un acto temporal» ([1], p. 150). Es por esto por lo que Husserl afirma haber descubierto metodológicamente la constitución de un «comienzo absoluto» ontológico que producirá «un conocimiento apodícticamente auto-evidente» ([5], pp. 382-387). Este comienzo ha de ser la guía para la evolución espiritual de la humanidad que ha seguido durante un largo tiempo su camino predado, teleológico, si bien oculto históricamente.

II

Sin embargo, el radicalismo filosófico de Husserl, aún cuando pretende poseer el método para regresar a las cosas mismas, no está exento de implicaciones propias. Husserl describe a la conciencia, por ejemplo, como «el verdadero reino de un flujo heraclíteo» ([2], p. 49). Pero hay que preguntarse si esta no es la imagen menos apropiada para un método científico que busca establecer lo «absolutamente dado, la claridad absoluta de lo dado» ([7], p. 7). ¿Cómo, por ejemplo, debemos entender racionalmente la síntesis intuitiva de un flujo que transcurre constantemente?

De acuerdo con el Heráclito presocrático, una persona no puede entrar dos veces en el mismo río debido a que, dado el supuesto de la continuidad del cambio, siempre habrá un flujo de aguas diferentes ([15], pp. 196-7). Pero la presuposición que subyace a este argumento es que la persona que entra en el río una segunda vez es la misma persona que antes. Sin embargo, bajo la mirada retrospectiva de la tradición moderna, de la dialéctica filosófica y científica, no es solamente el objeto -el río- el que no permanece el mismo, sino que el sujeto o la persona sufre asimismo un cambio. En consecuencia, el observador, que llega a serlo a través de su «devenir» histórico, ya no puede ser visto como si estuviera en posición de establecer reflexivamente el «ser» dado de la cosa.

Por consiguiente, aparte de cuestiones por analogía, no parece tampoco que el enfoque de Husserl se encuentre en una relación significativa o clarificante con la ciencia moderna, cuyos supuestos se basan en la autocomprensión dialéctica del hombre. La dialéctica describe las estructuras concretas de los movimientos del desarrollo o de la historia en cuyo interior se disuelven las posiciones extremas; no solamente los del objetivismo empírico, sino también los puntos de vista subjetivistas como la fenomenología trascendental de Husserl.

Husserl comparte con la más antigua tradición filosófica la visión de que, aun cuando el sujeto debe enunciar proposiciones teóricas acerca del mundo y de sus objetos fácticos, él mismo no forma parte de este mundo. Pero esta convicción lo separa tajantemente del modo como funciona la ciencia moderna. Esta ciencia ya no puede ser entendida en otros términos más que mediante su práctica, esto es, a través de las relaciones mediadas históricamente entre el sujeto y el objeto. La implicación de esto debe ser que la ciencia es más bien indiferente al problema de la determinación de su propia esencia ([13], p. 168).

El fenomenólogo reconoce que las ciencias empíricas y objetivas no pueden suministrar más lo que habitualmente se esperaba de ellas. Sin embargo, al mismo tiempo se sostiene firme en la creencia de que la ciencia trascendental y subjetiva de la fenomenología establece una conexión

teleológica con el mundo. La justificación de esto es el cambio de la actitud pasiva hacia la esencia objetiva por las actividades de la existencia subjetiva, actividades cuyo propósito es el de realizar la esencia ahistórica de la existencia histórica. Husserl está convencido de que «la fe en la posibilidad de la filosofía en cuanto tarea, esto es, en la posibilidad del conocimiento universal, es algo que «no podemos» dejar escapar. ‘Sabemos’ que hemos sido llamados a estar tarea en cuanto filósofos serios», en cuanto «funcionarios de la humanidad» ([1], p. 17).

Existe igualmente el problema de la relación entre el ego y la comunidad. ¿Puede haber una conciencia en aislamiento monádico, y no es la comunidad de egos un prerequisite para cualquier autorealización significativa? ([18], p. 54) Si bien Husserl habla de un «‘sistema’ de verdad» ([3], p. 205), el sistema se refiere tan sólo a una conciencia-sujeto singular y estática y no a la conciencia mediada históricamente de una sociedad. Aunque Husserl universaliza el ego del hombre individual en el ego de la «comunidad de hombres» ([1], p. 163), su dispositivo metodológico rige toda mediación recíprocamente formativa de «auto-conciencias» al interior de la sociedad ([14], p. 60).

De ahí que Husserl, a diferencia de Hegel, por ejemplo, no sea un «constructor de sistemas» ([6], p. 72, n. 8). Para Husserl el sistema es un apriori absoluto y una conciencia histórica predada, mientras que en la filosofía hegeliana, y eso es lo que lamenta el fenomenólogo, la conciencia se ha desarrollado y formado a sí misma dentro de la historia de su devenir tan sólo «de un modo relativista» (*Ibid.*).

Pero lo que para Husserl es relativo, es absoluto para Hegel. Para aquél, la historia es contingente y sus tradiciones han olvidado la razón necesaria que subyace a la historia; para éste, la historia es necesaria, y la razón es la actividad espiritual productiva dentro de la historia. En otras palabras, mientras que Husserl separa la razón de la historia a través del método de la reducción trascendental, Hegel ve a la razón y a la historia como una unidad dialécticamente necesaria. Y cuando Husserl habla de la libre intersubjetividad como si fuera un algo dado, Hegel desarrolla la idea de la libertad históricamente. Para él, la razón autoconsciente y la libertad no se refieren a un ego trascendental solitario ni a una intersubjetividad apriori, sino al desenvolvimiento histórico de la libertad de toda una comunidad. La autoconciencia de la razón se hace real, esto es, deviene tal solamente «a través de su propia actividad» ([12], p. 211). «De hecho, es en la vida de un pueblo o de una nación que la Noción de Razón autoconsciente... tiene una libertad completa» (*Ibid.*, p. 212). Por tanto, sólo «en una nación libre la Razón se hace real verdaderamente» (*Ibid.*, p. 214).

Es debido al argumento básico de Husserl por una historicidad que su concepto de una intersubjetividad comunal pero trascendental es considerado más bien débil y tímido ([8], p. 186). Quizás pueda hacerse un alegato en favor de la intersubjetividad sólo si es posible dar una respuesta a la pregunta acerca de cómo el ego solipsista se relaciona con otro ego en el mundo histórico real. Pero Husserl no nos da una tal respuesta.

Simplemente sostiene que la «armonía intersubjetiva» está establecida mediante un funcionamiento constante de «corrección recíproca» de experiencias fenomenológicas individuales ([1], p. 163). Pero la dirección hacia una unidad sintetizada semejante sólo puede seguirse si, a su vez, existe una «constitución» trascendental intersubjetiva (*Ibid.*, p. 168). Ciertamente, esto es lo que Husserl supone; y por lo tanto cree que todos nuestros desacuerdos comunitarios pueden corregirse históricamente una vez que los funcionarios filosóficos de la humanidad han reflexionado nuevamente acerca de la constitución única y omnicompreensiva del mundo y de nuestras vidas dentro de él. Pero si la constitución teórica está situada finalmente en un mundo idealmente separado, ¿cómo podemos dar cuenta de la transición necesaria, teleológica y práctica hacia las actividades armonizantes en este mundo de la vida? Puesto que la fenomenología no suministra ninguna respuesta a esta pregunta crucial, parece que el idealismo no puede ser superado sobre la base de su propio asunto, sobre la base del *cogito*. El problema del puente entre el ego y la comunidad es, de acuerdo con Kolakowski, «insoluble» ([32], p. 80).

Asimismo, Husserl entiende sus reflexiones como una «entrada» a la fenomenología ([1], p. 103). Husserl tematiza la estructura unitaria y la forma trascendental en lugar del contenido empírico del conocimiento, al que deja de lado. Y en vez de construir otra teoría más en el modo de la tradición, centra la atención en la naturaleza trascendental de la experiencia que subyace a toda actividad teórica en el mundo real. La entrada al idealismo se lleva a cabo a través de la salida del realismo.

En consecuencia, la fenomenología en cuanto ciencia no produce ningún conocimiento fáctico real. Esto quiere decir que los «hechos mismos», cuyo descubrimiento es tarea del filósofo, son vacíos y solamente ideales. No tienen ningún contenido histórico. El método de Husserl es el de traer a la luz las «estructuras esenciales» del ser humano que nos hacen posible comprender, más que simplemente registrar, hechos, pero no nos da «ninguna información» acerca de lo que son aquellos hechos en ningún caso particular ([16], p. 216, *nota 14*). Comprender no debe confundirse aquí con la epistemología; debe asociárselo más bien con el poder creativo e intuitivo de la imaginación, cuyo propio contenido fáctico es el mundo ficticio de la subjetividad trascendental.

Pero si bien la fenomenología afirma descansar sobre un nuevo comienzo no epistemológico, su método de comprensión permanece ini-

cialmente ligado con un conocimiento de las cosas en el mundo natural. La observación de las experiencias correlativas tiene lugar dentro de la conciencia. Pero este «dentro» no debe ser visto como un mundo interno que, como parte del mundo total, está separado del mundo externo. En ese caso deberíamos investigar la relación epifenoménica entre ambos. En relación con su contenido cognoscitivo el «dentro» es el mundo en el que el ego natural está inmerso. Es sólo que en la epojé trascendental este mundo se ha convertido en el campo infinito de investigación para el filósofo que dirige ahora reflexivamente su atención hacia los actos intencionales de la vida fáctica a fin de descubrir sus esencias estructurales primarias, su naturaleza eidética o -para Husserl- el «ser absoluto» incondicionado ([5], p. 155).

Debido a que el sujeto y el objeto de la reflexión son en realidad inseparables, el filósofo fenomenológico sólo puede recurrir a un dispositivo metodológico artificial, la epojé. Desde esta actitud o punto de vista, sin embargo, debe regresar necesariamente a la posición natural que sostenía previamente puesto que siempre se encuentra en el mundo. «El mundo fáctico está siempre ahí» (*Ibid.*, p. 106).

Ambas actitudes permanecen relacionadas entre sí en el sentido de un condicionamiento mutuo. En su pensamiento, el filósofo descubre y revela reflexivamente los actos que son desconocidos para el «hombre de la calle» (*Ibid.*, pp. 125-7). La reflexión filosófica constituye o fundamenta estos actos que se desarrollan históricamente. Pero esta fundamentación, con todo y ser el descubrimiento del piso trascendental de las experiencias naturales, depende, no obstante, de lo fáctico, esto es, de las realizaciones culturales de la conciencia ingenua. Por lo tanto, el método inicial de la reducción fenomenológica permanece, por razones dialécticas, referido al mundo natural. Investigar retrospectivamente el verdadero sentido subjetivo del mundo no es negar su existencia objetiva. Husserl cree, sin embargo, que metodológicamente tiene sentido que no se acepte lo dado positivo de la vida natural, y que con la epojé se puede hacer un juicio radical y riguroso hasta el punto de que el mundo en el que vivimos es suspendido. Un fenomenólogo no niega el mundo, simplemente no se interesa por él. Pero, ¿no vemos hoy en día una ciencia y una filosofía carentes de presupuestos como una mera ilusión? Parece que un comienzo dentro de un *cotinum* histórico no puede ya ser visto como una *tabula rasa* ([24], p. 53).

Pero Husserl piensa otra cosa. Si hubiera aceptación absoluta, entonces una reflexión dialéctica, incluso en cuanto actitud arbitraria, no sería posible. De otro lado, la suspensión no implica la negación pues en tal caso significaría para la reflexión el retiro literal del objeto al que la intencionalidad busca darle un sentido constitutivo. Así, a pesar de que Husserl reconoce la relación necesaria entre el mundo subjetivo y el objetivo, en cuanto partidario del

trascendentalismo no se interesa por la elucidación de la mutualidad inherente o por el condicionamiento recíproco entre ambos extremos. Husserl quiere tenerlo de ambas maneras. Fluctúa entre la escogencia contingente de la epojé y la relación necesaria con el mundo. Mientras que el hecho de que van conjuntamente es algo que va de suyo, su separación arbitraria permanece oscura.

La relación entre la contingencia y la necesidad, pues, no es dialécticamente llevada hasta el final. Lo que tiene lugar es, en cambio, una retirada, metodológicamente sancionada, del mundo natural hacia un solipsismo autorreferencial. Se hace así perfectamente aparente la tendencia a que los actos trascendentales de la conciencia predominen sobre los actos científicos del investigador ingenuo. El fenomenólogo suspende el juicio sobre el uno, y se concentra en la esencia del otro. Para Husserl «la conciencia... debe ser considerada como un 'sistema de ser contenido en sí mismo', como un sistema de 'ser absoluto', en el cual nada puede entrar y del cual nada puede escapar» ([5], p. 153). En otras palabras, «la conciencia pura tiene prioridad absoluta» ([4], p. 75) sobre la conciencia empírica impura.

El resultado es que, desde el punto de vista de la exigencia filosófica de comprensibilidad, el supuesto logro metodológico es unilateral y contradictorio. Lo que la investigación fenomenológica hace es socavar sus soportes dialécticos necesarios al determinarlos arbitrariamente por medio del acto de la reducción trascendental ([21], p. 167). El apriori imaginario es la solución de Husserl a la crisis de las ciencias en cuanto donadores aparentes de significado de la humanidad. Pero en el proceso de aplicación de una crítica dialéctica a la única ciencia trascendental, el filósofo, quien, tal como el hombre de la calle, vive siempre en el mundo, no puede evitar detectar una crisis continua de este verdadero supuesto apriori ([25]). Si para Husserl la búsqueda del origen último del mundo y la configuración teleológica subsecuente de la existencia humana son «tareas infinitas» ([1], pp. 274, 275, 279), entonces también deberán ser igualmente infinitas las dudas acerca de la aseveración de la existencia trascendental de semejante comienzo rastreable y de semejante fin proyectado. En otras palabras, el ser de la subjetividad trascendental permanece opaco e indeterminado ([26], p. 165). Una historia de la que se dice que crece a partir de su suelo ficticio trascendental se funda en tan sólo una razón ilusoria.

Dentro del infinito es imposible determinar las etapas del progreso en la transformación de la filosofía en la fenomenología que habrá de «guiar» a la humanidad ([1a], p. 503). Si la historia del mundo es solamente una historia en el sentido de una «idea infinita», entonces, como el propio Husserl se interroga, ¿cuál debería ser el sentido del «futuro», si no una «paradoja»? (*Ibid.*, p. 501). Si a toda instauración primigenia (*Urstiftung*) le pertenece esencialmente una instauración final (*Endstiftung*) asignada en cuanto tarea para el proceso histórico» ([1], p. 72), entonces ni la noción de infinito ni el apriori

imaginario pueden sacar a la reflexión de esta paradoja. «El sueño ha terminado» (*Ibid.*, p. 389) para que la filosofía tradicional se establezca a sí misma como ciencia apodícticamente rigurosa, pero sólo para la fenomenología trascendental.

A pesar del realismo filosófico de Hegel, y aun cuando la modernidad científica ha demostrado que la exigencia de que una subjetividad cualquiera reconozca la esencia del ser es insostenible, Husserl se asigna la tarea infinita de redescubrir justamente eso: la esencia del ser. Pero basta sólo echar una mirada al concepto hegeliano de esencia, por ejemplo, para ver el empuje filosófico de su dialéctica histórica y, por tanto, real. La ciencia misma en múltiples demostraciones ya ha dado amplia prueba de esto.

Para Hegel «la esencia es pasado» ([27], p. 389), esto es, pasado histórico, y el ser es el presente universal que se despliega en su historia. «Sólo el presente 'es', escribe Hegel, 'y el antes y el después no son. Pero el presente concreto es el resultado del pasado y está preñado de futuro» ([28], para. 259). Pero si el ser es el presente y la esencia es historia, entonces «la verdad del 'ser es esencia'» ([27], p. 389), esto es, la verdad del ser es que no es un dado sino que es su historia. «La esencia... es el movimiento del devenir y la transición» (*Ibid.*, p. 399), y por consiguiente, es, hablando en términos dialécticos, «la absoluta negatividad del ser» (*Ibid.*, p. 395).

A diferencia de Husserl, Hegel ve la tarea de la filosofía no en encontrar un punto de partida supratemporal, trascendental y a priori cuyo *telos* lo guiaría en su futuro. Puesto que para él el presente es siempre una realización histórica ([13], p. 112), la tarea de la filosofía es más bien la de reflexionar acerca de su presente y su historia. La idea hegeliana de teleología no se refiere a un desarrollo cuasi-legal futuro del contenido de la historia humana. Esta sería una visión filosófica presuntuosa que él no puede suscribir (*Ibid.*, pp. 107-8). Pero si bien la historia concreta no puede ser anticipada, la dialéctica de Hegel implica sin embargo un futuro, pero tan sólo como forma lógica. El conocimiento filosófico se cumple solamente en un presente, pero todo desarrollo histórico ulterior terminará siempre en nuevos momentos presentes cuyo pasado debe ser comprendido por la filosofía.

Además de la duda filosófica acerca de la credibilidad del subjetivismo trascendental, a priori, parece que el retiro a una posición puramente legislativa no deja de tener consecuencias prácticas también para el hombre común. Una implicación ulterior del intento sisífico de Husserl por superar su miedo a la contingencia histórica es que puede ser acondicionado de tal manera que conduzca al establecimiento de un modelo de orden y de razón teleológicos, esto es, de leyes regulativas. Esto se ve como un modo portentoso de trasponer el método de una ciencia particular a la totalidad de la investigación científica

universal ([8], pp. 90-1). El filósofo fenomenólogo imagina que él dicta la ley al mundo; y el hombre de la calle debe obedecer a esta ley (*Ibid.*, p. 92).

Pero una lectura más fina de Husserl sugiere que éste emplea la razón en el sentido más fuerte posible, esto es, constitutiva y no regulativamente. Al tratar de resolver el dilema anterior del trascendentalismo, Husserl afirma haber ido más allá de Kant, haber iluminado la oscuridad del encubrimiento y haber abierto la última verdad de la razón. Pero mientras Kant intentó una «crítica de la razón pura» ([29]) realista, Husserl examina esta crítica de una forma idealista. De ahí que se tenga la tentación de afirmar que Husserl adopta una vez más una posición esencialista pre-kantiana, si no pre-iluminista, aunque en su sentido más humanista que divino. Es cierto que la razón de Kant reside en un objeto distante y que, por tanto, es trascendente, en tanto que la razón de Husserl es subjetivo-inmanente y en consecuencia, trascendental. Pero una interpretación de ambas teorías debe conducir a diferentes conclusiones acerca de los méritos aplicativos de sus respectivas maneras de comprender la razón.

Kant reconoció que con respecto a una razón absoluta no es posible tener un conocimiento sino sólo una creencia racional. Que el entendimiento acepta como un hecho la razón no es decir que la razón existe, aun cuando en su estatuto hipotético está relacionada con el entendimiento. Y es debido a que no se puede dar una clara determinación a la razón trascendente que debemos aplicarla solamente «como si» existiera (*Ibid.*, B 698-9). Para Kant la razón es un «problema», no un «axioma» (*Ibid.*, B 536), no un «dado» (*Ibid.*, B 675); y puesto que tan sólo es una regla «regulativa» (*Ibid.*, B 537), sus ideas trascendentes «no permiten nunca un uso constitutivo» (*Ibid.*, B 672).

La implicación de una crítica de la razón pura es por lo tanto el que su antinomia nos proporciona una opción. Si se rechaza la crítica, se es propenso a usar la idea de la razón pura constitutivamente. Pero si se la acepta, la razón puede emplearse regulativamente. Aquéllo conduce al dogmatismo, y ésto se disuelve en una actitud más liberal, si bien también filosóficamente suspendida. Pero mientras que un liberal -quizás más aceptable- concede por lo menos que sólo puede aproximarse a las esperanzas de la razón, el dogmático pretende peligrosamente ya haberlas llenado.

Aun cuando Husserl puede ser difícilmente asociado con un dogmatismo político, sus presupuestos filosóficos, sin embargo, tienen un aura dogmática a su alrededor. Y lo que subyace a una posición política puede también ser absorbida por ella. Lo que diferencia a Husserl de Kant es que mientras que este último exterioriza a la razón, aquél la interioriza. Ya sea el primer o el último Husserl el que reflexiona acerca de la aprehensión fenomenológica del mundo de las cosas y del mundo de la vida del hombre, siempre está buscando indagar la «constitución fenomenológica» ([5], p. 411) o la «constitución intersubjetiva» ([1], p. 168).

Para Kant la razón es un objeto puesto antinómico. Para Husserl es el sujeto apodíctico el que es puesto en el suelo trascendental. Y es debido a que la razón es subjetividad trascendental que puede proveer al hombre de una verdadera orientación para su autorealización. Husserl escribe acerca del malestar cultural y la solución que sugiere para él:

Al reflexionar en esta situación de angustia, volvemos nuestra mirada hacia la historia de nuestra humanidad presente. Es sólo merced a la elucidación de la unidad de su sentido que podemos alcanzar la comprensión de nosotros mismos, y, por tanto, obtener un respaldo interior. Esta unidad de sentido es innata en esta historia desde sus orígenes, es la tarea, establecida sobre nuevas bases, que mueve como un instinto a todos los esfuerzos filosóficos [modernos]. (*Ibid.*, p. 14)

Y agrega que si la filosofía prosigue este arduo camino hacia la realización, la «razón, 'innata' en la humanidad», será revelada (*Ibid.*, p. 16). Quizás Husserl cree que sustituyendo la razón divina, o cualquier otra entidad racional, por la razón humana la fenomenología trascendental se revela como el principio constitutivo último.

La necesidad de superar la contingencia obliga al fenomenólogo a insistir en una última justificación única para el mundo y su vida. El «única» no permite una alternativa ni puede desplegarse a sí mismo en una historia. Husserl tiene un sentimiento profundo acerca de la «crisis de las ciencias europeas» y la crisis en la cultura de la modernidad en la que ve amenazada la «*Existenz total*» del hombre (*Ibid.*, p. 12). Su movimiento aparente desde el esencialismo fenomenológico al existencialismo fenomenológico es un vívido testimonio de ello ([30], p. 23).

Pero en el proceso de reflexión acerca de su origen y significado Husserl se retira de él. La aplicación rigurosa de la epojé trascendental así lo requiere. El fenomenólogo aparentemente anda perfectamente limpio de existencia. Se interesa por la humanidad y sin embargo la deja sola y abandonada. Pero quizás también está demasiado preocupado por ella y trata por consiguiente -esta es una tendencia cuando hay temor y esperanza existenciales- de establecer un fundamento metafísico absolutamente seguro «que unificará la cadena de las generaciones futuras» ([1], p. 71) y de proyectar luego este miedo y su solución al mundo. Para Husserl indagar el *telos* innato europeo es guiar a la humanidad en general.

Las reflexiones filosóficas de Husserl acerca del *telos* de la humanidad están influenciadas por su percepción de una crisis de la ciencia, de la filosofía y, por encima de todo, de la historia política europeas. Pero no hay razón para creer que su argumento idealista a partir de la necesidad contiene algo más que un imperativo hipotético implícito. Tampoco es claro por qué en un mundo

culturalmente pluralista el método fenomenológico de Husserl debería ser una guía auto-evidente para la «europeización de todas las demás civilizaciones» (*Ibid.*, p. 16).

Aquí se encuentra el problema general del dogmatismo fenomenológico. Husserl no toma en serio el mundo fáctico, variante e histórico del ser humano. Si lo hiciera, su metodología filosófica tendría que operar en el interior de esta vida, y tendría que someterse a los valores culturales multifacéticos que se exhiben en la vida internacional de los pueblos. Pero entonces carecería de sentido para él debido a que su propósito inicial y único es precisamente el de encontrar una salida a esta humanidad frágil y fragmentada.

Debido a esto, Husserl deja de lado toda contingencia. Pero se dice que dejar por fuera de consideración la contingencia histórica es tener una modestia tan falsa como su complemento, esto es, la *hybris* de lo estático absoluto ([8], p. 93). Y en consecuencia, la conclusión, incluso para el filósofo fenomenólogo, debería ser que no se puede escapar al dilema. Como piensa Kolakowski, tenemos «o bien un empirismo consistente con sus resultados relativistas, escépticos, 'o' un dogmatismo trascendental que no se puede justificar realmente a sí mismo y permanece al final como una decisión arbitraria» ([25], p. 85).

Así, el todo complejo de una filosofía europea particular, la cual ha buscado a través de sus tradiciones un *ontos* trascendental válido universalmente, se ha abierto una vez más tan sólo para exponerse nuevamente al dilema eterno de la condición humana. Y así, la conciencia originaria, trascendental, o el «principio de todos los principios» ([5], p. 92), al cual Husserl llama la «maravilla de todas las maravillas» ([4], p. 75), sigue siendo al final lo que siempre había sido y lo que siempre será, a saber, el «enigma de todos los enigmas» ([1], p. 13).

De esto es de lo que el propio Husserl se da cuenta sin ser sin embargo capaz de adaptar su pensamiento a ello. La búsqueda de una certeza epistemológica no puede culminarse con necesidad mediante una filosofía trascendental cuya racionalidad se supone que es una subjetividad dada a priori. En lugar de ello, el fenomenólogo habla de un mundo ahistórico de imaginación y poesía en el que la fuente trascendental de la humanidad se sintetiza creativamente.

En el intento por «obtener un a priori universal y por tanto también fijo del mundo histórico», Husserl escribe, tenemos

la capacidad de una completa libertad para transformar, en el pensamiento y en la fantasía, nuestra existencia histórica humana y lo que se expone con ella como su mundo de la vida. Y precisamente en esta actividad de libre variación, y recorriendo todas las posibilidades concebibles del

mundo de la vida, surge, con autoevidencia apodíctica, un conjunto esencialmente general de elementos que atraviesan todas las variantes; y podemos estar convencidos de esto con una verdadera certeza apodíctica. Con ello hemos removido todo lazo con el mundo histórico factualmente válido y hemos observado a este mundo mismo [simplemente] como un mundo de posibilidades conceptuales. (*Ibid.*, pp. 374-5)

Lo que Husserl tiene en mente es la «construcción de la ‘novela’ de la historia» ([1a], p. 556), o la «invención poética de la historia de la filosofía» ([1], p. 395). Solamente entonces, cree, podemos clarificar no sólo nuestra comprensión de la crisis, sino, más fundamentalmente, la oscurecida conciencia de nuestro *telos*. Y «esta clarificación nunca se necesitó tan urgentemente como en nuestro tiempo» (*Ibid.*, p. 394).

El significado de la historia se crea a través de la libre variación de la invención poética. La actividad poética es actividad dirigida hacia la libertad en la circunferencia de la realidad. La ciencia y la política manipulan la realidad histórica y con ello también la posibilidad de la libertad humana. Al hacer la experiencia de su vida dentro de la condición histórica, el hombre se ve confrontado con la pérdida gradual de sí mismo. A diferencia de la ciencia y de la política, sin embargo, que se apropian del hombre, el hombre se apropia a sí mismo en el *medium* de la imaginación poética. Mientras que aquéllas son preparaciones para la alienación, ésta no sirve como herramienta para algo distinto. Sólo se crea a sí misma como la expresión de la libertad.

La libertad poética es el momento en el que el tiempo se detiene, en el que la historia es reflexionada y en el que se produce el verdadero ego existencial en una calma originaria. En la creación poética de su significado histórico el individuo humano se convierte en una abreviatura monádica de la humanidad. Se vuelve hacia sí mismo, en un aislamiento y una soledad ahistóricos, y realiza de esta suerte la armonía preestablecida de la comunicación con los demás. En esto, la poesía puede decirse que es ejemplificante y universal. Trasciende las experiencias particulares y mundanas del hombre. Supera la contingencia histórica y crea su sentido. El sentido es identidad con la humanidad, lo único que puede ser guía para el futuro.

A diferencia de la ciencia y la política de hoy, las cuales reducen al hombre a hacer la experiencia de mismidades e indiferencias funcionales, la poesía nunca es neutra. La neutralidad y la indiferencia no tienen ningún significado en la humanidad. La poesía es valor orientado hacia la libertad cuya aproximación se corrige progresivamente al interior de una realidad histórica crecientemente autosublimadora. En la invención poética se preserva así un residuo de humanidad cuyo *telos* es desgarrado con demasiada facilidad por las discontinuidades de la historia. El tiempo rompe toda identidad. La humanidad está implantada en el hombre. No es derivada sino inmanente. En la experiencia de la poesía el hombre responde a su humanidad, lo único de lo que él es responsable.

Husserl puede sentir que el «Yo» poético y su humanidad fenomenológica todavía pueden ser universalizados en una humanidad histórica determinada teleológicamente. Pero al igual que el lenguaje filosófico de la modernidad trata de sobrevivir al voto ontológico de no-confianza, asimismo la invención existencialmente poética de la historia lucha con su crisis de autenticidad. ¿Qué son capaces de expresar todavía el pensamiento trascendental y la poesía con apodicticidad autoevidente? En el intento infinito por mostrar credibilidad están entristecidas en silencio debido a que, como diría Wittgenstein, «de lo que no podemos hablar, es mejor guardar silencio» ([31], sec. 7). El silencio está en correspondencia formal con la infinitud.

Una vez más, pues, debemos preguntarle a Husserl ¿cómo un lenguaje que es siempre imperfecto, debido a que siempre está condicionado históricamente, puede poner fuera de acción un mundo que se declara contingente y por tanto imperfecto? Para invocar a Wittgenstein nuevamente, ¿debemos ver el lenguaje como un «lastre» (*Ibid.*, 6.54) que debemos arrojar lejos luego de que hayamos ascendido hasta él, como quien dice después de que hayamos realizado la epojé? Pero ¿a dónde hemos ascendido?

No podemos sino comenzar con el mundo natural en el que estamos inmersos. En él, hablamos el lenguaje de nuestra historia, esto es, la historia de nuestra autoconciencia. Puede ser incumplida y frágil, incompleta y finita, pero siempre está presente, y por tanto es eterna. Pero trascendentalizar esta historia, en la esperanza de escapar de sus incertidumbres, es comprometerse con el esfuerzo trágico, y en últimas irresponsable, de deshistorizar al hombre, es intentar separar el hombre de sí mismo. Sólo en la historia, que él mismo crea y tan sólo por sí mismo, el hombre hace la experiencia de su razón. Sólo el hombre vive en la historia porque sólo el hombre es historia.

GLOSARIO

Antinomia: Razón trascendente en contradicción consigo misma, o una contradicción lógica entre dos argumentos cosmológicos igualmente válidos. Por ejemplo, una de las antinomias de Kant afirma: Tesis: «El mundo tiene un comienzo...»; Antítesis: «El mundo no tiene comienzo...». Una antinomia no puede resolverse racionalmente y por tanto alguno de los argumentos es simplemente especulativo.

Apriori: El estatuto ontológico de un punto de referencia explicativo último, o de una presuposición que, para Husserl, es un ideal trascendental anterior, o subyacente, al mundo empírico, sensible e histórico.

Apodicticidad: La conciencia de lo que se dice que es necesario.

Autoconciencia: Para Husserl el hombre se hace verdaderamente consciente de sí mismo a través de la indagación de su origen esencialmente ahistórico. El *telos* que se descubre así es entonces la guía hacia la autorealización en la historia.

Cogito: «Yo pienso». Presente de indicativo, voz activa, del verbo latino *cogitare* - pensar. Se refiere a la experiencia consciente del mundo.

Contingencia: En general, lo que puede o no ser. Para Husserl los eventos históricos son contingentes debido a que ocurren en el tiempo, están sujetos a cambio y transformaciones y por lo tanto pueden o no corresponder con pleno sentido a su esencia trascendental y necesaria.

Dialéctica: Para Hegel, el condicionamiento mutuo y reflexivo de sujetos que se desarrollan históricamente, y que son objetos el uno para el otro.

Ego: El «Yo» reducido trascendentalmente que se universaliza fenomenológicamente sin desarrollarse dialécticamente como comunidad.

Eidos: Término sinónimo de esencia. Permanece como el ideal de una ciencia fáctica. La esencia eidética subyace al empirismo y es independiente de él. Se dice que el descubrimiento del *eidos* subjetivo produce un conocimiento fáctico más adecuado debido a que por ser el principio de unicidad, unifica la pluralidad de experiencias empírico-históricas. En cuanto tal, el *eidos* es verdad sintética.

Entelequia: El desarrollo completado de un algo que es teleológico. El cumplimiento o actualización de su naturaleza esencial.

Epifenómenos: Alguna cosa de importancia secundaria que se agrega a aquello que es primario. Si se dice de dos cosas que están relacionados entre sí, surge la pregunta acerca de la naturaleza de su punto de conexión. El problema clásico epifenoménico es el de la relación cuerpo-mente.

Epistemología: El método sistemático (*lógico*) para obtener un conocimiento teórico (*episteme*).

Epojé: La abstención metodológica de formular cualquier juicio acerca del mundo y de sus contenidos fácticos sin negar, sin embargo, su existencia. Husserl afirma que una vez que esta existencia se ha purificado de prejuicios su esencia originaria puede ser descubierta.

Esencia: Para su significado trascendental y subjetivo en Husserl, véase *eidos*. En la tradición filosófica, la esencia se refiere también al «es» absoluto - a la naturaleza de un objeto trascendente. En ambos sentidos, en sentido trascendental y trascendente, la esencia es ahistórica. En contraste, Hegel ve la historia misma como esencial. Dialécticamente hablando, la esencia, que en alemán se dice *Wesen*, adquiere el significado de «haber sido», esto es, de *Gewesen*. Por lo tanto, mientras que para Husserl la esencia es «ser», para Hegel denota «llegar a ser».

Fenomenología: Husserl la describe como un método mediante el cual el investigador filosófico puede develar el origen históricamente distorsionado de la existencia. Una vez se descubre el comienzo trascendental, el mundo aparece simplemente como un fenómeno y no como realidad verdadera.

Filosofía: Modo de reflexión que busca comprender una totalidad. Según Husserl, el subjetivismo trascendental, en cuanto esencia originaria, comprende teleológicamente toda totalidad histórica y mundana.

Historia: Para Husserl la historia es el desarrollo teleológico o finalista y la actualización última de un comienzo fijo no-mundano y a-histórico. Para Hegel, por su parte, el mundo es comienzo y fin, y en consecuencia es su propia historia.

Intencionalidad: El principio inmanente de un acto efectuado conscientemente por parte de un sujeto. La naturaleza de un acto intencional es su referencia a aquello que busca completar. Por tanto, el todo ya está intencionado en el acto original. En este acto, la conciencia subjetiva es consciente de su realización última. Por ejemplo, en la percepción sensible sólo podemos ver partes de una casa, y sin embargo es toda la casa la que es mentada. De ahí que el objeto de esta intención corresponda al acto subjetivo que lo intenciona.

Inventación poética: (*Dichtung*) Implica más que la escritura de versos. Este término y *cogitare* (*Denken*) son aspectos correlativos del esfuerzo por aprehender el concepto de origen. Hacia el final de su vida, Husserl, quien murió en 1938, pareció sentir que el método fenomenológico para desentrañar la esencia originaria, o el ser, se había vuelto algo problemático. El lenguaje del pensar no puede establecer realmente la correspondencia entre la contingencia histórica y su presunta necesidad apriori subyacente sino, a lo sumo, quizás pueda inventarla mediante el lenguaje de la poesía, o a través de la *Dichtung*. La característica de

estos dos modos de expresión es que mientras que el primero pronuncia el ser, el segundo nombra e ilumina lo que es sagrado. Lo que es verdaderamente originario para el devenir humano es el poema trascendente que lo celebra y lo hace sagrado. No es el pensar, que divide y reduce al hombre a algo profano. La invención poética expresa inquietud, mientras que el pensar, especialmente en sus pronunciamientos analíticos, busca la separación. En la actividad del poetizar se cuestiona así la exigencia de una esencia apodíctica. Y en ese sentido, el lenguaje de la *Dichtung* es, ciertamente, primordial y, desde el punto de vista de la tradición filosófica, pre-socrático. Que el propio Husserl hubiera podido llevar más lejos estas ideas, es por lo menos dudoso. Sin embargo, en su fenomenología existencial Heidegger considera la cualidad comunicativa del lenguaje, a la que Husserl hace referencia tan sólo de pasada, a la luz plena de un tiempo cuyo pensar ya ha roto consigo mismo. Heidegger reflexiona más profundamente acerca de la relación entre *Dichten* (*dictare*) y *Denken* (*cogitare*) tal como se manifiesta en el lenguaje de Anaximandro, Hölderlin y Rilke. Con esta celebración del ser se indica en adelante el movimiento filosófico de alejamiento del pensar la esencia, hacia el poetizar la existencia.

Mediación: En su sentido hegeliano, la historia es el medium de mediación a través del cual el organismo espiritual humano se desarrolla a partir de una conciencia de los objetos externos a él hasta la conciencia de sí mismo en cuanto sujeto social. Puesto que la autoconciencia es un resultado histórico, la historia misma se hace objeto para la reflexión que pertenece internamente al sujeto.

Mónada: Una entidad unitaria autocontenida dotada con la facultad del conocimiento.

Necesidad: A fin de estar en capacidad de entender la existencia histórica y mundana, Husserl sostiene que debemos regresar a las «cosas mismas», esto es, a las estructuras esenciales de un comienzo predado. En fenomenología este origen asume el estatuto ontológico de la necesidad.

Objetivismo: En Husserl se refiere al mundo que en su desarrollo teleológico es el objeto mentado del trascendentalismo subjetivista.

Ontología: La explicación unitaria sistemática (*logos*) del ser (*ontos*).

Razón: En la fenomenología husserliana, es co-término con la conciencia trascendental. La reflexión acerca de la razón se dice que permite la subsecuente corrección histórica de la existencia humana. En contraste, Kant considera la razón como trascendente y Hegel la ve como la historia misma.

Reducción: Sinónimo del método fenomenológico de purificar toda existencia mundana e histórica.

Significado (Sentido): De acuerdo con Husserl, el sentido de una existencia histórica y mundana y el conocimiento de él está determinado por la pregunta sobre si su existencia corresponde o no al propósito que reside en el acto intencional, originario y trascendental. En este sentido, el significado es predado o apriori. Y es por esta razón que puede ser descubierto. En contraste, para Hegel el significado del objeto no es dado, sino tan sólo puede ser producido histórica y socialmente.

Solipsismo: La visión de que el ego monádico es el único objeto que puede ser totalmente conocido y el único que existe realmente.

Subjetivismo: La afirmación de que el conocimiento está confinado al sujeto cognoscente.

Tarea: La tarea del hombre de encontrar su origen y, por consiguiente, de encontrarse a sí mismo no se le impone desde afuera o no se deduce a partir de una fuente exterior hipostasiada o divinizada. Antes bien, está determinada inmanentemente a través del origen teleológico de la propia historia del hombre. El llamado al hombre (*Berufung*), dice Husserl, implica la autoresponsabilidad en el sentido de responder al llamado de la propia esencia trascendental a fin de existir de acuerdo con ella.

Telos: El desarrollo histórico cuyo propósito, según Husserl, reside en el origen trascendental de la conciencia.

Theoria: En la antigua filosofía *theo-ria* significaba el principio omnicomprensivo de la unicidad en cuanto punto de referencia *divino* a partir del cual se deducía la explicación del mundo.

Teoría: Una construcción intelectual que, en la tradición de la modernidad científica, se usa habitualmente para explicar partes del mundo empírico-fáctico. Puesto que no aprehende un todo, tampoco denota aquello que se halla en la base de la pluralidad de ciencias teóricas.

Tradiciones: Momentos en la historia que sirven como mojones para el descubrimiento del sentido original de la historia universal. La geometría galileana y su *mathesis universalis* se conciben como una tal tradición. Husserl ve estas tradiciones como de una significación ejemplar. Una cuestión problemática en este contexto, sin embargo, se refiere a la relación entre el pequeño número de ejemplares que Husserl analiza y su exigencia de universalizarlas en una apodicticidad.

Trascendente: Aquello que se encuentra más allá y, por lo tanto, no puede ser conocido, sino solamente creído, por parte de un sujeto que aprehende.

Trascendental: Las condiciones categóricas subjetivas de la experiencia. Tanto para Kant como para Husserl se dice que lo trascendental es accesible al sujeto.

BIBLIOGRAFÍA

- [1] Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr (Evanston: 1970). Trad. esp.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. UNAM (Méjico)
- [1a] Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ed. Walter Biemel, *Husserliana VI*. M. Nijhoff (The Hague: 1954)
- [2] Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations*. Trad. Dorion Cairns (The Hague: 1977). Trad. esp.: *Meditaciones cartesianas*. F.C.E. (Méjico: 1986)
- [3] Husserl, Edmund, *Erste Philosophie*, vol. II, R. Boehm (ed.), *Husserliana VIII*, (The Hague, 1959).
- [4] Husserl, Edmund, *Ideen III* ed. Marly Biemal, *Husserliana V*. M. Nijhoff (The Hague: 1952)
- [5] Husserl, Edmund, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Trad. inglesa de Boyce Gibson: London, 1976, pp. 187-9. Trad. esp.: *Ideas*. F.C.E. (Méjico: 1962)
- [6] Husserl, Edmund, «Philosophy as Rigorous Science», in *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Trans. Quentin Lauer (New York: 1965). Trad. esp.: «La filosofía como ciencia estricta», en *La filosofía como ciencia estricta*, trad. de Elsa Tabernig (Buenos Aires: 1973)
- [7] Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, trad. esp.: F.C.E. (Méjico: 1982)
- [8] Adorno, Theodor, W., *Para la metacrítica de la teoría del conocimiento*, trad. esp.: Monte Avila (Caracas)
- [9] Aristóteles, *Metafísica*.
- [10] Aristóteles, *Física*.
- [11] Fink, Eugen, «The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism», in R.O. Elveton, *The Phenomenology of Husserl*, (Chicago 1970).
- [12] Hegel's *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, (Oxford 1979).
- [13] Janssen, Paul, *Geschichte und Lebenswelt*, (The Hague 1970).
- [14] Kim, Sang-Ki, *The Problem of the Contingency of the World in Husserl's Phenomenology*, (Amsterdam 1976).
- [15] Kirk, R. S. y Raven, J. E., *Los filósofos presocráticos*. Ed. Gredos (Madrid)
- [16] Kohak, Erazim, *Idea and Experience*, (Chicago 1978).

- [17] Kockelmans, Joseph J., *A First Introduction to Husserl's Phenomenology* (Louvain 1967).
- [18] Lauer, Quentin, *Essays in Hegelian Dialectic*, (New York 1977).
- [19] Pivcevic, Edo *Husserl and Phenomenology*: London, 1970.
- [20] Platón, *Teetetus*.
- [21] Ponsetto, Antonio, *Die Tradition in der Phänomenologie Husserls*, (Meisenheim-on-Glan 1978).
- [22] Ricoeur, Paul, *Husserl: An Analysis of his Phenomenology*, (Evanston 1967).
- [23] Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement*, vol. I, (The Hague 1960).
- [24] Borckard, Hans, *Subjekt*. (Munich: 1970)
- [25] Eley, Lothar, *Die Krise des Apriori* (The Hague: 1962)
- [26] Pazanin, Ante, *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls* (The Hague: 1972)
- [27] *Hegel's Science of Logic*, Trans. A. V. Miller (London: 1976)
- [28] *Hegel's Philosophy of Nature*, Trans. A. V. Miller (Oxford: 1970)
- [29] Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura* Alfaguara (Madrid)
- [30] Kearney, Richard, *Modern Movements in European Philosophy* (Manchester: 1986)
- [31] Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Madrid: 1957)
- [32] Kolakowski, Leszek, *Husserl and the Search for Certainty* (New Have: 1975)