

Director de la colección: Félix Duque
Diseño de cubierta: Sergio Ramírez



© Ediciones Akal, S. A., 2000

Sector Foresta, 1

28760 - Tres Cantos

Madrid - España

Tel.: 91 806 19 96

Fax: 91 804 40 28

ISBN: 84-460-1488-2

Depósito legal: M. 33.300-2000

Impreso en MaterPrint, S. L.

Colmenar Viejo (Madrid)

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

Renato Cristin

142
074f

*Fenomenología
de la historicidad*

*El problema de la historia
en Dilthey y Husserl*

ARJ

JUN 4/01

626630



II

De los hechos a las esencias. La crítica de Husserl al historicismo

En junio de 1922, y después de haber pronunciado algunas conferencias en Londres y en Cambridge, Husserl volvió a Friburgo. Una anécdota cuenta que Heidegger, que fue a recibirlo a la estación, le preguntó cautelosamente cómo le había ido con tales conferencias. Seguidamente, y hablando de los temas allí tratados, lo interrogó acerca de la manera en que había presentado la cuestión de la historia en el seno de la teoría fenomenológica. A lo que Husserl respondió: «Ah, sí, la historia. ¡Se me ha olvidado!».

Al margen de la veracidad de lo relatado, parece plausible que en una serie de conferencias Husserl pudiera haberse olvidado de tratar el problema de la historia. En efecto, hay que reconocer que, en su filosofía, este problema padece de cierta marginalidad. En esta actitud suya, Husserl nos trae a la memoria a Kant y su subestimación de la historia. Pero el hecho de que la historia no ocupe un primer plano en el proyecto fenomenológico no quiere decir que no tenga un papel importante. De todos modos, aunque no desempeñe uno grande, no por ello debemos dejar de considerar decisivo su pequeño papel. Digo más: el hecho de que Husserl haya tomado una posición contraria respecto de la filosofía historicista, no implica un rechazo de la historicidad, puesto que la tematiza y concibe como dimensión problemática y como estructura constitutiva del pensamiento fenomenológico.

En primer lugar, intentemos volver a recorrer ahora los pasos de la crítica de Husserl a cualquier historicismo. La fenomenología es una indagación trascendental de los fenómenos basada en la subjetividad, cuya originariedad es afirmada en sentido metodológico, casi sistemático. Por consiguiente, el sujeto trascendental es centro de funciones para un conocimiento no objetivista y no naturalista del mundo. La originariedad del sujeto consiste, entonces, en el ejercicio de método que él cumple

cuando se dirige hacia las cosas: la exclusión de las implicaciones trascendentes y de los conocimientos precedentes –el revolucionario ejercicio de la *epojé*– representa lo originario, el gesto cognoscitivo y ético primigenio, que condensa en sí la historicidad del sujeto sin someterse a su vez a las condiciones fácticas de la historia.

En *Ideas I*, Husserl había precisado: «No hablamos aquí en términos de historia. El término “origen” no nos obliga ni nos autoriza a pensar en génesis alguna, ni de tipo causal-psicológico, ni de tipo histórico-evolutivo»³⁵. El origen se entiende aquí en sentido fenomenológico, ya sea como lugar de manifestación primigenia de la esencia, ya como modo de presentarse de la cosa tal como es. Pero esta estrategia, que podríamos definir como «proyecto de reducción trascendental de la facticidad», no implica la liquidación de la historia, sino por el contrario, su recompreensión en el seno de un horizonte metodológico más originario.

Dilthey consideraba que la intuición fenomenológica de la esencia constituía una recuperación de la antigua eidética platónica. Instituyendo una comparación que suena tal vez más como un honor que como crítica, había dicho de Husserl: «Un verdadero Platón, que, en primera instancia, fija en conceptos las cosas que devienen y fluyen, y que luego adjunta al concepto fijo un concepto de flujo como agregado»³⁶.

Pero Husserl nunca quiso aceptar esta comparación. En *Ideas I* rechaza la crítica de «realismo platónico»: hablar de «ideas» o de «esencias» tiene el valor de una apelación a la validez de la intuición, de la visión esencial: «en verdad ven todos y, por decirlo así, constantemente, “ideas”, “esencias”; todos operan con ellas en el pensamiento, pronunciando también juicios “esenciales”, sólo que las eliminan desde su punto de vista gnoseológico»³⁷. Husserl piensa que, en la crítica, no hay que detenerse ante el uso de las palabras: «en filosofía no se puede definir como en matemáticas»; y puesto que la nueva fundación teórica de la fenomenología exige una renovación del lenguaje, «entonces hacen falta términos nuevos», para evitar equívocos. Es cierto que para designar el *focus* de la visión fenomenológica Husserl recorre al antiquísimo término «*eidós*», pero en el horizonte conceptual de la fenomenología, en la gramática del método fenomenológico, «la esencia (*eidós*) es un objeto de nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura»³⁸.

Como podemos ver, la auto-explicitación husserliana revela la imprecisión de la crítica que Dilthey le había dirigido. Por su parte, Husserl juzga a Dilthey como «un hombre de genial intuición, pero carente de teorización científica rigurosa»³⁹. Pero

³⁵ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie*, Bd. I, hrsg. W. Biemel, Husserliana Bd. III, Nijhoff, La Haya, 1952, p. 10.

³⁶ Citado en G. MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, cit., p. 136.

³⁷ E. HUSSERL, *Ideen I*, cit., § 22.

³⁸ *Ibid.*, § 3.

³⁹ E. HUSSERL, *Ideen*, Bd. II, hrsg. W. Biemel, Husserliana Bd. IV, Nijhoff, La Haya, 1952, p. 173.

por ausencia de «rigor» no alude Husserl a una falta de fundamentos científicos o de fundamentos metodológicos eficaces en Dilthey, sino sólo a la falta de una tematización de la subjetividad como subjetividad trascendental. Y a pesar de ello, reconoce en Dilthey un gran mérito: «Tan sólo Dilthey logró entrever, a pesar de no haber sido capaz de dar a este descubrimiento una claridad teórica [...], que deben existir dos diferentes ciencias de la subjetividad: una en tanto ciencia psicofísica o, más claramente, como ciencia que determina lo espiritual objetivamente, como naturaleza y en la naturaleza, y por ende de manera objetivamente mundana; la otra, que no es naturalista, que no es una ciencia del espíritu basada en la experiencia externa, sino que abarca, en tanto formación espiritual, a todas las ciencias de la naturaleza»⁴⁰.

En último análisis, Dilthey habría confundido explicación con comprensión, o por lo menos habría confundido la contraposición entre descripción y explicación con la contraposición entre ciencia del espíritu y ciencia de la naturaleza, pero su intuición de la historicidad del conocer no dejaría de ser un descubrimiento fundamental⁴¹.

Ricoeur había comprendido muy bien este punto cuando escribió que: «En el contexto de *Ideas I y II*, el hombre histórico es un momento, un grado de la mundanidad, un “estrato” del mundo constituido: en este sentido, y como toda “trascendencia”, está incluido en la conciencia absoluta. [...] Pero esta conciencia es de todos modos siempre *temporal*. Es vida que perdura»⁴².

Husserl vio con inigualable claridad la conexión entre sujeto y temporalidad. Es más: para él, la estructura de la conciencia es temporal, es decir, relativa al tiempo, con el cual se entrecruza. Tal como muestran desde 1905 sus reflexiones acerca de la conciencia del tiempo, puesto que la conciencia se articula horizontalmente en recuerdo, presencia instantánea y expectativa, o sea, en retención, percepción y protensión, no es entonces sólo conciencia «del» tiempo, sino también conciencia «en» el tiempo. Pero, y aquí se evidencia la punta del problema, el tiempo es también historia, mejor dicho, es principalmente historia, historia del mundo, que a nivel individual es historia privada y a nivel colectivo es historia universal. Porque la inseparabilidad del tiempo y la historia nos indica la presencia de la historicidad también en la conciencia trascendental, mostrando la paradoja de esta conciencia, la tensión entre la atemporalidad de una intuición que deseáramos pura y la inevitable historicidad de cualquier momento de la conciencia, en tanto momento de una «historia» individual.

Tiempo e historicidad, como ya habíamos sugerido en el capítulo I, están estrechamente relacionados y constituyen los pilares para la estructuración de la teoría fenomenológica de la historia. En el presente capítulo afrontaremos la crítica al his-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 278.

⁴¹ *Ibid.*, p. 296.

⁴² P. RICOEUR, «Husserl et le sens de l'histoire», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54, 1949, p. 284.

toricismo y la redefinición del concepto de historia, para ver cómo, al transformarse de ciencia de los hechos en ciencia de las esencias, la historia es concebida como tiempo y como historicidad, como operador interno de la esencia de las cosas.

Historia y filosofía rigurosa

En marzo de 1911, en la revista *Logos*, aparece un breve ensayo de Husserl titulado *La filosofía como ciencia estricta*, en el cual se expone el proyecto de una

filosofía fenomenológica que se funda en la intuición eidética y que rechaza la interpretación histórica del mundo⁴³. El artículo parece de lectura simple, pero en realidad es muy complejo y presenta algunas dificultades hermenéuticas relevantes.

Veamos pues cómo podrían ser interpretadas a primera vista las reflexiones contenidas en este ensayo. Husserl traza una separación neta entre indagación de los hechos e indagación de las esencias, tomando a esta última como el principio fundamental de la fenomenología. En consecuencia, al «flujo de la vida», al ámbito de lo fáctico y lo contingente, objeto de una ciencia empírica y no del conocimiento filosófico, contraponen las «ideas» o esencias, tema exclusivo de una ciencia filosófica rigurosamente entendida. Sobre esta base, rechaza no sólo el relativismo histórico típico de las filosofías de la *Weltanschauung*, sino también el intento historicista diltheyano de superar este mismo relativismo. Así pues, no sólo critica el historicismo como disciplina, sino que, en el fondo, parece rechazar también a la historia como concepto fundamental, en tanto que poco útil para los fines de una filosofía radical y rigurosa.

Sólo que estas consideraciones son ejemplo de una lectura superficial y representan uno de los equivocos, tal vez uno de los más perjudiciales, con los que han tropezado las interpretaciones del pensamiento de Husserl. Para intentar ahora despejar el campo de tales malentendidos, debemos afirmar una tesis decididamente opuesta: la fenomenología como ciencia filosófica rigurosa se propone superar el historicismo y las ciencias del espíritu en general, pero lo hace con el objetivo de radicalizar una intuición que había sido descubierta por Dilthey, es decir, la intuición de la necesidad de la conexión entre sujeto de conocimiento (sujeto histórico y fáctico) y campos de conocimiento posible (también, a su vez, históricos y concretos). La radicalización fenomenológica busca un nexo ulterior entre el sujeto histórico y empírico del conocer y el sujeto trascendental, para poder descubrir, más tarde, esa correlación universal noético-noemática que es la única vía para un conocimiento auténtico. En esta progresión metodológica hus-

⁴³ E. HUSSERL, «Philosophie als strenge Wissenschaft», en *Logos*, 1910-1911 (en lo sucesivo será citado como *PhsW*).

serliana, la historicidad –tema de fondo y concepto central del pensamiento diltheyano–, no sólo no es eliminada, sino que además toma el lugar de impulso propulsor del mundo-de-la-vida y de su posible análisis. Todo esto es legible solamente entre líneas en el ensayo aparecido en *Logos*, pero se volverá plenamente evidente después con la *Crisis*.

Para seguir esta tesis –según la cual, en la fenomenología trascendental, la noción de historicidad es recomprendida–, tomaremos en consideración algunas aclaraciones que el mismo Husserl escribió a Dilthey.

Después de haber leído el artículo de *Logos*, Dilthey escribe a Husserl una carta muy vibrante, orientada hacia un rechazo tanto de las críticas a su propia filosofía de la razón histórica, como de la definición misma de historicismo. El 29 de junio de 1911, expresa a Husserl toda su desilusión: «al caracterizar usted como historicismo mi punto de vista, cuya consecuencia legítima sería el escepticismo, me quedé perplejo, y con razón»⁴⁴. Dilthey lamenta que Husserl no se haya dado cuenta de que todo su trabajo teórico constituye un intento de encontrar una *fundamentación* para las ciencias del espíritu, fundamento que, como tal, debe tener una estructura de cientificidad universal. Lamenta sobre todo que Husserl no haya entendido la proximidad entre las posiciones de ambos: «Estamos de acuerdo en que, considerándolo en general, existe una teoría universalmente válida del saber. También concordamos en que el acceso a ella sólo se realiza mediante investigaciones que esclarezcan el sentido de las significaciones que tal teoría requiere en primer lugar, y que son necesarias, además, para todas las regiones de la filosofía»⁴⁵. Y concluye: «Ya ve que, en el fondo, no estamos tan alejados el uno del otro como usted supone»⁴⁶. Por lo demás, esta declaración es coherente con las apreciaciones que, en los años anteriores, Dilthey había dirigido a Husserl. Sólo después de haber reconocido en el planteamiento fenomenológico una gran afinidad con su propio método, Dilthey pudo definirlo como «el primer nuevo enfoque fundamental en la filosofía desde los tiempos de Mill y de Comte»⁴⁷.

Por supuesto, Dilthey es muy conciente también de las diferencias: «En la ulterior estructuración de la filosofía nuestros caminos se separan. Me parece imposible una metafísica que quiera expresar de un modo válido el complejo [sistema] del mundo mediante un sistema de conceptos. Si entiendo bien su definición del historicismo, mi punto de vista no es susceptible de ser calificado como historicismo. Y si, de acuerdo al uso general de la palabra, el escéptico niega la posibilidad del conocimiento en general, es imposible que se me considere a mí como escéptico o en cualquier relación con el escepticismo. [...] Yo no soy un filósofo de

⁴⁴ W. DILTHEY, *Brief an Husserl* (29.6.1911), en E. Husserl, *Briefwechsel*, cit., Bd. VI, p. 43.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁷ Citado en F. HEINEMANN, *op. cit.*, p. 26.

la *Weltanschauung*, ni historicista, ni escéptico, y considero que la argumentación de la tesis que usted sostiene no prueba que la consecuencia de aquellas frases conduzca al escepticismo»⁴⁸.

Dilthey está de acuerdo con Husserl cuando éste sostiene que en el mundo del espíritu «no existe ninguna especie fija ni ninguna construcción de tales especies basada en elementos orgánicos fijos. Todo lo que parece fijo no es más que un curso de desarrollo. [...] Cosmovisión y filosofía de la cosmovisión son configuraciones de cultura que en el curso del desarrollo humano aparecen y desaparecen, por lo cual su contenido espiritual está motivado por circunstancias históricas dadas. Pero lo mismo vale para las ciencias estrictas»⁴⁹. No está de acuerdo, en cambio, con la exigencia de remontarse a las estructuras esenciales de las formaciones espirituales y culturales, porque la comprensión de la historia no puede ser sometida a ninguna comprensión eidética de aquello que precede o que subyace a la historia misma.

Ante esta reacción diltheyana, Husserl responde pocos días después con una carta del 5 y 6 de julio, esforzándose por mostrar a su interlocutor que su crítica al historicismo no está dirigida a él. Dice, en efecto: «Tiene usted que convencerse de que el supuesto de que usted parte, a saber, que mis argumentaciones estarían dirigidas contra usted, no es adecuado. De inmediato publicaré también en *Logos* una nota, para evitar ulteriores malentendidos»⁵⁰. Husserl precisa que no sólo no tenía la intención de criticar a Dilthey, sino que, inclusive, deseaba señalar las profundas analogías existentes entre ambos. Dice, en efecto: «no creo que nos separen en verdad diferencias fundamentales, ni que las convicciones que aquí me guían y las metas que asigno especialmente a una filosofía fenomenológica de la cultura se aparten en verdad de aquello que usted exige. Tampoco me parece que lo que usted combate como metafísica sea lo mismo que aquello que yo acepto y propugno como metafísica»⁵¹. Y confía en los resultados de un diálogo más intenso: «En verdad me parece que entre nosotros no existen serias diferencias. Creo que una detenida conversación conduciría a un completo entendimiento»⁵².

Lamentablemente, este esperado coloquio jamás tuvo lugar, sobre todo porque Dilthey murió pocos meses después (el 1 de octubre de 1911). Y la nota de aclaración que Husserl había prometido escribir nunca fue publicada. Sin embargo, la aclaración de los malentendidos es el rasgo dominante de este intercambio epistolar. Dilthey sabe «lo difícil que es [...] penetrar en un mundo de pensamientos tan distintos», y admite que: «en este malentendido no estoy del todo exento de

⁴⁸ W. DILTHEY, *Brief an Husserl (29.6.1911)*, cit., pp. 43-45.

⁴⁹ E. HUSSERL, *PhsW*, pp. 324-325.

⁵⁰ E. HUSSERL, *Brief an Dilthey (5/6.7.1911)*, en E. Husserl, *Briefwechsel*, cit., pp. 47-48. Pero Husserl jamás publicó la nota aclaratoria de la que habla.

⁵¹ *Ibid.*, p. 49.

⁵² *Ibid.*, p. 48.

culpa», pero desea precisar que «el malentendido no es sólo mío; de él participaron personas de grupos diferentes y notables»⁵³.

Husserl quiere mostrar que la investigación eidética de la fenomenología no excluye las relatividades históricas, sino que las analiza desde otro punto de vista: no desde el de la razón histórica, sino desde el del sujeto trascendental. Por cierto, Husserl tiene gran dificultad en convencer a Dilthey de la coincidencia de sus respectivas perspectivas. En efecto, esta coincidencia no se manifiesta plenamente ni en el ensayo de *Logos* ni en las obras posteriores (pienso, por ejemplo, en *Ideas I* y, en parte, en las *Meditaciones cartesianas*), y habrá que esperar hasta comienzos de los años treinta para poder demostrarla acabadamente. Considero, pues, que la función de la historia en las reflexiones del llamado «primer» Husserl (el del ensayo aparecido en *Logos*) no es tan marcada como para ser distinguida inmediatamente. Y por ello tiene razón Dilthey en ser desconfiado: no puede entender la afinidad profunda que los une porque Husserl no la deja ver por completo. Pero el juego recíproco entre acercamientos y tomas de distancia es un indicio de que ambos estaban captando algo que, aun sin ser plenamente visible, estaba ínsito en sus respectivas posiciones, es decir, una cercanía que sólo el tiempo y una correcta interpretación comparada habrían podido revelar.

Según Husserl, todas las formaciones histórico-culturales remiten «a un *a priori*, que como tal, no está limitado de ninguna manera por facticidades antropológico-históricas. El alcance de este *a priori*, cuyo total esclarecimiento, desde el punto de vista ontológico y específicamente fenomenológico, constituye la gran tarea, es exactamente el mismo que el del sentido de la respectiva clase de validez objetiva. Pero esto no excluye de ninguna manera ciertas relatividades. Así, la esfera total de la naturaleza corpórea es *-a priori-* una esfera de relatividades. Ser corpóreo es ser una relación de infinitas relatividades»⁵⁴. Pero la fenomenología quiere alcanzar un estrato fundamental cognoscitivo y ontológico. Como dice Husserl, «corresponde a una teoría fenomenológica de la naturaleza someter a una investigación esencial la conciencia constituyente de la naturaleza en todas sus estructuras y correlaciones, de manera tal que lleguen a esclarecerse todos los principios bajo los cuales hay *a priori* ser en el sentido de la naturaleza, y encuentren su solución definitiva todos los problemas que en esta esfera interesan a las correlaciones entre el ser y la conciencia»⁵⁵.

Aquí, la fenomenología se tiñe de metafísica, y en esto tiene razón Dilthey, pero toma una tonalidad particular, que no es en absoluto dogmática, sino más bien eco de la metafísica crítica kantiana y, en todo caso, fundada en un elemento *-la subjetividad-* que la metafísica había puesto en primer plano de modo acrítico *-no*

⁵³ *Ibid.*, pp. 44-52.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 49.

temático, diría Husserl—, y que, en cambio, en la metafísica fenomenológica se torna en foco de una doble acción crítica. En efecto, ejerciendo la reducción, el sujeto es crítico con respecto al mundo, del cual se niega a aceptar toda concepción pre-constituida, y es crítico con respecto a sí mismo, puesto que se pone una y otra vez en discusión, criticando constantemente sus propios conocimientos.

Este es el marco metodológico en el cual habría que encuadrar la autocomprensión de la fenomenología como metafísica. En un manuscrito de los años 1907-1908 encontramos la siguiente aclaración: «Metafísica; primer grado: retorno al primer absoluto, el de la fenomenología y de las ciencias reducidas en sentido fenomenológico: la conciencia y sus subdivisiones en *hénades*. Segundo grado: la unidad de las múltiples *hénades* o mónadas por medio de la teleología, de la armonía»⁵⁶. Pero no se trata de una recaída en la sistemática metafísica clásica: en un manuscrito posterior, Husserl precisa que metafísica es «la interpretación definitiva del mundo dado, que debe ser realizada por medio de la gnoseología»⁵⁷. Así, en la metafísica fenomenológica se trata de encontrar «el último principio de la metafísica no dogmática, del conocimiento científico: el sentido profundo de la filosofía racionalista»⁵⁸.

En la citada carta a Dilthey, Husserl escribe que «toda ciencia existencial, por ejemplo, la ciencia de la naturaleza física, la del espíritu humano, etc., se torna *eo ipso* en metafísica (de acuerdo con mi concepto), en cuanto es referida a la doctrina de la esencia fenomenológica y logra desde sus fuentes una última clarificación de sentido, es decir, la última determinación de su contenido de verdad. Lo así determinado, [...] por muy limitado y relativo que pueda ser desde otro punto de vista, es un darse de la verdad “metafísica”; su conocimiento es conocimiento metafísico, a saber, último conocimiento existencial»⁵⁹.

Esta necesidad metafísica, que solamente a primera vista podría parecer extrafenomenológica, es explicada de la siguiente manera: «Que sea absolutamente necesaria una metafísica en este sentido [...] tiene su fuente en el hecho de que en la esencia del conocimiento existe una estratificación y, en conexión con ello, una doble actitud cognoscitiva: una dirigida puramente al ser, conscientemente concebido y que, así pensado, se da tal como aparece, y otra dirigida a las relaciones esenciales enigmáticas entre el ser y la conciencia»⁶⁰. De esta manera, la fenomenología se presenta en la escena filosófica como ciencia «última», como

⁵⁶ E. HUSSERL, *MS B II 2 (1907/08)*. Los manuscritos aún inéditos de Husserl se conservan en el «Husserl-Archief» de Lovaina.

⁵⁷ E. HUSSERL, *MS F I 30 (1916/18)* (Husserl-Archief de Lovaina). Acerca del problema de la metafísica, cfr. también *Erste Philosophie*, 2 Bde., hrsg. R. Boehm, Husserliana Bd. VII-VIII, Nijhoff, La Haya, 1968, Bd. VII, p. 394.

⁵⁸ E. HUSSERL, *MS F I 30 (1916/18)* (Husserl-Archief de Lovaina).

⁵⁹ E. HUSSERL, *Brief an Dilthey (5/6.7.1911)*, cit., p. 50.

⁶⁰ *Idem*.

ciencia radical, puesto que está basada en el fundamento último del conocimiento, o sea, en la subjetividad trascendental. En este sentido, Husserl agrega: «creo poder reconocer que tras de los últimos problemas del ser, esto es, aquellos que involucran la “constitución” del ser en la conciencia, no pueden existir otros; que, por lo tanto, tras la ciencia existencial universal fenomenológicamente ampliada y fundada (que incluye en su trabajo todas las ciencias existenciales naturales), no puede existir otra ciencia, o sea, que es un contrasentido hablar de un ser incognoscible por principio existente más allá de ella»⁶¹.

Ahora Husserl se ha explicado mucho mejor. Y también Dilthey se ha dado cuenta de ello. En la carta del 10 de julio de 1911 (escrita pocas semanas antes de morir) se complace del esfuerzo de su más joven colega y le agradece «por la aclaración de mi malentendido» y agrega: «Admiro en usted un genio del análisis filosófico. Me alegra inferir de sus palabras que mi trabajo no ha dejado de tener utilidad para usted, que usted reconozca que nosotros dos, y en lo que a mí se refiere, en una época en que se necesitaba bastante coraje, luchamos en común desde distintos ángulos contra el predominio de las ciencias naturales sobre la filosofía, y que estamos de acuerdo acerca del esfuerzo por lograr una fundamentación de validez general de las ciencias reales, en oposición a la metafísica constructiva y a todo supuesto de un en-sí tras de la realidad que nos es dada». Es solamente a partir de esta valoración que «nuestra discrepancia puede mantener su vigencia»⁶². En el ensayo de *Logos*, la principal preocupación de Husserl era la de diferenciar netamente su propia filosofía fenomenológica de todas las otras impostaciones metodológicas. Se trataba de una exposición programática, que es casi el manifiesto de la fenomenología, y por ello, la minuciosidad del análisis podía ser dejada en segundo plano respecto de la claridad de las líneas metodológicas generales. En el diálogo epistolar privado, Husserl subraya, precisándolos mejor, los conceptos de fondo de su artículo. En efecto, sostiene la necesidad de la distinción entre ciencia y filosofía, y por ende acepta la diferencia diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, pero considera que estas últimas no son filosofía en sentido estricto, por lo menos no en el sentido «riguroso» que él quiere instaurar. Usando una frase de Lotze («calcular la marcha del mundo no significa comprenderla»), Husserl manifiesta su voluntad de alinearse de parte del *Verstehen*, del principio informador de las ciencias del espíritu, pero con la intención de radicalizarlo mediante el principio de la fenomenología trascendental eidética. «Comprender la vida del espíritu de la humanidad es, por cierto, una cosa grande y bella. Pero desgraciadamente ese comprender tampoco nos sirve, y no hay que confundirlo con el comprender filosófico, que debe revelarnos los enigmas del mundo y de la vida»⁶³.

⁶¹ *Idem.*

⁶² W. DILTHEY, *Brief an Husserl (10.7.1911)*, en *Briefwechsel, cit.*, Bd. VI, p. 51.

⁶³ E. HUSSERL, *PhsW*, p. 331.

Aquí Husserl expone la versión fenomenológica del método del comprender, del método hermenéutico que Heidegger retomaría más tarde para desarrollarlo autónomamente en los años de su docencia en Marburgo (1923-1928). Desde esta perspectiva, el enigma de la historia, de la historicidad ínsita en el mundo-de-la-vida, puede ser afrontado con éxito sólo liberándose de los prejuicios de todas las ciencias y de todos los conocimientos previos. Tanto las ciencias naturales como las históricas, en cambio, son prisioneras de un prejuicio de fondo: ambas «luchan por la cosmovisión y, sin embargo, las dos acometen desde distintos lados la tarea de transmutar en hechos las ideas y de transformar toda realidad, toda vida, en una incomprensible amalgama de “hechos” sin ideas. Ambas comparten la superstición de los hechos»⁶⁴.

Pero esta filosofía rigurosa no desea excluir la historia, por lo menos, no en el sentido de condición de posibilidad de la existencia y del pensamiento, sino que quiere preservarla como dinámica interna e intrínseca a la teleología universal de la razón y de la vida. Como podemos ver, en estas acepciones la historia ocupa un papel importante también en el método fenomenológico, en tanto historicidad y temporalidad que están en la base tanto de la vida entera como de una ciencia filosófica radical como ontología fenomenológica universal. Pero historia no es historiografía, y muchos de los equívocos de la interpretación del ensayo de *Logos* han nacido precisamente de una mala comprensión de esta diferencia. En uno de los pasajes más significativos Husserl dice: «atenerse a lo histórico, tratar de ocuparse de ello en actitud histórico-crítica y pretender alcanzar la ciencia filosófica en una elaboración ecléctica o en un renacimiento anacrónico, es cosa que conduce sólo a vanas tentativas»⁶⁵.

Más allá de las apariencias, lo que Husserl hace aquí no es descalificar la historia, considerándola inservible para la ciencia fenomenológica, sino que lo que rechaza es la historiografía, la investigación acerca de la historia como conjunto de hechos. Y al rechazar el historicismo como historiografía, rechaza también la historiografía filosófica, el estudio de la filosofía como conjunto de hechos teóricos. La frase: «No nos haremos filósofos por medio de las filosofías» significa entonces que la historiografía filosófica no tiene ninguna utilidad para la fenomenología que él está programáticamente presentando aquí. «El incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías, sino de las cosas y de los problemas»: he aquí la razón por la cual «la ciencia de lo radical tiene que ser también radical en su proceder y desde todos los puntos de vista». En la búsqueda fenomenológica del origen del filosofar, de esos presupuestos metodológicos que ya Hegel había puesto en la base de toda especulación filosófica (recordemos la *Introducción a la Fenomenología del espíritu*), nos topamos con el fundamento último representado por el sujeto

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 334.

trascendental. Este es el campo último de la filosofía, el ámbito a partir del cual se puede hacer progresar a la filosofía. La coherencia metodológica exige que «*nunca* [haya] que renunciar a la ausencia radical de prejuicios ni identificar de antemano tales “cosas” con “hechos” empíricos, cerrando los ojos ante las ideas»⁶⁶.

La centralidad de la visión eidética es permanente a lo largo de todo el itinerario husserliano, puesto que también la fenomenología trascendental, teniendo por objeto el *eidos* «subjetividad trascendental», es ciencia de esencias. Aunque debamos precisar que en la última fase del pensamiento de Husserl, la visión de esencia es marginalizada, o mejor dicho, es incluida en un horizonte temático más amplio, ello no quita para que podamos legítimamente decir que la fenomenología, en tanto filosofía rigurosa, es filosofía eidética. Pero hay que señalar que Husserl no piensa en una esencia en sentido platónico, como si se tratara de un núcleo inmóvil e inmutable. Es más, siempre ha sostenido la necesidad de que para pasar de los hechos a las esencias es necesario rasgar todos los «vestidos de ideas», los *Ideenkleiden* que envuelven la esencia de los fenómenos. De este modo, el sujeto trascendental no es un simple «hecho» histórico-empírico, o mejor dicho: es, sí, histórico, en cuanto temporalmente constituido, pero no algo subyacente a la serie de los prejuicios histórico-naturalistas. Podríamos decir que el sujeto fenomenológico mira con sus propios ojos y juzga según aquello que ve. La apología de la «aprehensión directa», de la captación intuitiva inmediata de las cosas, se vuelve el punto metodológico fundamental del proyecto fenomenológico: «Es propio de la esencia de la filosofía, en la medida en que ella se remonta hasta los últimos orígenes, que su labor científica se mueva en las esferas de la intuición directa, y el paso más grande que tiene que dar nuestra época es reconocer que con la intuición filosófica en su verdadero sentido, con la *captación fenomenológica de la esencia*, se abre un campo infinito de trabajo y se presenta una ciencia que [...] adquiere [...] una cantidad de conocimientos perfectamente rigurosos y decisivos para *toda* la filosofía ulterior»⁶⁷.

Así, Husserl funda y presenta públicamente, en 1911, la fenomenología como ciencia radical. Su manifiesto concluye con una exhortación que sin duda podríamos definir como ética, por haberse inspirado en un valor metodológico de libertad: «No hay necesidad de insistir en que cada cual mire con sus propios ojos, pero sí es necesario no falsear, bajo la coacción de los prejuicios, aquello que se ha visto»⁶⁸. La fundación de la fenomenología trascendental habría encontrado en este precepto su piedra fundamental: «Eliminar [o neutralizar] todos los hábitos mentales existentes hasta aquí, [...] adueñarse con plena libertad de pensamiento de los genuinos problemas filosóficos, problemas que hay que plantear completamente de nuevo [...] [adoptar] una nueva forma de actitud radicalmente distinta

⁶⁶ *Ibid.*, p. 336.

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 335.

de las actitudes de la experiencia y del pensamiento naturales, [...] aprender a ver, distinguir y describir lo que está frente a los ojos»⁶⁹. La ciencia que puede realizar estas aspiraciones, la fenomenología trascendental: «se fundará, no como una ciencia de hechos, sino como una ciencia de esencias (como una ciencia “eidética”); como una ciencia que quiere llegar exclusivamente a conocimientos esenciales y no a fijar en absoluto “hechos”»⁷⁰.

Para pasar de una ciencia naturalista de la experiencia (y entre las ciencias naturalistas Husserl incluye las ciencias del espíritu, no porque sean equiparables a las naturales, sino porque carecen de una fundamentación fenomenológica, es decir, porque no alcanzan la radicalidad de la fenomenología) a una ciencia fenomenológica de la experiencia, él sostiene que hay que pasar de la consideración de los hechos a la de las esencias, sin desplazarse hacia el idealismo, pero teorizando la visión, la intuición individual, como posibilidad de la visión eidética y, por ende, como método de todo conocimiento posible. Se trata de comprender que «el conocimiento de la posibilidad debe anteceder al de la realidad» (en *Ideen I* esta «antigua doctrina ontológica» es definida como «una gran verdad»). La crítica a una ciencia de hechos se basa en la convicción de que «de los hechos se siguen siempre sólo hechos» (§ 8, sp. 29). Pasar de los hechos a las esencias no significa, pues, cristalizar el conocimiento, rigidificándolo en un dogma cerrado, sino problematizar lo real a través de lo posible. Y aquí el *eidós* no es esencia inmutable, sino posibilidad esencial e intrínseca en los fenómenos.

Podríamos decir entonces que, en el contexto conceptual de la fenomenología, la esencia es posibilidad. Y si la esencia es la posibilidad de las cosas, pasar de los hechos (que son siempre hechos históricos) a las esencias no significa dejar a la historia fuera del ámbito del conocimiento filosófico, sino comprenderla como doble posibilidad, es decir, por un lado como posibilidad del conocer y del acaecer, y por otro como posibilidad del pensamiento y del ser.

Sin embargo, este paso de hechos a esencias no representa un rechazo, sino más bien una transformación, una reelaboración de algunos temas fundamentales diltheyanos en el contexto del método fenomenológico. En la carta a Misch del 3 de agosto de 1929, citada anteriormente, se nota claramente la atención que Husserl dirige al pensamiento de Dilthey. Husserl dice que, después de la aparición del ensayo en *Logos*, estaba trabajando, habiéndose puesto de acuerdo con Dilthey, en un estudio que, «conectándose con un análisis del *Aufbau* [o sea: *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu*] [mostrara] la unidad interna recíproca entre las intenciones de Dilthey y las mías. Lamentablemente, durante el estudio de profundización del *Aufbau*, se produjo la desaparición de Dilthey. Pero yo no he dejado de ocuparme de Dilthey, y en efecto, la segunda parte de

⁶⁹ E. HUSSERL, *Ideen I*, cit., § 3.

⁷⁰ *Idem*.

Ideas (cuyo primer esbozo estaba listo ya en 1912, junto al del primer tomo), que discute ampliamente la relación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, debía proporcionar precisamente esta aclaración»⁷¹.

Relativismo como relacionismo

La autoexplicitación husserliana debía servir, entre otras cosas, para aclarar la relación con las temáticas diltheyanas, aún independientemente de la interpretación que de ellas da el mismo Dilthey. En efecto, en la misma carta a Misch leemos que en la fenomenología entendida correctamente, «la relatividad de la naturaleza no implica que haya una infinita sucesión de relaciones entre los objetos naturales en la “unitotalidad” de la naturaleza, sino que, y nuevamente en sentido constitutivo, implica la relatividad de la naturaleza experimentada en cuanto tal, la relatividad de la naturaleza intuitiva, pero también de la naturaleza de las ciencias naturales [...]; relatividad con respecto a la subjetividad constitutiva (intersubjetividad, comunidad de los investigadores en su tiempo histórico). Me di cuenta de que ya en esa época [léase 1911] había abandonado la idea de un ser absoluto de la naturaleza (con leyes naturales de validez absoluta), o, para ser más preciso, [me di cuenta de] que, a pesar del artículo bastante superficial aparecido en *Logos*, que debía ser de tono popular (!), yo concebía la fenomenología como radical y universal ciencia del espíritu –de manera incomparablemente más radical que Dilthey–, más radical gracias a la reducción fenomenológica (expuesta explícitamente por primera vez en 1907), mientras que Dilthey se atenía a las ciencias históricas del espíritu, es decir, al mundo dado y, por ende, a una antropología. [...] Pero debo decirle aún otra cosa muy importante: cuál sea el objetivo de *Ideas* [...], cosa explicada y desarrollada en los quince años siguientes, es cosa que sólo ahora empiezo a exponer en mis publicaciones, y espero lograr demostrar que la fenomenología constitutiva es el *unum necessarium*»⁷².

Si no interpretamos mal la intención de Husserl, la radicalización fenomenológica de la crítica diltheyana de la razón histórica consiste en la afirmación de la imprescindibilidad del sujeto trascendental, entendido como centro de cualquier operación cognoscitiva y, en el fondo, de cualquier evento histórico. Pero esta reivindicación de autonomía cognoscitiva por parte del yo trascendental, aun siendo una autonomía siempre limitada por la dependencia del sujeto al mundo, ¿no es acaso susceptible de ser acusada de ingenuidad filosófica, de escepticismo radical, de subjetivismo, de relativismo?

⁷¹ E. HUSSERL, *Brief an Misch* (3.8.1929), en E. Husserl, *Briefwechsel*, cit., Bd. VI, pp. 277-278.

⁷² *Ibid.*, p. 277.

A estas cuestiones trataremos de responder ahora, comenzando con una anécdota que nos cuenta Fritz Heinemann. Durante un coloquio, llevado a cabo con motivo de la conferencia frankfurtiana sobre *Fenomenología y Antropología* (1931), Husserl habría dicho a Heinemann: «Yo soy un escéptico: siempre les creo más a los demás que a mí mismo»⁷³. Al margen de la gracia que encierra la frase, emerge aquí un doble plano de lectura: por un lado, el escepticismo ejercido con respecto a sí mismo y a la propia perspectiva, el ejercicio constante de la autocritica; por otro lado, la atribución de validez a la perspectiva ajena, que entra así en relación con la propia, en el juego de un intercambio intersubjetivo de puntos de vista.

Es cierto que una filosofía eidética corre constantemente el riesgo, como decía Antonio Banfi, de «cristalizar ontológicamente conceptos y principios que son un producto histórico de la experiencia vivida y del pensamiento, transformando el relieve histórico de su dialéctica en el análisis abstracto de su estructura definitiva»⁷⁴. Pero no es menos cierto que Husserl, habiendo reconocido este peligro, trabaja siempre forzando los límites de la eidética, pasando de una metodología estática a una metodología dinámica o genética. La fuerza trascendental de la fenomenología consiste precisamente en ese constante criticar el «presupuesto de un sistema eidético absoluto», creando una fractura en la eidética, un espacio en el cual se inserta la historia como evento capaz de entrever nuevos horizontes de la esencia. Así, en la fenomenología se desarrolla una dialéctica entre estaticidad y dinamismo, entre clausura y apertura, entre intuición eidética y reducción trascendental. Esta dialéctica entre un momento estático y un momento genético, a la que nos referiremos en el capítulo siguiente, no es claramente explicitada en *Filosofía como ciencia estricta* –en efecto, sólo en *Ideas I* encontraremos los pasajes fundamentales de esta situación teórica–; pero, en este escrito, la concepción del *eidós* como posibilidad, como ámbito de fluidificación –en vez de cimentación– del pensamiento, ya es un primer paso hacia una comprensión fenomenológico-genética de la historia. Por lo dicho, debemos colocar entonces en el ámbito de la fenomenología genética esa actitud crítica (hacia sí mismo y hacia el mundo) que trae consigo algunos rasgos típicos del relativismo (y en parte del escepticismo también).

Pero si es verdad que no se puede confundir la autonomía cognoscitiva del sujeto con el dogmatismo, también es verdad que no puede ser confundida con el relativismo *tout court*. En la Introducción habíamos dicho que el método fenomenológico es relativista. Esta afirmación puede provocar desconcierto si recordamos que Husserl siempre tomó la precaución de precisar que su fenomenología se opone al escepticismo y al relativismo, y más aún, que constituye la única salida ante estas angosturas filosóficas. Sin embargo, está muy claro que escepticismo y

⁷³ Citado por F. HEINEMANN, *op. cit.*, p. 53.

⁷⁴ A. BANFI, «Husserl e la crisi della civiltà europea», en A. Banfi, *Filosofi contemporanei*, Parenti, Florencia, 1961, p. 154.

relativismo forman parte del proyecto fenomenológico, por lo menos en la medida en que el método fenomenológico recurre de manera fundamental a instrumentos típicamente escéptico-relativistas como la duda metódica, la *epojé* radical, la centralidad gnoseológica del punto de vista. Para resolver entonces este nudo paradójico, se trata, a mi juicio, de captar la especial *posición intermedia* que ocupa la fenomenología, la cual retoma algunos elementos del escepticismo (antiguo y moderno) e, incluso, de la gran sofística, renovándolos con un método que ha tomado de Descartes y de Kant las lecciones de la auto-reflexión y del criticismo, respectivamente, y de Dilthey el sentido de la *situacionalidad histórica del sujeto humano viviente*.

De esta manera queda diseñada la situación paradójica de la fenomenología, encerrada entre la instancia eidética y la distancia fenoménica, entre la visión de la esencia y la exigencia de considerar a los fenómenos tal como se muestran, tensa entre dos oposiciones: por un lado, la necesidad de no perder de vista la esencia, y por otro, la imprescindibilidad del dato fenoménico. Husserl muestra aquí toda la fecundidad de su oscilación teórica: la intuición intelectual no es suficiente para captar el fluir de los fenómenos, pero la intuición empírica no basta para captar su sentido.

Podemos encontrar un ejemplo de esta posición en la discusión que Husserl tuvo con Benno Erdmann en el § 30 del capítulo VII del primer tomo de las *Investigaciones lógicas*. El «relativismo lógico» de Erdmann, que relaciona la validez de las leyes lógicas exclusivamente con el ser humano, es criticado por Husserl como «antropologismo», porque conduciría a un escepticismo radical, es decir, a la negación de cualquier teoría en general. Por otra parte, Husserl se opone también al absolutismo lógico, que basa la verdad de cada teoría en un fundamento secundario, o sea, en el funcionamiento de las leyes lógicas, en vez de basar la verdad en la subjetividad trascendental, que es el auténtico fundamento último.

Había dicho, conciente del riesgo que implica tal afirmación, que *la fenomenología es relativismo*. Por supuesto, no se trata de un relativismo extremo a la manera de Protágoras, pero de todos modos la fenomenología presenta brechas relativistas de gran intensidad, puesto que describe las cosas siempre y únicamente en la medida en que éstas se ofrecen a la mirada, la cual, siendo siempre subjetiva, tendrá siempre un punto de vista relativo. Esta óptica siempre parcial, no totalizadora, limitada, es dependiente de la *relación* con el mundo y, por lo tanto, apunta a un ser *relacional*. Es decir: se trata de un punto de vista relativo en tanto es un punto de vista relacional. Por ello, repito, la fenomenología es relativista no en el sentido tradicional del término, sino en un sentido «relacionista».

Tratemos ahora de explicar la estructura de esta posición hermenéutica mía. Yo sostengo que la fenomenología es un pensamiento que intenta fundar la filosofía primera sin aislarse ni desembocar en un absoluto, mientras que el relativismo puede correr el riesgo de transformarse en una estrategia solipsista y, en

cierto sentido, absolutista. Distingo pues, dos formas de relativismo, uno crítico y abierto, y otro dogmático y cerrado, llamándolos, respectivamente, *relativismo relacionista* y *relativismo solipsista*. El primero se basa en el supuesto de que todo punto de vista individual produce un juicio subjetivo que, aun representando una verdad, se inserta en una red de juicios tan relativos como él, con los cuales mantiene una relación y un intercambio. En este sentido, cada juicio o cada opinión es una verdad que puede ser enriquecida en el intercambio con otras opiniones, que a su vez tienen sus verdades. Pero esta situación puede deformarse y degenerar en la segunda forma de relativismo, es decir, en un solipsismo dogmático. Si yo sostengo que mi juicio representa una verdad y que además mi verdad es incommensurable con respecto a la de los otros, sustrayendo así mi opinión individual a la tupida trama de opiniones relativas e individuales, estoy clausurando el camino hacia la posibilidad de una confrontación intersubjetiva entre mi verdad y la del otro individuo. Haciendo así, yo eximo a esa opinión de cualquier puesta a prueba pública o intersubjetiva, y por lo tanto nunca la pondré en juego discutiéndola y confrontándola con la de los otros, porque precisamente siento que es legítimo creer que mi punto de vista expresa la verdad. De esta manera, mi perspectiva se torna, no sólo para mí, sino también para mí en relación con los otros, en la perspectiva de la verdad única y, por ende, se vuelve dogmática. En estas condiciones, el perspectivismo relativista se transforma en estrategia de lo absoluto, alineándose de parte del dogmatismo.

Esta estrategia no sólo es diferente de la del relativismo relacionista, que sería un relativismo positivo, sino que también difiere del escepticismo clásico –sobre todo del antiguo–, el cual no es asimilable al relativismo solipsista, puesto que la suspensión del juicio nunca llega a una formulación positiva, quedando así siempre vinculada a una suerte de *destructio* sin fin. Siguiendo su método de no pronunciar juicios, el escepticismo antiguo nunca enuncia una verdad, y en consecuencia, por un lado, nunca llega a desembocar en el absolutismo, y por otro, se sustrae a la verificación objetiva de todo juicio. Tampoco el escepticismo moderno se cierra en la afirmación dogmática de su verdad, sino que a través de sus variantes –de Descartes (el Descartes del momento escéptico, el de la duda) a Hume–, y aun superando el jaque de la suspensión del juicio y llegando a su formulación, logra proyectar una apertura crítica hacia la verdad ajena.

En oposición a lo que hemos llamado *estrategia de lo absoluto*, que puede ser adoptada por un relativismo excluyente, la fenomenología elabora una estrategia de las relaciones, en la cual la verdad se determina en el conflicto y el intercambio entre los juicios. En efecto, el camino metodológico que pasa por un solipsismo sin salida es extraño al de la fenomenología. Es cierto que para el fenomenólogo el punto de vista subjetivo no es trascendible, puesto que constituye la perspectiva con la que el sujeto considera al objeto en el modo y en los límites en los que éste se da. La fórmula «en el modo y en los límites en los que el fenómeno se da»

alude, no sólo al modo en que el fenómeno se ofrece, sino también a la perspectiva a partir de la cual el sujeto lo capta. Pero la ineludibilidad del punto de vista no implica un aislamiento del juicio subjetivo. Si adopto la actitud fenomenológica nunca podré pensar que mi juicio es la verdad, ni tampoco una verdad estática —es decir, inmutable, incontrovertible, cumplida— relativa a mí mismo. Porque el fluir constante de mi conciencia y del mundo fenoménico (o sea, en otras palabras, la constante modificación de la perspectiva) me conducirá siempre a relacionar mi juicio con los otros en el curso de nuestro mundo, llevándome a contribuir a la constitución de una *verdad dinámica* que se va cumpliendo en la comunidad intersubjetiva. He aquí la razón por la que el «relativismo» de la fenomenología nunca podrá caer en el solipsismo, en el dogmatismo o en el absolutismo: siempre estará mediado por el proceso de formación intersubjetiva de la verdad.

El peculiar relativismo husserliano se manifiesta aquí como un «relacionismo», como un poner en relación fenómeno y conciencia, por un lado, y por otro, la conciencia subjetiva con las otras conciencias. Para retomar ahora la expresión según la cual «la fenomenología es relativismo», debemos pues reformularla diciendo que *la fenomenología es relacionismo*. La especificidad del método fenomenológico consiste en estas dos funciones fundamentales: la relación intencional del ego con el mundo fenoménico, que se traduce en relación de la conciencia con las cosas (sintetizada en la noción de «conciencia-de»), y la relación intencional del ego con las otras conciencias, que se traduce en la relación intersubjetiva. Podríamos decir que esta doble relación intencional es una forma de relativismo entendido como relacionismo. El relacionismo que hemos enunciado aquí tiene el sentido de una crítica fenomenológica de la razón, si es cierto lo que decía Husserl a propósito del escepticismo y del relativismo de Hume: «Si su sensualismo no lo hubiese cegado para toda la esfera de la intencionalidad de la “conciencia-de”, si hubiese incluido esa esfera en una investigación de esencia, no habría sido el gran escéptico, sino el fundador de una teoría verdaderamente “positiva” de la razón»⁷⁵.

Sin embargo, podríamos preguntarnos, ¿qué tiene que ver la cuestión del relativismo con el problema de la historia? Ya hemos visto que Husserl habla críticamente de «relativismo histórico», aludiendo a aquella forma de conocimiento que subyace a la inestabilidad y a la mera facticidad. Pero seguidamente hemos dicho también que la fenomenología es una forma especial de relativismo. Si insertamos entonces ahora orgánicamente la noción de historia en la estructura conceptual fenomenológica, obtendremos como resultado lógico la definición de «relativismo histórico». Pero esto es justamente lo que Husserl quiere superar. ¿Nos encontramos tal vez frente a una contradicción? Yo creo, en cambio, que nos encontramos frente a una provocación, o mejor, frente a una paradoja. En efecto, hemos

⁷⁵ E. HUSSERL, *PhsW*, p. 317.

visto que, con esta interpretación mía, el término «relativismo» adquiere para la fenomenología un significado diferente del clásico, y que de todos modos es un significado que refuerza la tendencia al diálogo inter-individual. La inserción de la historia en la estructura cognoscitiva fenomenológica «relativista» (que yo ya quisiera definir como «fenomenología relacionista») consiste en la constatación de que el punto de vista subjetivo mismo es temporal y, por lo tanto, histórico. El mundo mismo con el que el sujeto se relaciona es histórico. Aquí la relación entre el relativismo fenomenológicamente concebido y el historicismo se explica de la siguiente manera: la experiencia de la verdad que se cumple en el relativismo relacionista de la fenomenología es, en última instancia, una experiencia plural, justamente porque plural es la verdad misma. La experiencia de la historia es, tanto en la posición diltheyana como en la husserliana, una experiencia plural, porque funde la historicidad individual con la historicidad intersubjetiva, creando un nexo entre la conciencia trascendental subjetiva (que es temporal y, luego, histórica) y el curso histórico del mundo y de su vida (que es expresión de la historicidad).

Para dar fundamento teórico a esta situación, debemos, en buena medida, recurrir a las reflexiones del «último» Husserl (al Husserl de los años treinta), aun cuando el perfil que indica la presencia de la historia sea rastreable, si se presta atención, en todo el itinerario husserliano. En el contexto de estas reflexiones, Husserl habla explícitamente de la historicidad ínsita en la vida misma de la conciencia: «Nuestro mundo circundante es una formación espiritual en nosotros y en nuestra vida histórica»⁷⁶. Éste es el sentido de lo que yo llamo «relacionismo histórico». Con la fórmula «relacionismo histórico», deseo pues significar la comprensión fenomenológica del problema de la historia.

En el contexto fenomenológico, en el cual el relativismo ha sido transformado en relacionismo, la historia se vuelve uno de los elementos que hospedan a las relaciones intersubjetivas. Las relaciones entre los sujetos, a partir de las cuales surge cualquier conocimiento, cualquier verdad, permiten «ver» la historia. A través de estas relaciones, la historia se manifiesta concretamente⁷⁷. Por lo tanto, sólo gracias a la atención que dirigimos hacia la cuestión de la intersubjetividad (independientemente del grado de perfección de esta última), tomamos conciencia de que «nos encontramos en el mundo histórico social»⁷⁸.

La filosofía científica rigurosa se ha limitado a poner entre paréntesis a la historia sólo para reencontrarla en su integridad después del logro fenomenológico de la esfera de la intersubjetividad trascendental. El mundo es pues un problema

⁷⁶ E. HUSSERL, *Krisis*, cit., p. 317.

⁷⁷ Pero no debemos leer aquí ninguna analogía entre la concepción husserliana de la intuición –y por lo tanto del «ver» la historia– y ese modo de comprender la historia típico de los historicistas, que Yorck criticaba en Ranke, a quien definía como el gran «ocular», es decir, como quien solamente «ve» la historia sin comprender su vitalidad ni, por ende, su intrínseca historicidad.

⁷⁸ E. HUSSERL, *Krisis*, cit., p. 308.

fenomenológico e histórico, cuya indagación científica «se articula en las ciencias históricas del espíritu»⁷⁹. ¡Y aquí no es Dilthey quien habla, sino Husserl! Se reconocen pues en Husserl, en el «último» Husserl, algunos rasgos típicos del historicismo diltheyano, en los cuales el problema de la historia y de la historicidad ínsita en la subjetividad trascendental cobra una relevancia fundamental. «Ello conduce hacia la consideración del “sentido” inmanente de la historia»: «nosotros mismos somos hombres [...] que hemos recorrido un devenir histórico [...] y] que producimos, a nuestra vez, la historia del mundo y la ciencia del mundo [que constituyen], en todo sentido, un conglomerado cultural histórico motivado por la historia [...] en la que nos encontramos»⁸⁰.

Para designar este contexto teórico, David Carr ha propuesto la fórmula de «historicismo parcial», con la cual se definiría la posición fenomenológica con respecto a la historia, una posición que jamás desembocaría en un historicismo total, porque, si lo hiciera, olvidaría darse cuenta de la actualidad y de la validez universal de la conciencia. Carr habla además de «reducción histórica» para describir el funcionamiento del método fenomenológico frente a la historicidad⁸¹.

Después de estas precisiones interpretativas o hermenéuticas, podemos releer ahora un pasaje significativo del ensayo de 1911, interpretándolo, no ya como un apresurado rechazo de la historia, sino como una problematización de la historia en el seno del método fenomenológico: «Los hechos históricos del desarrollo [...] pueden constituir razones, y muy buenas. Pero las razones históricas no pueden acarrear por ellas mismas más que consecuencias históricas. El deseo de demostrar o refutar ideas en base a hechos es absurdo (*ex pumice aquam*, como dice la cita de Kant)»⁸². Y aún más: cuando dice que «nada decisivo puede aportar la historia contra la posibilidad de validez absoluta en general, ni en particular contra la posibilidad de una metafísica absoluta, ni jamás contra la posibilidad de una filosofía absoluta, es decir, científica»⁸³, Husserl no quiere negar la historia, a pesar de las apariencias, sino valorizar esa historicidad intrínseca en los fenómenos que un método exclusivamente historicista no lograría captar. Diremos aún más: todo el análisis de la conciencia interna del tiempo está impregnado de historicidad. El flujo de la conciencia y de sus vivencias es temporal y por ende –en la medida en que la conciencia individual es conciencia subjetiva inserta en el horizonte de la comunidad intersubjetiva– es *histórico*. Aquí la historia se vuelve estructura teleológica unitaria y relacionante al mismo tiempo. La unidad teleológica de la conciencia subjetiva y de la comunidad intersubjetiva es unidad eidética y expresión

⁷⁹ *Ibid.*, p. 312.

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ D. CARR, *Phenomenology and the Problem of History*, Northwestern University Press, Evanston, 1974, p. 244.

⁸² E. HUSSERL, *PhsW*, p. 328.

⁸³ *Ibid.*, p. 329.

histórica a la vez. Al pasar de los hechos históricos a las esencias no dejamos de lado a la historia, sino que nos volvemos concientes de un doble horizonte: por un lado, nos damos cuenta de que la historia tiene una esencia; por otro, que la esencia tiene una historia. Así es como se explica la afirmación de Husserl según la cual «es evidente que necesitamos la historia»⁸⁴.

«El mundo que es para nosotros, es –a su vez– nuestra construcción histórica; tal como nosotros mismos, en nuestro ser, somos una construcción histórica»⁸⁵. Aquí la proximidad con Dilthey parece total. Especialmente si pensamos en una afirmación que Husserl hace en una carta a Misch: «Si me quedan aún algunos buenos años, sobre todo después que haya completado el diseño del cuadro de una filosofía universal (¡constitutivo-fenomenológica!), que tengo ahora en elaboración [...] entonces se pondrá de manifiesto, según creo, que el “ahistórico Husserl” sólo provisionalmente debía tomar distancia de la historia (que él tenía, sin embargo, constantemente en vista), justamente para poder llegar metodológicamente tan lejos como para plantearle [a la historia] cuestiones científicas»⁸⁶. Sin embargo, sigue siendo ineliminable una pequeña aunque fundamental diferencia metodológica entre Husserl y Dilthey. En este incesante fluir del horizonte, ¿cuál es el punto que, aun siendo histórico él mismo y por lo tanto fluyente, queda fijo? La subjetividad trascendental. Sobre la base de esta pequeña y en cierto sentido paradójica diferencia, se construirá el gran diseño husserliano del mundo-de-la-vida como horizonte histórico-trascendental, cuyo examen será desarrollado en el capítulo IV.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 334.

⁸⁵ E. HUSSERL, *Krisis*, p. 312.

⁸⁶ E. HUSSERL, *Brief an Misch* (27.11.1930), en *Briefwechsel*, cit., Bd. VI, pp. 283-284.

III

La experiencia de la historicidad.

La noción de *Erlebnis* (vivencia) entre principio de fenomenicidad y conciencia trascendental

Tal como hemos visto en el capítulo anterior, no es posible resolver el enigma de la historia al nivel de la mera facticidad, es decir, en el ámbito de una interpretación interna a la historia misma. La necesidad de recurrir a un medio hermenéutico –que en el caso de la fenomenología es el sujeto trascendental– es proclamada explícitamente por Husserl, pero también Dilthey es plenamente consciente de ello cuando subraya la exigencia de no perder nunca de vista al individuo histórico. Quisiera ofrecer una prueba de ello partiendo, como ejemplo, de la estructura del concepto de experiencia vivida o vivencia (*Erlebnis*) que emerge de los planteamientos teóricos de ambos filósofos.

Heidegger consideraba que la pregunta por el ser era la primera de las preguntas de la filosofía y del pensamiento en general. Pero no primera en sentido temporal, sino primera en tanto que sería la de mayor profundidad, es decir, la que nos permitiría alcanzar el elemento auténticamente histórico, *das Geschichtliche*, el elemento relativo al *Geschick*, entendido como envío y destino del ser. En Heidegger, la *Geschichte* se contrapone a la *Historie* (que designa la simple sucesión temporal, o sea, la *historia rerum gestarum*). Mientras que la *Historie*

se determina sobre la base del pasado, la *Geschichte* se define sobre la base del porvenir⁸⁷. En cierto sentido podríamos decir, para volver a proponer una tesis de Pietro Chiodi, que el historicismo heideggeriano se revela como un radical anti-historicismo⁸⁸. En efecto, el historicismo, en el sentido tradicional del término, es algo esencialmente diferente de la concepción heideggeriana de la «historicidad» del ser. Él sostiene que «la historia como ciencia no puede instituir jamás la relación histórica con la historia, [...] porque historia no significa para nosotros simplemente pasado [...] y mucho menos mera actualidad. [...] La historia, en tanto acaecer, es un determinarse a sí misma a partir del futuro, asumiendo el pasado, y así, en modo activo y pasivo, se determina a través del presente»⁸⁹. Dadas estas condiciones, está claro que «la relación histórica de nuestro *Dasein* histórico con la historia» (*ibid.*), no podrá ser comprendido jamás por ninguna ciencia histórica. En efecto, Heidegger dice: «La historiografía es la constante destrucción del porvenir y de la relación histórica con el *Geschick*». Y agrega: «La organización técnica de la publicidad mundial por medio de la radio y de la prensa constituye la forma auténtica de predominio del “historicismo”»⁹⁰.

Pero, una vez más, evitemos dejarnos distraer por las apariencias. Aquí la crítica heideggeriana está dirigida al historicismo como disciplina que, olvidando la cuestión filosófica fundamental, procede a una objetivación de los eventos del ser. Pero esta crítica no tiene que ver con Dilthey, cuyo proceder hermenéutico-compreensivo había tematizado esa facticidad e historicidad de la vida que Heidegger retoma en su hermenéutica del *Dasein*. Y, por otra parte, si queremos ser precisos, la teoría diltheyana de la razón histórica no es definible *tout court* como historicismo. Heidegger reconoce, pues, al peculiar «historicismo» diltheyano un papel fundamental en el proceso del descubrimiento de la historicidad, aún a pesar de que, al final, no comparta la dirección de la mirada, o mejor dicho, a pesar de no compartir la ausencia en Dilthey de una fundación ontológica, o sea, de una tematización explícita de la cuestión del ser. Este juicio heideggeriano es la culminación de un largo diálogo positivo con Dilthey y con su descubrimiento de la historicidad de la experiencia. Heidegger puntualiza que «el análisis de la historicidad del *Dasein* tiende a mostrar que no es que tal existente sea “temporal” porque “está en la historia”, sino que, al contrario, éste existe y puede existir históricamente sólo porque es temporal en el fundamento

⁸⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, hrsg. F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe Bd. 5, Klostermann, Frankfurt, 1977, pp. 212-213, 325-327; *Brief über den Humanismus*, en *Wegmarken*, hrsg. F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe Bd. 9, Klostermann, Frankfurt, 1976, pp. 335-336, 359-361.

⁸⁸ Cfr. P. CHIODI, *L'ultimo Heidegger*, Taylor, Turin, 1952.

⁸⁹ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, hrsg. P. Jaeger, Gesamtausgabe Bd. 40, Klostermann, Frankfurt, 1983, p.....

⁹⁰ M. HEIDEGGER, *Holzwege*, cit., p. 326.

de su ser»⁹¹. Ante el problema de la historia y del relativismo histórico, Heidegger no retrocede: «El miedo al relativismo es temor a la existencia», afirma en 1924. Y agrega: «La filosofía no llegará a entender qué es la historia mientras la analice como un objeto que debe ser considerado según el método. El enigma de la historia reside en aquello que significa *ser* histórico»⁹².

Así, el enigma «historia» es descifrable únicamente mirando la historicidad que lo anima. Podríamos decir que es descifrable solamente *llevando a cabo la experiencia de la historicidad*. Pero ¿qué significa «experiencia de la historicidad»? Entre paréntesis debemos precisar ya que el término experiencia no debe ser entendido en su acepción empirista y psicologista común, sino como una recíproca relación de sentido que se instaura entre el yo y el mundo. Aquí «experiencia» significa vivencia (*Erlebnis*), en la cual, para Dilthey, se instaura una relación de completa reciprocidad entre experiencia interna y externa. Luego, si la historia es una mezcla de interioridad y exterioridad, y si el *Erlebnis* constituye un flujo de conciencia subjetiva con el cual confluye el curso histórico de la objetividad, entonces podemos entender por qué Dilthey nunca quiso asignar al concepto de *Erlebnis* un peculiar valor operativo para obtener experiencia a partir de la historia.

Pero volviendo a la cuestión de la historicidad, entendida como esencia de la historia —o, como diría Vico, como «virtud» del tiempo histórico—, ésta se encuentra también en el centro de la atención de Dilthey. Para él, se trata de entender que el hombre «es un ser esencialmente histórico, cuya existencia sólo se realiza en la comunidad»⁹³. Intentemos ahora comparar las dos posiciones: para Heidegger, historicidad significa temporalidad intrínseca de la existencia; para Dilthey, que el hombre se relaciona siempre con la historia, ya sea de manera inmediata (por estar necesariamente ligado a su propia condición histórica) como de manera mediata (en cuanto posibilidad de elección y de apertura frente a la alteridad, presente y pasada). Pero en ambos casos, para conseguir esta experiencia de la historicidad se excluye radicalmente cualquier implicación psicologista (por lo menos por lo que se refiere a la acepción común del término psicologismo). De esta manera historia, historicidad, temporalidad y experiencia no deben ser entendidas como categorías psicológicas, sino que —como diría Dilthey— se despliegan por sí solas en la vida misma. Con una diferencia conceptual: mientras que para Dilthey el concepto-guía es el de *Erlebnis*, Heidegger se apoya en la noción de *Dasein*, entendido tanto como *In-der-Welt-sein* (ser-en-el-mundo), cuanto como perteneciente al *Sein* (al ser). En cambio, con respecto al concepto de

⁹¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 376.

⁹² M. HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit (1924)*, cit., pp. 25-26.

⁹³ *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern*, zusammengestellt von C. Misch geb. Dilthey, Leipzig, 1933, p. 124.

Erlebnis, Heidegger es más bien crítico, puesto que lo considera demasiado ligado a la subjetividad y, por ende, a la tradición de la metafísica moderna (lamentablemente, no podremos analizar aquí adecuadamente la interpretación heideggeriana del concepto de *Erlebnis*, y deberemos limitarnos a enunciar algunas observaciones esporádicas)⁹⁴.

La psicología y el principio de fenomenicidad

Como podemos ver, lo que Dilthey rechaza aquí es la psicología entendida como esa disciplina codificada –desarrollada a partir del siglo XIX– que encerraba la experiencia en una jaula empírica y experimentalista. En cambio, no rechaza en absoluto la psicología en tanto posibilidad, siempre válida, de tematizar la experiencia individual. Con la excepción de que, al nivel del pensamiento de la historicidad, la experiencia individual deja de ser psicológica para volverse, precisamente, histórica. A propósito de ello, Dilthey es explícito: «El hombre se conoce sólo en la historia y no mediante introspección»⁹⁵. Y lo mismo Heidegger, en una exposición de los fenómenos fundamentales del *Dasein*, declara: «Ninguna psicología, por vasto que sea su alcance, será jamás capaz de llevar a la luz la estructura auténtica de estos fenómenos, porque fundamentalmente no hay psicología capaz de penetrar en la dimensión de la estructura del *Dasein* en tanto tal»⁹⁶.

Esta eliminación del psicologismo de la esfera del análisis de la historicidad es análoga a la toma de distancia llevada a cabo por Husserl entre la indagación fenomenológica y la psicológica. También Husserl considera que el método para alcanzar la experiencia de la esencia del hombre no puede ser psicológico, sino, justamente, fenomenológico, lo cual significa: según la esencia de la relación posible entre el sujeto y las cosas. Y cuando analiza las vivencias de la conciencia como flujo temporal, como un tejido inescindible de permanencia y transformación en incesante devenir, el mismo Husserl reconoce que, en el fondo, esta relación es histórica. El tiempo entra en la conciencia y en la experiencia interior volviendo insuficiente cualquier indagación psicológica, puesto que ahora la experiencia es una cuestión de relación, una posibilidad que surge sólo a partir de la conciencia de la relación entre sujeto cognoscente y cosas conocidas; en una

⁹⁴ Sobre los conceptos de *Erlebnis* y *Erfahrung* en HEIDEGGER, véase nuestro artículo «Dall'esperienza del vissuto all'esperienza del pensiero. Sui concetti di *Erlebnis* e di *Erfahrung* nei *Beiträge zur Philosophie* di M. Heidegger»; en *aut aut*, 242, 1992, pp. 175-198.

⁹⁵ W. DILTHEY, *Plan der Fortsetzung...*, cit., p. 279.

⁹⁶ M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. P. Jaeger, Gesamtausgabe Bd. 20, Klostermann, Frankfurt, 1979, p. 353.

palabra, una cuestión fenomenológica. Como dijo Heidegger, «Husserl puso manos a la obra para realizar con método fenomenológico la tarea que se había planteado Dilthey: frente a la psicología naturalista, dar inicio a una psicología personalista»⁹⁷. En este análisis, Heidegger tiene sin duda razón, porque Husserl había atribuido a Dilthey un papel decisivo por lo que se refiere a la crítica y la renovación de la psicología: «Dilthey se ha ganado aquí méritos imperecederos. Él ha sido el primero en darse cuenta [...] de que la psicología moderna es incapaz de dar a las concretas ciencias del espíritu la fundamentación científica, según su peculiar esencia, que ellas requieren»⁹⁸. Husserl reconoce a Dilthey el mérito de haber comprendido que es necesaria una psicología radicalmente nueva, una ciencia general del espíritu que no sea de orden psicofísico, sino fenomenológico.

Sin embargo, hay que precisar que ni Dilthey ni Husserl –y aquí Heidegger se diferencia decididamente de ellos– tienen intenciones de eliminar totalmente el campo de la psicología, sino sólo de reformarla en un sentido que, respectivamente, cobra los rasgos de la ciencia histórico-hermenéutica (Dilthey) y de la ciencia fenomenológico-trascendental (Husserl).

Retomemos la afirmación diltheyana citada más arriba: «El hombre se conoce sólo en la historia y no mediante introspección»⁹⁹. No debemos leer esta frase como un rechazo de la subjetividad, de la conciencia de sí o de la auto-relación individual, ni mucho menos como una disolución del individuo en el curso de la historia universal. Si fuese así, Dilthey estaría reduciendo el papel predominante, incluso absoluto, del individuo, pero a expensas de la creación de otro absoluto, el de la historia. En cambio, él quiere evitar las dos degeneraciones absolutistas. Y aquí se revela todo el significado de su relación y de su crítica con respecto a Hegel. La experiencia histórica no es ni experiencia de lo absoluto de la Subjetividad, ni conocimiento de lo absoluto de la Historia, sino mediación entre ambas polaridades.

Dilthey rechaza entonces la introspección como método para el conocimiento del hombre histórico, porque sería una recaída en el psicologismo, pero no subestima la importancia del «conocimiento individual de sí». En efecto, en un manuscrito anterior a 1880, escribe: «¡Cuán frecuente es la ilusión de poder captar directamente con una mirada nuestro interior! [...] A partir de la ignorancia del valor psíquico de cada experiencia en el contexto de un conocimiento de la totalidad psíquica, surge una enorme inseguridad acerca de la valoración de las experiencias internas [...]. Sólo la perfecta acción moral se presenta sin velos [sin opacidad]»¹⁰⁰. Una vez admitidas

⁹⁷ *Ibid.*, p. 161.

⁹⁸ E. HUSSERL, *Ideen II*, cit., § 48.

⁹⁹ Nótese, sin embargo, que en *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, Dilthey había definido «la introspección como medio cognoscitivo primario».

¹⁰⁰ W. DILTHEY, *Frühe Entwürfe zur Erkenntnistheorie und Logik der Geisteswissenschaften (vor 1880)*, GS, XIX, p. 27.

la importancia del auto-conocimiento y la dificultad de comprenderlo, Dilthey quiere sustraer de inmediato este punto a la esfera de la psicología tradicional, puesto que la dificultad y los límites de la experiencia interna no pueden ser constatados a partir del estudio de los órganos que son «sede» de la inteligencia o de las pasiones.

Aquí, el proyecto diltheyano se aclara: la psicología no es negativa en tanto aspiración al conocimiento de lo psíquico, sino que lo es en cuanto limita este conocimiento a los datos sensibles y los analiza en el interior de la metodología psicológica misma. Para conocer lo psíquico hay que recurrir a algo diferente de los órganos que regulan su funcionamiento. La psicología no puede ser entendida en su alcance científico a partir de la psicología misma. Hay que abandonar la psicología a fin de poder recuperar para ella sentido y validez. Y al obrar así, incluso los matices terminológicos empiezan a señalar diferencias radicales; en efecto, en el contexto diltheyano, «experiencia» ya no significa lo mismo que en el contexto psicológico.

Dilthey critica también el concepto científico-positivista de experiencia, cuyo empirismo sólo sería una fachada, mientras que una auténtica filosofía de la experiencia, fundada sobre principios-base de las ciencias del espíritu, es empirismo radical, en tanto alcanza una comprensión del mundo en todas sus dimensiones. Luego, cuando habla de «filosofía de la experiencia», Dilthey no piensa ni en el empirismo psicólogo, ni en el de las ciencias de la naturaleza, sino en un *método filosófico fundado en el «principio de fenomenicidad»* o «principio fenoménico» (*Satz der Phänomenalität*). Este principio reza: «La realidad, que, en tanto cosa u objeto, se distingue de mí mismo, me es dada sólo en mi conciencia, en mí mismo. La realidad es aquello que tiene eficacia en mi totalidad psíquica». Este principio, que es definido como «el principio supremo de la filosofía», «es tan sólo una expresión de nuestra toma de conciencia de nosotros mismos, y en tanto tal se sustrae a toda duda»¹⁰¹. Pero no se trata tanto de una renovada propuesta del principio schopenhaueriano (que, con otras variantes, fue también de Berkeley y de Kant) según el cual «el mundo es una representación mía» –principio que, dentro de ciertos límites, Dilthey comparte–, sino más bien del descubrimiento de una tensión entre experiencia vivida o vivencia (*Erlebnis*) –entendida como relación entre la experiencia interna y la externa– y mundo.

Dilthey reconoce que el principio de fenomenicidad es el fundamento del pensamiento filosófico, pero se opone a su «interpretación intelectualista», que desemboca en el «fenomenalismo» o «fenomenismo» tanto de tipo ontológico (Berkeley y el empirismo inglés), como de tipo gnoseológico (Kant). A decir verdad, Dilthey comparte el punto de partida del fenomenismo, según el cual «mi saber nunca puede sobrepasar el horizonte de los fenómenos, es decir, de esa conexión ordenada de elementos constitutiva de mi conciencia». Pero no acepta sus consecuencias gnoseológicas con respecto a la existencia de la realidad externa, y

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 17-18.

explica la creencia en el mundo exterior a partir de una conexión de la vida que se da en el impulso, en la voluntad y en el sentimiento. Tal conexión es mediada por procesos relacionados entre sí en una estructura de la vida psíquica, que constituye la ley psíquica fundamental de todos los seres vivos. Dilthey introduce aquí –y recuerdo que estamos en el contexto del importante escrito *Beitrag zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht* (Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior), de 1890– el concepto de «vida propia» (*Eigenleben*)¹⁰².

Es entonces a partir del análisis de la «vida propia» y de la «conexión vital» en la cual está inserta como se puede acceder al conocimiento y tener experiencia de la realidad. Por lo tanto, Dilthey puede concluir que, desde la perspectiva de la psicología histórico-descriptiva, se supera el mero fenomenismo y se resuelve el antagonismo entre especulación y vida. La experiencia fenoménica, entendida aquí como experiencia de la realidad exterior, surge a partir de mediaciones, de pasajes, que complejifican la realidad, en lugar de reducirla a mera pantalla del pensamiento o de las sensaciones. Pero las mediaciones pasan a través de un filtro, o tal vez sería mejor usar la metáfora del prisma, a través del cual éstas se descomponen y se multiplican. Este prisma, si podemos llamarlo así, es la conciencia subjetiva.

Una vez más, en 1910, Dilthey vuelve a subrayar la necesidad de fundar las ciencias del espíritu en la experiencia de la vida individual, captada a partir de las conexiones vitales entre individuo y mundo. En efecto, las ciencias del espíritu no se fundan en procedimientos conceptuales, sino en el «devenir interior de un estado psíquico en su totalidad y el reencontrarlo en la re-vivencia. Aquí la vida capta a la vida»¹⁰³.

Podríamos decir entonces que el hombre no es un simple pasajero abusivo de la historia, sino que se relaciona con ella y con sus realidades concretas. Sin embargo, Dilthey no quiere elaborar una filosofía centrada en el yo como sujeto pensante: lo que él quiere es más bien alcanzar «el punto de vista de la vida». Para él, «filosofía de la auto-reflexión» significa «filosofía de la vida» o «de la realidad efectiva [*Wirklichkeit*]». En este sentido, gracias al principio de fenomenicidad, Dilthey ubica el punto de partida de la filosofía en el seno de la conexión de la vida (*Lebenszusammenhang*) y de la historia. La filosofía supera el fenomenismo y se vuelve reflexión sobre la vida y sobre la historia, se transforma en «una acción que nos lleva hacia la conciencia y que piensa la vida en profundidad, es decir [que piensa] al sujeto en sus relaciones, entendidas como vitalidad»¹⁰⁴. Así, la auto-reflexión de la conciencia

¹⁰² W. DILTHEY, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*, GS, V, p. 96.

¹⁰³ W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS, VII, p. 135.

¹⁰⁴ Carta de Dilthey al conde de Yorck (agosto 1897), en W. DILTHEY, P. YORCK VON WARTENBURG, *Briefwechsel*, cit., p. 247.

se revela como un proceso histórico. Experiencia de la realidad significa entonces experiencia vivida o vivencia (*Erlebnis*) de la conexión histórico-vital. Al establecer la intersección entre conciencia subjetiva, individuo concreto, vida e historia, Dilthey construye una trama metodológica que pone de manifiesto las incongruencias, las contradicciones y las paradojas de la experiencia vivida.

Dilthey descubre la paradoja constitutiva de la relación entre individuo y mundo, explicitándola con plena conciencia. El principio de fenomenicidad se presenta como una paradoja. El carácter paradójico del principio emerge sólo cuando se ha llevado a cabo la metamorfosis de la psicología en filosofía de la experiencia histórica. Entonces se realiza la transformación de la falsa acepción de este principio (según la cual la realidad es representación) en el principio de fenomenicidad histórico-hermenéutico. Esta transformación consiste en el siguiente traspaso analítico: «No es suficiente que yo tenga la certeza de algo para que ello exista, pero mi certeza es un hecho, un hecho de mi conciencia. Tengo la certeza de tener la certeza de la existencia de estos árboles en flor. [Y] ningún puente me conduce, a partir de este estado mío de percibir, hacia una realidad que persistiría con independencia de este estado mío. Una realidad que exista independientemente del hecho de que yo la ubique en una percepción o en un razonamiento es un absurdo impensable. En efecto, la realidad misma, la existencia misma, no son sino modos en los cuales mi conciencia posee sus propias impresiones, sus propias representaciones. Pero aun habiendo constatado esta situación de hecho sobre la base de vivencias inmediatas, distingo de ella, sin embargo, esa conciencia interna que excluye del saber toda posibilidad de error: y con ello llegamos nuevamente al principio de fenomenicidad»¹⁰⁵.

Heidegger ha criticado la demostración diltheyana de la existencia de la realidad, sosteniendo que la realidad, o sea, el ente intramundano, debe ser analizado a partir de la aclaración de la intramundanidad como fenómeno que se funda en el fenómeno del mundo en cuanto tal, que forma parte de la constitución fundamental del *Dasein*. A juicio de Heidegger, el principio diltheyano de fenomenicidad funda la realidad de lo real sin una base ontológico-existencial explícita. El planteamiento gnoseológico con el cual Dilthey trata de resolver el problema de la realidad del mundo externo no permite analizar la realidad a partir de la constitución de ser del mundo. Según Heidegger, «el principio de fenomenicidad impide que Dilthey pueda llegar a una interpretación ontológica del ser de la conciencia. [...] La relación del ser de la conciencia con lo real en cuanto tal necesitaría una definición ontológica. El hecho de que falte tal definición no hace sino demostrar que Dilthey, no habiendo trascendido [el ámbito de] la “vida”, ha abandonado su cuestionamiento a nivel de la diferencia ontológica»¹⁰⁶. Por otra parte, Heidegger dirige

¹⁰⁵ W. DILTHEY, *Frühe Entwürfe zur Erkenntnistheorie und Logik der Geisteswissenschaften*, en *GS*, XIX, p. 54.

¹⁰⁶ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 209.

una crítica prácticamente análoga también a Husserl, cuando lo acusa de estar hablando de subjetividad sin afrontar el problema del ser de tal subjetividad.

Ahora bien, prescindiendo de la objeción ontológica planteada por Heidegger a Dilthey, objeción que desde la perspectiva de la ontología fundamental heideggeriana indudablemente tiene su razón, es evidente que Dilthey abandona la metodología psicológica y meramente introspectiva en favor de un método que logre conectar de manera más amplia experiencia interna y mundo fenoménico. Podríamos definir esta estrategia filosófica como un método de *interpretación de las relaciones* que se entrecruzan entre el individuo y el mundo. Por otra parte, el mismo Dilthey declaró que «el elemento nuevo de mi método consiste en conectar el estudio del hombre con la historia». En este sentido, el principio de fenomenicidad diltheyano no se limita a ninguna de las tres corrientes fenomenistas principales, es decir, no se reduce ni al empirismo humiano, ni al trascendentalismo kantiano, ni mucho menos al idealismo berkeleyano, sino que puede ser apoyado por «una demostración histórico-evolutiva» (por lo que se refiere a la historia de la filosofía), y por lo tanto, puede dar con una formulación invulnerable a las críticas, siendo definido únicamente en términos de una conexión psicológica más profunda. Esta dimensión «más profunda» es la nueva filosofía de la experiencia, que, como podemos ver, adopta ya antes de 1880 esa tonalidad histórico-hermenéutica que se transformaría más tarde en la nota fundamental del pensamiento diltheyano.

He aquí la razón por la que Dilthey afirma que el principio de fenomenicidad puede ser complementado por el principio según el cual la filosofía es una elaboración de lo efectivo, o sea, de la experiencia. Pero esta consideración vale para todas las ciencias, puesto que el origen de la ciencia y de la filosofía consiste en una elaboración de la experiencia. El punto de partida y la fundamentación de la ciencia están dados por un análisis del conjunto de las experiencias.

Y aquí se manifiesta el sentido de la relación de Dilthey con la psicología. Al ser reinterpretada como ámbito perteneciente al más amplio horizonte de las ciencias del espíritu, la psicología debe ser re-examinada con el método histórico-hermenéutico, que inserta las operaciones psíquicas en la conexión vital (*Lebenszusammenhang*) histórica. Pero justamente porque esta última se funda en la experiencia vivida o vivencia (*Erlebnis*) y, por lo tanto, en el individuo como fuente de vivencias de conciencia, aquí no asistimos a una simple y apresurada liquidación del campo que convencionalmente llamamos psicología.

Sin adentrarnos más en Dilthey con respecto a esta temática, intentemos examinar ahora brevemente la posición adoptada por Husserl con respecto a la psicología y al concepto psicológico de experiencia. Husserl critica a la psicología porque no ha tomado en cuenta lo que implica el «sentido» de la experiencia psicológica ni qué «exigencias» impone al método. Sin embargo, hipotetiza una «psicología pura», que puede practicarse como psicología *a priori*, tal como ocurre con la fenomenología trascendental. Toma de Brentano la idea de una psicología des-

criptiva y la reelabora sobre la base del concepto de intencionalidad. En cambio, de Dilthey toma la idea de una psicología como ciencia del espíritu, por fin libre de los vínculos metodológicos del positivismo. Husserl y Dilthey se encuentran unidos pues en la crítica a la psicología positivista. Ambos coinciden en la idea de fundar una psicología que pueda unir dos momentos, que tomados separadamente, son opuestos: el momento descriptivo y el momento *a priori*. Husserl aprecia la aspiración diltheyana de desarrollar en el campo de las ciencias del espíritu (y por ende también de la psicología) lo mismo que Kant llevó a cabo en el campo del conocimiento científico del mundo, es decir, una crítica de la razón. Por supuesto, mientras que para Kant se trataba de una crítica de la razón pura, para Dilthey se trata de la crítica de la razón histórica, y para Husserl de la crítica de la razón fenomenológica. Las lecciones husserlianas de 1925 constituyen un testimonio perfecto tanto de la inclusión de la psicología en la fenomenología como de la afinidad que une a Husserl con Dilthey en este punto¹⁰⁷.

No podremos detenernos ulteriormente en las complejas relaciones que Husserl mantiene con la psicología, pero debemos observar que el tema de fondo de la psicología fenomenológica es el mundo-de-la-experiencia (*Erfahrungswelt*), que constituye el terreno común en el cual se enraizan tanto las ciencias de la naturaleza como las del espíritu. El concepto de mundo-de-la-experiencia alude a ese espacio en el que es tematizada la relación del sujeto con el mundo. Prosiguiendo en esta vía, podemos analizar a fondo los conceptos fenomenológicos de psicología, mundo y experiencia. Aquí nos limitamos a observar que Husserl conecta estrechamente las nociones de experiencia y de mundo: «Todo ente objetivamente experienciable y presente en tanto objetivo en una experiencia concordante, o sea, intersubjetivamente demostrable, sólo puede ser pensado como siendo en un mundo; se encuentra siempre en el cuadro de una posible experiencia universal, cuyo objeto universal es el mundo. Lo que la experiencia nos da fácticamente como real, en un mundo circundante del que siempre tenemos experiencia fáctica, sólo puede ser pensado como real en un mundo, en su mundo, cuya experiencia debe hacerse desde cerca»¹⁰⁸. Como podemos ver, el concepto fenomenológico de experiencia se dilata hasta abarcar dos dimensiones opuestas, la de lo real-fáctico y la de lo trascendental-*a priori*. De lo dicho se deduce que para Husserl la experiencia no puede ser meramente psicológica, pero tampoco meramente histórica. No puede ser solamente psicológica porque se reduciría a una simple interiorización del mundo histórico; tampoco puede ser solamente histórica porque desaparecería en una objetividad sin fundamentos. Hay una frase de la *Crisis* que explicita esta posición: «El mundo circundante histórico de los griegos no es el mundo objetivo

¹⁰⁷ Cfr. E. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie*, hrsg. W. Biemel, Husserliana Bd. IX, Nijhoff, La Haya, 1962.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 97.

en el sentido de las ciencias; es, por el contrario, la “representación” del mundo de los griegos»¹⁰⁹. Pero tengamos presente que esta «representación» no es una simple apreciación individual, sino el resultado de una experiencia colectiva, que, en términos husserlianos, llamaríamos *experiencia fenomenológica intersubjetiva*.

Erlebnis e historia

Con el proyecto fenomenológico, la ciencia histórica del espíritu se transforma en ciencia de la experiencia en sentido trascendental. Redefinida de esta manera, y gracias al fundamental trabajo preparatorio desarrollado por Dilthey, la experiencia dejará de dividirse en interna y externa (como en Kant), y será experiencia de una correlación, la correlación entre *nóesis* y *nóema*, cuyo descubrimiento representa una nueva revolución copernicana en el campo gnoseológico. El concepto de experiencia fenomenológica alude a una experiencia integrada y diferenciada al mismo tiempo, una experiencia que abarca el horizonte entero de la correlación intencional, pero sin perder de vista las diferencias que lo constituyen.

En el campo conceptual fenomenológico de la problemática de la conciencia, la experiencia (*Erfahrung*) se declina en el término «vivencia» (*Erlebnis*). Y de esta manera surge clara la analogía terminológica entre Husserl y Dilthey.

En la fundación de una ciencia del espíritu, Dilthey le asigna un papel fundamental a la experiencia interna. En el prefacio de la *Introducción a las ciencias del espíritu*, escribe: «Sólo en la experiencia interna he encontrado un punto seguro donde anclar mi pensamiento. [...] Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexo original y la validez que éste le presta en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual se presenta»¹¹⁰. Esta obra es de 1883 y, en base a las líneas que hemos examinado recientemente, constituye un testimonio de que ya en la primera fase diltheyana actuaba un principio metodológico que más tarde, de manera diferente y por supuesto más sistemática, se transformaría en el principio fundamental de la fenomenología husserliana. En efecto, tales líneas muestran una profunda analogía con el principio husserliano de la relatividad de todo lo que es. En las *Meditaciones cartesianas* Husserl sostiene, efectivamente, que todo lo que es es relativo, y relativo a la subjetividad trascendental.

En el capítulo anterior, y en el contexto de la teoría fenomenológica de la historia, habíamos ilustrado la crítica de Husserl al historicismo y al concepto historicista de historia, poniendo en evidencia la diferencia que Husserl instituye entre hechos y esencias. Focalizaremos ahora –siempre refiriéndonos sólo al problema de la historia– la mediación entre fenomenología estática y genética, poniendo de manifiesto la diferencia entre experiencia histórica y fenomenológica.

¹⁰⁹ E. HUSSERL, *Krisis*, cit., p. 317.

¹¹⁰ W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, cit., p. 8.

Aun distanciándose de las ciencias de hechos, en el fondo también Husserl parte de un hecho (en sentido kantiano), a saber, del hecho de la conciencia. Pero se trata de un hecho de naturaleza diferente respecto de los otros –los hechos de las ciencias fácticas–, porque Husserl habla de conciencia en sentido fenomenológico, o sea, de conciencia que ha sido sometida a la *epoché*, es decir, conciencia cuyo ser ha sido problematizado. Aquí la noción de conciencia subjetiva se entrelaza con la de intuición eidética, en un proceso ontológico y gnoseológico infinito: «Ya sea que se trate de la esencia de una cosa individual, o de la esencia regional “cosa en general”, en ningún caso puede una visión aislada o una continuidad o colección finita de visiones llegar a captar *adecuadamente* la esencia deseada en la entera plenitud de sus determinaciones esenciales. Sin embargo, se puede lograr una intuición inadecuada de la esencia cuando se logra aprehender adecuadamente y con evidencia la “idea” de la cosa. La aprehendemos en el libre proceso del recorrido, en la conciencia de la falta de límites del curso progresivo de las intuiciones concordantes»¹¹¹. Así, la intuición eidética se vuelve experiencia fenomenológica: «En contraposición con la específica *libertad* de variación, existe en toda experiencia de lo individual un nexo completamente determinado. [...] Frente a este carácter vinculado de la experiencia de lo individual, se nos vuelve inteligible la específica *libertad en la intuición de la esencia*»¹¹².

Aquí, el campo de la experiencia se extiende hacia territorios extra-empíricos. Sin embargo, es cierto que el carácter empírico de la reducción fenomenológica, que asigna un papel fundamental al dato fenoménico, dificulta la comprensión de aquello en que se diferencian la experiencia fenomenológica y la sensible. Para aclarar esta diferencia es necesario recurrir al principio base de la fenomenología, que Husserl define como «el principio de todos los principios», y que revela una sorprendente analogía con el diltheyano «principio de fenomenicidad».

☉ El principio dice: «Toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; [...] todo lo que se nos brinda originariamente en la intuición hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da»¹¹³.

Husserl quiere elaborar un método que, por un lado, no sea una mera adecuación del intelecto a los fenómenos, y por otro, no se aplique por fuerza a estos últimos. En este sentido, observamos que la fenomenología rechaza una eidética fija y esclerotizada, en busca de una comprensión de los fenómenos, no sólo en su esencia, sino también en el modo en que se muestran. Aquí se activa nuevamente ese pasaje que conduce de la ciencia de hechos a la ciencia de esencias –examinado en el capítulo anterior–, proponiéndose como movimiento que lleva, en un

¹¹¹ E. HUSSERL, *Ideen I*, cit., § 149.

¹¹² E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, Classen Verlag, Hamburgo, 1948, p. 412.

¹¹³ E. HUSSERL, *Ideen I*, § 24.

segundo momento, de la ciencia eidética a la *ciencia trascendental de la historicidad de los fenómenos*. Cuando Husserl afirma que «el verdadero método se adapta a la naturaleza de las cosas» quiere indicar sin duda, aplicando el principio de todos los principios, que la experiencia fenomenológica es una experiencia de la esencia tomada desde la perspectiva de sus modos de darse, y que, por ello, la esencia misma no es un núcleo inmutable, sino un flujo regulado por el transcurrir del tiempo (o de la historia, podríamos decir también) y de las vivencias de conciencia.

«El verdadero método se adapta a la naturaleza de las cosas sometidas a la investigación y no a nuestros prejuicios y preconceptos»¹¹⁴. A mi juicio, deberíamos tomar esta frase como una de las más lúcidas declaraciones de autointerpretación de la fenomenología husserliana. Y es a partir de una correcta interpretación de esta proposición que podemos comprender el significado de la experiencia fenomenológica.

A primera vista, podría parecer que las vivencias y los conceptos de conciencia impiden una experiencia capaz de «seguir la naturaleza de las cosas», o sea, una experiencia que sea auténticamente fenoménica y, por lo tanto, fenomenológica. Podría parecer que el papel central de la conciencia conduce hacia un solipsismo que reduce el mundo a sensación, a mera impresión individual. Pero conciencia y *Erlebnis* deben entenderse aquí como dimensiones espacio-temporales en las que la experiencia se deposita, después de haber pasado a través del filtro de la *epoché*. Y ¿qué significa esta imagen del filtro? Sólo quiero señalar con ello que por medio de la *epoché* –y justamente porque ella ha eliminado o neutralizado cualquier conocimiento anterior y cualquier prejuicio individual y colectivo– se realiza una experiencia que ya no es meramente «conciencialista», es decir, determinada sólo por la conciencia, sino que es *fenomenológica*, o sea, determinada por la relación intencional entre conciencia y mundo. Esta relación, que es completamente nueva en el panorama del pensamiento occidental, es definida por Husserl como relación *noético-noemática*, y se revela como un nexo de *correlación* –y ya no como nexo de subordinación– entre el yo y las cosas.

El *Erlebnis* –la vivencia– posee pues los caracteres de la intencionalidad y la temporalidad. Una de las definiciones de este concepto explica que «por *Erlebnis* en el sentido más amplio entendemos todo aquello con que nos encontramos en la corriente de los *Erlebnisse*; así, pues, no sólo los *Erlebnisse* intencionales, las *cogitationes* actuales y potenciales, tomadas en su plena concreción, sino cuanto ingrediente encontremos en esta corriente y sus partes concretas»¹¹⁵.

Es cierto que la intencionalidad caracteriza a la *conciencia* en su pleno sentido y permite designar a la corriente de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de *una* conciencia. Pero no todos los momentos reales de la concreta

¹¹⁴ E. HUSSERL, *PhsW*, p. 310.

¹¹⁵ E. HUSSERL, *Ideen I*, § 36.

unidad de una vivencia poseen el carácter fundamental de la intencionalidad, o sea, la propiedad de ser «conciencia-de-algo». Este es el caso, por ejemplo, de todos los datos de la sensación, que tienen una función tan importante en la intuición perceptiva de las cosas.

Por otro lado, la vivencia es temporal: se encuentra, por así decir, mediada por el flujo constante de retenciones y protensiones. En su perfil temporal, la vivencia está constituida por dos momentos fundamentales, a saber: por la conciencia en el modo de aplicación actual –como conciencia explícita de un objeto– y por la conciencia en el modo de la inactualidad y de la potencialidad, en que la mirada espiritual no se dirige aún de manera actual y explícita a un objeto.

El *Erlebnis*, la vivencia, es una mediación –un nexo– entre el tiempo fenomenológico y el tiempo objetivo o cósmico. Podríamos decir, con una pequeña fórmula, que en la vivencia se esconden *los enigmas de la conciencia del tiempo*. En efecto, la vivencia tiene un horizonte que nunca puede ser explicitado plenamente, sino que sólo puede ser captado como posibilidad. Sin embargo, si es cierto que la esencia es la posibilidad de las cosas, podemos decir entonces legítimamente que, en este sentido, la vivencia puede ser aprehendida en su esencia¹¹⁶.

Si establecemos ahora una relación entre la noción de *Erlebnis* y la de *epojé*, vemos que el concepto de experiencia que surge a partir de esta conjunción es de tipo totalmente nuevo, precisamente porque completamente nueva es la estrategia fenomenológica de la *epojé*. En la *epojé*, el mundo de la experiencia, en tanto mundo que es, es puesto entre paréntesis: lo que queda es la región trascendental del ser, que por principio elimina a la psicología misma.

La experiencia fenomenológica es, pues, experiencia de la *correlación universal* entre sujeto y mundo. Desde la perspectiva del método, podemos decir que la experiencia fenomenológica nace de la *epojé*, precisamente porque gracias a la *epojé* se adquiere la experiencia de la subjetividad trascendental que, aun revelándose como «región absolutamente autónoma», se comprende siempre y solamente en la esfera de la intersubjetividad trascendental, y, por lo tanto, del horizonte trascendental de la *Lebenswelt*. De esta manera, haciendo que la historicidad inherente a la *Lebenswelt* (de la que hablaremos extensamente en el próximo capítulo) intervenga, a través de la correlación universal, en la esfera de la experiencia vivida del sujeto, en la esfera del *Erlebnis*, obtenemos como resultado una conexión no contingente (y por ende esencial) entre *Erlebnis* e *historicidad*. Sólo recorriendo este camino sinuoso podemos lograr conectar vivencia e historicidad.

En torno a las nociones de experiencia y, sobre todo, de *Erlebnis* se condensan muchas afinidades entre el pensamiento de Husserl y el de Dilthey. Además de las analogías referidas al principio de fenomenicidad, que ya hemos localizado, se pone

¹¹⁶ En *Erfahrung und Urteil*, cit., pp. 105-106, HUSSERL habla de «posibilidad problemática» y «posibilidad abierta».

de manifiesto aquí una toma de posición común entre ambos pensadores, centrada en la atención que ambos dirigen hacia la esfera de la «vivencia», es decir, hacia esa dimensión de la experiencia que –más allá del simple sensualismo o empirismo– pone el acento en la complejidad viviente y vital de la conciencia. Tanto para Dilthey como para Husserl, el sentido de la experiencia se puede determinar exclusivamente en términos de «experiencia vivida». Por lo tanto, podemos decir que el principio de fenomenicidad diltheyano es recuperado y profundizado por la fenomenología como *principio de fenomenicidad de la experiencia vivida*. Si es cierto que el principio de fenomenicidad representa un posicionamiento de la mirada filosófica en el corazón de la «conexión vital» y de sus relaciones concretas, entonces el principio fenomenológico representa una exhortación a considerar el mundo en su concreción, más allá de toda máscara ideal. De este modo, tal vez, la exhortación husserliana de jir «a las cosas mismas!» también podría valer para Dilthey.

Pero al margen de estas breves sugerencias hermenéuticas, lo que está fuera de discusión es que el método gnoseológico de Dilthey revela afinidades no secundarias con el de Husserl. Observemos, por ejemplo, las siguientes consideraciones diltheyanas: «En oposición a la teoría idealista de la razón, a un *a priori* del entendimiento teórico o de la razón práctica, que se fundaría en un yo puro, hay que atender a las relaciones estructurales contenidas en la conexión psíquica y que puedan ser señaladas. Esta conexión estructural constituye el fundamento del proceso del conocimiento. El primer tipo de esta estructura lo encontré en la relación interna entre los diferentes aspectos de una actitud. El segundo tipo de estructura está constituido por la relación interna que enlaza a las vivencias dispersas dentro de un mismo modo de actitud: así, por ejemplo, percepciones, representaciones recordadas y procesos mentales vinculados al lenguaje. El tercer tipo consiste en la relación interna entre los diversos modos de actitud dentro de la conexión psíquica»¹¹⁷.

Aquí se ponen de manifiesto diferencias y analogías entre Dilthey y Husserl. El conocimiento es el resultado de una relación temporal entre mi yo y el mundo, y se configura como una corriente de vivencias en el flujo del mundo como totalidad. Dilthey insta un nexo, que podríamos definir como fenomenológico, entre el fluir de la vida y la conciencia de ese fluir. Su análisis del *Erlebnis* presenta por lo menos cinco elementos de contacto con el análisis fenomenológico de la conciencia. 1) La temporalidad como determinación fundamental de la vida y del conocimiento (escribe Dilthey: «En la vida tenemos, como su primera determinación categorial, fundamentadora para todas las demás, la temporalidad»). 2) Sin contradecir la tesis de la temporalidad, el tiempo «se experimenta como el avance incesante del presente, en el cual lo presente se está haciendo constantemente pasado y lo futuro presente». El presente es concebido como la dimensión privilegiada para

¹¹⁷ W. DILTHEY, *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, cit., pp. 13-14.

la experiencia histórica. Aquí se advierte el mismo matiz de fondo que inspira a Husserl en su análisis de la conciencia, elaborado en las lecciones de 1905 sobre el tiempo. 3) El fundamento de todo saber reside en la capacidad de relación entre sujeto cognoscente y dato conocido. 4) El conocimiento surge de lo que es vivido de manera inmediata y de lo que se va dando en conformidad con la observación. 5) La finalidad de la investigación psicológica es el esclarecimiento del elemento común en la vida psíquica de los individuos, o sea, de la vida intersubjetiva.

Además, a estos elementos de concordancia operativa, por llamarla de alguna manera, se le agrega otro de concordancia metodológica. Para Dilthey, el conocimiento histórico es resultado de una comprensión de la conexión vital global, pero se funda en la eliminación de los prejuicios y de las definiciones que rodean a tal conexión. En un fragmento de 1861, el filósofo escribía: «La genialidad del espíritu contemplativo consiste en el don de lograr –más allá de las ideas que ya existen respecto de las cosas y el mundo– ver los objetos en sí mismos y el mundo en sí mismo, en lograr situarse directamente frente a ellos sin etiqueta alguna»¹¹⁸. Por supuesto, no podemos asociar directamente las consideraciones metodológicas contenidas en este fragmento de Dilthey con la concepción husserliana de la *epoché*, pero tampoco podemos dejar de notar una analogía de método, a través de la cual se transparenta, a su vez, una concordancia mucho más sólida que la mera afinidad terminológica. Efectivamente, tanto Husserl como Dilthey sostienen una idea de filosofía como «ciencia», como ejercicio «riguroso», como ejercicio del método. ¿No decía acaso Dilthey que «todo verdadero filósofo lo es gracias a su método»?

Por otra parte, no podemos subestimar las diferencias por lo que se refiere a su concepción acerca de la construcción de la experiencia. El principio de fenomenicidad diltheyano tiende a privilegiar el horizonte de la historia, en tanto base constitutiva de los individuos, mientras que la reducción trascendental husserliana privilegia el horizonte de la subjetividad, en tanto base constitutiva de la historia y de la civilización. Para Dilthey la experiencia es fruto de la polaridad entre ciencia y *Weltanschauung*, mientras que para Husserl es resultado de la labor rigurosa –léase trascendental– de la *epoché*. Ahora bien, en virtud de la complementariedad de estas divergencias, podemos superponer, como en una transparencia de niveles, a la experiencia histórica de Dilthey la experiencia fenomenológica husserliana, que se presenta como un plano de experiencia más amplio.

En el ámbito de esta serie de comparaciones, es bueno recordar que un válido intérprete del pensamiento diltheyano ha arriesgado una propuesta considerablemente adecuada a nuestro contexto interpretativo. F. Díaz de Cerio ha definido el análisis diltheyano de las ciencias del espíritu con la expresión «fenomenología his-

¹¹⁸ W. DILTHEY, *Ethica. Aus den Tagebüchern W. Diltheys (1854-1865)* en *Mitteilungen aus dem Literaturarchiv in Berlin. Neue Folge*, Berlín, 1915, citado en G. Misch, *Vorbericht des Herausgebers*, en W. Dilthey, *GS*, V, p. LXXVII.

tórica»: «En realidad comienza Dilthey, en el capítulo o número siete [del ensayo *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875)] un análisis fenomenológico, cuando escribe: “Vamos a inspeccionar el campo de hechos de cuyo estudio se trata [GS V, p. 58]”. Díaz de Cerio, que está comentando allí las obras relativas al período de formación del sistema diltheyano, es consciente de que está forzando la autointerpretación diltheyana y aplicando una noción que es ampliamente posterior a ella (por lo menos posterior a la fase de los años 1869-1880). Efectivamente, escribe: «Decimos *fenomenológico* concientes del parcial anacronismo –pero Dilthey recibirá con elogios la obra de Husserl, aunque le ponga sus reparos–, pero es que esa palabra es apta para señalar el *análisis* que va haciendo Dilthey de la moral, el derecho, la economía y el estado», que «constituyen un todo, la vida práctica de la sociedad»¹¹⁹.

Por supuesto, para comprender y compartir esta tesis, debemos evitar asociar el término «hechos», cuyo campo debe ser inspeccionado por las ciencias sociales, con el significado negativo que Husserl le aplica en *La filosofía como ciencia estricta*. Debemos entenderlo sólo como expresión lingüística y conceptual de lo concreto, como manifestación de la exigencia de *comprender* los eventos históricos concretos, de acercarse a «las cosas mismas», precisamente como Husserl exigía. Entonces la definición de «fenomenología histórica» dejará de sonarnos extraña o imprecisa, para presentársenos como un resultado hermenéutico importante, con más razón si prestamos atención a la centralidad que cobran en el pensamiento diltheyano el principio de fenomenicidad y la noción de *individuo*.

Es verdad que el principio de fenomenicidad tiene una extensión limitada, y se encuentra sobre todo en los escritos de alrededor de 1880 y en el ensayo de 1890 sobre la realidad, mientras que el análisis del concepto de individuo se extiende hasta las últimas obras. Sin embargo, debemos subrayar que para Dilthey la comprensión de la historia sólo puede llevarse a cabo a través del cumplimiento de dos condiciones de base: la condición de estudiar los eventos concretos, y la de analizarlos a partir de la comprensión del individuo y de la aplicación del principio de fenomenicidad. Justamente porque el hombre es un ser esencialmente histórico que se realiza en la comunidad, el riesgo del historiador es dejar de lado al individuo para dirigir su atención al curso histórico universal. El individuo se configura pues para Dilthey como un elemento imprescindible –fundamental, diría yo– de cualquier investigación histórica. Por dos motivos: por un lado, porque la focalización de la mirada teórica en el individuo representa el reconocimiento del rol central de la conciencia individual histórica, social e incluso moral; por otro lado, porque el individuo se encuentra permanentemente conectado con el curso histórico universal, con el cual entra en una doble relación: de interdependencia, de

¹¹⁹ F. DÍAZ DE CERIO, *W. Dilthey y el problema del mundo histórico*, Juan Flors, Barcelona, 1959, p. 157.

constitución de sí (él es constituido), y de constitutividad (él constituye la historia). En este sentido, podemos decir que la historia del individuo se relaciona con la historia del mundo. A título de ejemplo podemos recordar que la primera gran obra diltheyana es una biografía (*Das Leben Schleiermachers*), que testimonia no sólo la preocupación de Dilthey por el tema de la individualidad, sino también la importancia filosófica del género autobiográfico¹²⁰.

Los dos elementos que hemos puesto en evidencia más arriba, a saber, la atención hacia los «hechos» concretos entendidos como «las cosas mismas», y el rol metodológico central del sujeto humano, junto al *status* conceptual del principio de fenomenicidad, pueden legitimar nuestro uso, aunque sea un uso limitado, de la definición del método diltheyano como «fenomenología histórica».

Por otra parte, también podemos observar una convergencia desde Husserl hacia Dilthey. Al rescatar, aunque de manera no siempre explícita, la historicidad como función interna de la conciencia y del sujeto, Husserl obtiene un resultado que podríamos llamar «efecto-historia». La conciencia de la historicidad del sujeto y de su relación con el mundo, produce un enriquecimiento fundamental en el método fenomenológico, que había sido expuesto de manera programática en el artículo de 1911 y antes aún en las lecciones sobre *Ding und Raum* de 1907¹²¹.

El plano conceptual en el que es tratada la función de la experiencia de la historicidad en el seno de la fenomenología trascendental corresponde al de la relación entre fenomenología estática y genética. A través del concepto de intuición eidética, Husserl quiere superar la estaticidad del idealismo platónico, y centrar el análisis fenomenológico en la idea de «génesis trascendental». Por medio de la noción de génesis trascendental, Husserl quiere designar los problemas de la constitución de la estructura «histórica» de la experiencia, indagando acerca de la génesis tanto de la constitución de los objetos de la experiencia, como la de los objetos mismos. A pesar de que Husserl haya delineado las relaciones entre la esfera estática y la genética con cierta ambigüedad y oscuridad, podemos describirlas siguiendo la huella que el mismo Husserl nos ofrece: «El análisis "estático" se guía por la unidad del objeto mencionado y, partiendo del modo de darse oscuro, sigue su remisión como modificación intencional y tiende a la claridad; el análisis intencional genético, en cambio, está dirigido a todo el contexto concreto en que se encuentran cualquier conciencia y su respectivo objeto intencional en cuanto tal. Entonces toma en cuenta, por lo pronto, las otras remisiones intencionales que corresponden a la *situación* en que se encuentra, por ejemplo, quien ejerce la actividad judicial; toma en cuenta también, por ende, la *unidad inmanente de la temporalidad de la vida*, cuya "historia" transcurre en ella; de suerte

¹²⁰ Cfr. también G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie...*

¹²¹ E. HUSSERL, *Ding und Raum*, hrsg. U. Claesges, Husserliana Bd. XVI, Nijhoff, La Haya, 1973; *Die Idee der Phänomenologie*, hrsg. W. Biemel, Husserliana Bd. II, Nijhoff, La Haya, 1950.

que cada vivencia singular de conciencia que se presente temporalmente tiene en ella su propia "historia", es decir, su *génesis temporal*¹²².

Aquí Husserl, entre otras cosas, enfatiza la diferencia entre ontología y fenomenología: «La ontología toma las unidades en su identidad y por su identidad, como si fuesen algo firme y definido. En cambio, el análisis fenomenológico-constitutivo toma las unidades en su fluir, como unidades de un flujo constitutivo. Este tipo de análisis es, en cierto sentido, cinético o "genético"», en el sentido de que «toda unidad de conocimiento tiene su propia "historia", es decir, su propia teleología inmanente»¹²³.

El análisis fenomenológico estático es descriptivo, se realiza desde una «actitud noemática», se dirige pues, prevalentemente, hacia el objeto; mientras que el análisis que trata los problemas de la «génesis universal» se realiza desde una «actitud noética», y se dirige principalmente hacia el sujeto. Pero ninguno de los dos casos presenta una exclusión del polo opuesto. La fenomenología pasa, por cierto, del análisis estático al genético, pero nunca deja de ser ambas cosas. Esta doble vía metodológica funda la posibilidad de ese movimiento en «zigzag» que Husserl concibe como la única manera de escapar a la unilateralidad de la tradición filosófica, que ha separado siempre lo objetivo de lo subjetivo, lo empírico de lo trascendental, lo real de lo ideal. La fenomenología, pues, introduciendo la historia en la conciencia subjetiva y, viceversa, inscribiendo el «presente viviente» de la conciencia en la historia, quiere superar, entre otras cosas, la fractura entre historicidad y esencia.

Al articularse en estático y genético, el pensamiento fenomenológico muestra lo que, en un manuscrito de 1933, Husserl llama la «doble cara de la fenomenología». La «génesis universal» que la fenomenología revela, permite tanto ver que «todo sujeto-yo tiene su propia historicidad», como reconocer que el otro «es su propia historicidad individual»¹²⁴. Por medio de la *epojé*, podemos volver a recorrer la historia del yo y describir el horizonte histórico de la comunidad intersubjetiva. Quien esté convencido de que la *epojé* excluye el sentido de la historicidad comete un error interpretativo fundamental, porque equipara la fenomenología con un idealismo eidético. Por el contrario, la *epojé* no desactiva la historia, sino que nos la devuelve en su papel esencial, es decir, en la forma de la historicidad (o también, temporalidad). Aquí el tiempo y la historia se entrelazan con la vivencia

¹²² E. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik*, Niemeyer, Halle, 1929, Beilage II, § 2, b., pp. 277-278. La bipartición de la fenomenología en estática y genética fue esbozada por Husserl en los años 1904-1905, pero fue desarrollada sólo a partir de los años veinte. Para precisar este tema, cfr. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, 3 Bde., hrsg. I. Kern, Husserliana Bd. XIII-XV, Nijhoff, La Haya, 1973, Bd. XIII, Beilage XLV; Bd. XIV, Beilage I; *Cartesianische Meditationen*, hrsg. S. Strasser, Husserliana Bd. I, Nijhoff, La Haya, 1950, §§ 37-39; *Krisis*, cit., Beilage III; *Formale und transzendente Logik*, cit., §§ 85 ss., Beilage II; *Phänomenologische Psychologie*, cit., pp. 336 ss.

¹²³ E. HUSSERL, *Ideen*, cit., Bd. III, Beilage I, § 6.

¹²⁴ E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, cit., Bd. XV, pp. 617-618, 631.

—con el *Erlebnis*—, como Husserl había sostenido desde los análisis de 1905 sobre la conciencia del tiempo. Aquí nos acercamos entonces a la experiencia auténtica de la historicidad en su dimensión fenomenológica, que es trascendental y empírica al mismo tiempo. Husserl explicita esta relación sosteniendo que el mundo es histórico sólo a partir de la «historia interior», de esa historicidad inmanente a la subjetividad trascendental¹²⁵.

A través del nivel genético, la fenomenología alcanza el estrato temático de la historia: no la historia fáctica de los eventos individuales de conciencia, o de las apercepciones aisladas, sino la forma esencial de su historia. En todo caso, se entreabre aquí la brecha para una interpretación genética del mundo como campo de la experiencia, que encontrará su realización en los años treinta.

Como hemos visto, uno de los conceptos que posibilitan esta operación fenomenológica es el de *Erlebnis*. Este concepto tiene un papel análogo también en Dilthey, asumiendo la función de mediar entre experiencia interna y experiencia histórica. Siendo parte de un proceso vital e histórico, y representando una conjunción entre flujo y estabilidad, entre el *fluir* de la historia y la captación de tal flujo por parte de la conciencia¹²⁶, el *Erlebnis* o vivencia reconduce la reflexión hacia esa dimensión que constituye, por así decir, el escenario total del entero pensamiento diltheyano: la dimensión de la vida. La vivencia es «la interiorización de la realidad [*Innewerden der Realität*]»¹²⁷. Intentando resumir la situación en una fórmula (aun conscientes de que toda fórmula es siempre parcialmente inadecuada), podríamos decir: así como no se puede tomar en cuenta la historia sin conectarla con la vida (*sin vida no hay historia*), tampoco se puede tomar en cuenta la vida sin experiencia de la vida (*sin vivencia no hay vida*).

De todo lo dicho resulta que el *Erlebnis* es el presupuesto fundamental para el conocimiento del mundo espiritual, que, como sabemos, constituye el ámbito de las ciencias históricas del espíritu. Por consiguiente, la vivencia adquiere el valor paradigmático de núcleo en torno al cual se aglutinan tanto la experiencia de la historia, o sea del mundo y de la vida, como el esfuerzo hermenéutico por comprenderla. Esta ubicación de la vivencia corresponde, en fin, a la centralidad de la vida del individuo, que para Dilthey, tal como hemos dicho, reviste una importancia fundamental en la metodología de la investigación histórica.

¹²⁵ Retomando la expresión de Eugen Fink: «historia intencional», Robert Walton señala en un reciente ensayo una función trascendental de la historia interior del sujeto: «Cada subjetividad tiene su propia historia que proviene de la sedimentación de los actos, de modo que queda individualizada como una mónada porque tiene sus habitualidades o capacidades disposicionales y correlativamente un mundo. Y esta historicidad interna, por la cual cada sujeto se distingue de los demás, es la condición de posibilidad de la historia intersubjetiva». R. WALTON, *Mundo, conciencia y temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993, p. 153.

¹²⁶ DILTHEY habla de la «conciencia del *fluir*» en *Plan der Fortsetzung...*, cit., p. 218.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 254.

Para concluir este análisis de la relación entre historicidad y experiencia, y para conferir a la noción de vida la importancia que le compete en el contexto diltheyano, utilizaremos un pasaje más del *Aufbau*: «Cada vida tiene su sentido propio. Éste radica en una conexión significativa en la que todo “presente” recordable posee un valor peculiar, sin dejar de guardar, sin embargo, en la conexión del recuerdo, una relación con el sentido del todo. Este sentido de la existencia individual es del todo singular, irreductible al conocimiento y, sin embargo, representa a su manera, como la mónada de Leibniz, el universo histórico»¹²⁸.

A continuación, en el capítulo conclusivo, nos concentraremos en la relación entre vida e historicidad, dentro del horizonte de la noción fenomenológica de mundo-de-la-vida. De esta manera, pasaremos de la experiencia fenomenológica de la vivencia a la fenomenología de la historia como teoría general del mundo-de-la-vida.

¹²⁸ W. DILTHEY, *Der Aufbau...*, cit., p. 199.

IV

El mundo-de-la-vida como mundo histórico

Dilthey toma la categoría de vida o, en otros términos, las categorías que componen la conexión vital como fundamento de la investigación histórica y, por tanto, de su propia reflexión. Pero ni elabora una simple filosofía de la vida, ni trasciende el campo de la filosofía para ir a explorar el territorio de la vida empírica. El auténtico proyecto diltheyano consiste en la introducción de la vida en la filosofía, y por ende, en una refundación de la filosofía misma sobre una nueva base. Digo esto para precisar que el trabajo teórico de Dilthey se inserta plenamente en el ámbito filosófico en sentido propio, ámbito que tal trabajo contribuye, además, a ampliar y profundizar. Dilthey critica la metafísica imputándole una comprensión insuficiente de la complejidad histórico-vital. Desde esta perspectiva, Dilthey introduce una instancia antisistemática y antimetafísica, que Husserl más tarde compartiría. («Los sistemas de la metafísica se han desmoronado», proclamó Dilthey en la lección inaugural de la Academia de Ciencias de Berlín en 1887). Pero, exactamente como Husserl, no piensa abandonar el terreno filosófico científico, sino que, por el contrario, afirma que la tarea de la crítica de la razón histórica es aplicar la conciencia histórica a la filosofía y a su historia. Lo que Dilthey hace no es hipotetizar una disolución de la filosofía en la historia, sino sostener que hay que interrogar a la historia para comprender qué es la filosofía.

En este sentido, podemos recordar cuánto ha apreciado Husserl el intento diltheyano de retomar la crítica kantiana de la razón y de llevarla a un plano que Kant nunca había tematizado en forma explícita, es decir, al plano del mundo histórico. En efecto, Husserl aprecia la objeción que «Dilthey ha hecho valer legítimamente en contra de Kant, o sea, [la objeción de] que no es un fin de la crítica [kantiana] de la razón llegar a una crítica de la razón histórica, ni tampoco al conocimiento de

tipo *geisteswissenschaftlich* –relativo a las ciencias del espíritu–, y [de que Kant] ni siquiera ha considerado que esto fuese necesario»¹²⁹. Efectivamente, y por el contrario, Dilthey desarrolla una crítica constructiva: «El fin supremo es el de valorar en toda su fuerza la facultad de la razón, por medio de una crítica de la razón histórica. Lo que Kant ha hecho en sentido negativo, debe hacerse en sentido positivo –desprenderse de la metafísica y valorar la fuerza positiva del saber del hombre respecto de sí mismo»¹³⁰. Aquí Dilthey está pensando en una antropología que no se limite a ser una mera «profundización del hombre en su observarse a sí mismo», sino, como bien dice Misch, que constituya «un saber del mundo en el que el hombre vive»¹³¹. Dilthey sostiene que Kant ha ampliado de manera decisiva los horizontes del conocimiento filosófico, proporcionándole una fundamentación extraordinariamente sólida. Pero ahora hay que ir más allá y preguntarse «si es posible, a partir de los conceptos elaborados por [Kant], desarrollar precisamente lo que él no nos ha dado, es decir: una teoría del conocimiento histórico»¹³².

Se plantea así la tarea de realizar «una nueva crítica de la razón pura» capaz de comprender «el movimiento del espíritu hacia la unidad del mundo, hacia la necesidad del acontecer interior y exterior», entendido como «movimiento interior del espíritu»¹³³. Por lo tanto, no se puede definir a la razón ni como pura ni como práctica, sino que debe ser definida como «histórica»: «Por eso he señalado yo como tema fundamental de toda reflexión sobre las ciencias del espíritu una crítica de la razón histórica». «La razón histórica tiene que resolver la tarea que no aparece todavía por completo en el horizonte de la crítica kantiana de la razón; el problema de ésta lo determinó Kant apoyándose en Aristóteles: el conocimiento se lleva a cabo en el juicio»¹³⁴. La crítica kantiana de la razón sufre aquí una doble transformación: por un lado, se vuelve crítica de la razón histórica, cumpliendo con la intención expresada por Dilthey a Yorck en la dedicatoria de la *Introducción a las ciencias del espíritu*: «En una de nuestras primeras conversaciones le expuse a usted el plan de este libro, que por entonces me atrevía a designar como crítica de la razón histórica»; por otro lado, deviene crítica histórica de la razón.

La ciencia histórica del espíritu exige pues un doble pasaje: desde una crítica de la razón sistemática (en sus variantes teórica y práctica) hacia una crítica de la razón histórica; y desde una antropología psicologista o científicista hacia un conocimiento radical e histórico del mundo en el que el hombre vive. Ahora bien,

¹²⁹ E. HUSSERL, *Erste Philosophie*, cit., Bd. VII, p. 376.

¹³⁰ W. DILTHEY, Manuscrito *Aufzeichnung zur erkenntnistheoretischen Grundlegung (um 1895)*, citado por G. Misch, *Vorbericht des Herausgebers*, en *GS*, V, p. LIII.

¹³¹ G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, en W. Dilthey, *GS*, V, p. LIII.

¹³² W. DILTHEY, *Der Aufbau...*, cit., p. 192.

¹³³ Según un apunte de diario, Dilthey pensaba esbozar «una nueva crítica de la razón pura sobre la base de nuestra visión histórico-filosófica del mundo». *Der junge Dilthey*, cit., p. 120.

¹³⁴ W. DILTHEY, *Plan der Fortsetzung...*, cit., p. 277.

aun sin querer excedernos en la detección de analogías, resulta difícil sustraerse a una impresión inmediata: Husserl critica a la antropología señalando justamente su falta de raigambre con respecto al fundamento constituido por la subjetividad trascendental y, al mismo tiempo, con respecto al mundo-de-la-vida. De esta manera, Husserl retoma en cierto sentido la exigencia diltheyana de llevar a cabo una crítica de la razón anclada en el curso y en el sentido de la historia concreta (podríamos decir, de la vida concreta).

La intersubjetividad como fenómeno de la comprensión histórica

Es cierto que la comprensión histórico-hermenéutica tiene siempre como objeto algo singular, y que tal singularidad es, en primer lugar, el individuo. Pero también es cierto que, justamente porque el individuo debe ser entendido a través de sus conexiones histórico-vitales, el proceso de comprensión lleva

hacia otro nivel, constituido por la comprensión de los otros individuos, en tanto formas de la multiplicidad vital. Hay, pues, una conexión estrecha y necesaria entre autoconocimiento y comprensión de los otros. Tomando un pasaje del *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften – Plan para continuar la estructuración del mundo histórico–* (escrito entre los años 1910 y 1911), podemos intentar exponer el tema de lo que Dilthey llama la «comprensión de las otras personas»: «El misterio de la persona nos incita por sí mismo a nuevos y cada vez más profundos intentos de desciframiento. Y en este afán de comprender se nos abre el reino de los individuos, que abarca a los hombres y sus creaciones». En esta tendencia hacia los otros «reside la más auténtica contribución del comprender»¹³⁵. Y una vez más, encontramos el concepto de *Erlebnis* ocupando una posición clave. Sin titubeos, Dilthey sostiene que el *Erleben* –el vivenciar– es el punto de cruce y de contacto entre la historia individual y la historia universal.

Husserl adopta una reflexión similar, cuando sostiene que el yo no es un espacio idéntico a sí mismo, sino que encuentra su lugar más propio únicamente en el ámbito de las relaciones con los otros y, luego, con el mundo. En este sentido, y contradiciendo a Leibniz, afirma Husserl que las mónadas no están cerradas, sino que tienen ventanas, y que sus ventanas son las de la *Einfühlung* –la empatía–. No podemos ahora detenernos en la cuestión de la intersubjetividad, que representa sin embargo uno de los momentos fundamentales del proyecto husserliano. Pero por lo que se refiere a la conexión entre intersubjetividad e his-

¹³⁵ *Ibid.*, p. 221.

toria podemos recordar, a título de ejemplo, una nota al pie del escrito *Vom Ursprung der Geometrie* [Acerca del origen de la geometría], de 1936: «El mundo histórico nos es dado, en primer lugar, como mundo histórico-social. Pero es histórico únicamente por medio de la historicidad interna de cada individuo, y de la persona comunalizada, en su historicidad interna, con las otras»¹³⁶. En el mismo texto Husserl escribe también: «La historia no es de antemano otra cosa que el movimiento viviente del uno con otro e el uno en otro de la formación originaria de sentido y la sedimentación de sentido»¹³⁷. Para Husserl, la historia es historia sólo dentro del marco de la historicidad de las relaciones intersubjetivas, que constituyen la esencia del mundo-de-la-vida; o más aún, de lo que podríamos llamar *mundo histórico de la vida*.

Ahora bien, podemos decir que, en cierto sentido, Dilthey prepara el acceso fenomenológico a la experiencia intersubjetiva, desde el momento en que afirma la necesidad de integrar la experiencia interna¹³⁸ con la comprensión de los otros individuos, y con el comprender basado en el *Nacherleben* o re-vivenciar y en el *Nachbilden* o re-figurar. Estas nociones —«re-vivencia» y «re-figuración»— deben ser entendidas como modalidades de relación interindividual, en las cuales se pone en marcha un proceso de acción y reacción del *Erlebnis* que va del yo al otro y viceversa. Husserl dice que: «Esta re-vivencia y comprensión es la conciencia concreta e intuitiva»¹³⁹.

Por ejemplo, en el citado escrito de 1890 acerca de la realidad del mundo exterior, Dilthey subraya la importancia de la experiencia de la conciencia subjetiva, pero advierte acerca de los riesgos de una clausura solipsista de tal experiencia. «No hay que deformar este punto de vista con una interpretación en sentido solipsista. Antes bien, la proposición “el conocimiento no puede ir más allá de la captación de la conexión de los fenómenos”, es cancelada por la proposición solipsista [de que] “no existe nada independiente de la conciencia”»¹⁴⁰.

La crítica histórica de la razón no puede llevarse a cabo sin una comprensión de la realidad de las otras personas, ya sea a nivel gnoseológico como a nivel histórico-existencial. Por lo tanto, esta comprensión se consigue o bien a través de una adecuada psicología, o bien por medio de una ciencia histórica. Por lo que se refiere al primer ámbito, Dilthey llega a la demostración de la realidad de los otros —y de la necesidad de comprenderlos— mediante algunos operadores conceptuales

¹³⁶ E. HUSSERL, *Krisis*, cit., p. 381.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 380.

¹³⁸ La experiencia interna es un tema desarrollado a fondo por DILTHEY en las *Ideen* de 1894, pero está tratado además en muchos otros escritos anteriores y posteriores.

¹³⁹ E. HUSSERL, *Brief an Dilthey (5/6-7-1911)*, cit., p. 49. Cfr. con la frase de Yorck: «El conocimiento histórico puede ser adquirido únicamente por medio de un *Nacherlebnis*, solamente así puede obtenerse». P. YORCK VON WARTENBURG, *Tagebuch*, hrsg. S. von der Schulenburg, Darmstadt, 1927, p. 228.

¹⁴⁰ W. DILTHEY, *Beitrag zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht*, cit., p. 91.

como las sensaciones de «estímulo», «resistencia», «presión», los procesos de «voluntad» y «pasividad», las categorías de la «analogía» y de la «simpatía». Lo que Dilthey dice es que en esta dimensión psicológica nos damos cuenta de que no estamos solos, y logramos tener experiencia del otro. Por otra parte, y por lo que se refiere al ámbito de la ciencia histórica, la comprensión de los otros se realiza por medio de los signos que ellos dejan en el mundo. El mundo, pues, no es interpretado por Dilthey desde un punto de vista egológico o solipsista, sino que debe ser captado mediante una *hermenéutica plural*, en la cual, en principio, hay espacio para todos los posibles puntos de vista de los otros.

Esto implica una superación definitiva del solipsismo. Acerca de este punto, Dilthey es incluso lapidario: «La comprensión es un encontrarse del yo en el tú»¹⁴¹. Aquí se pone de manifiesto una suerte de *necesidad de intersubjetividad* que sienta sus raíces en el corazón mismo del método hermenéutico, del método del *Vers- tehen*. Decíamos hace poco que el punto de mediación de la relación entre el yo y el mundo es la vivencia, en la cual se fundan todas las relaciones históricas y vitales entre el individuo y el mundo: «En la vivencia se halla la totalidad de nuestro ser. Esta vivencia la reproducimos en el comprender. Aquí tenemos, en primer lugar, el principio de la afinidad de los individuos entre sí»¹⁴². La vivencia se vuelve entonces una cuestión de comprensión, que permite captar el nexo entre el proceso de individuación de cada sujeto y el mundo humano colectivo. Se vuelve instrumento fundamental del análisis de la estructura del mundo humano; y dado que esta estructura es histórica en su esencia, tal análisis desemboca pues en una interpretación del hombre como ser histórico. Ya hemos hablado (capítulo I) de esta oscilación entre mundo e historia en que se basa el análisis de la historicidad que Dilthey desarrolla en los últimos años (1905-1911). Examinaremos ahora la eficacia y la fecundidad de esta oscilación, poniendo de manifiesto algunas ramificaciones suyas dentro del pensamiento fenomenológico. Entre paréntesis, y por vía recíproca, es notable observar hasta qué punto Dilthey habría podido incluso suscribir las siguientes afirmaciones de Husserl: «Vida personal es un vivir en comunidad, como yo y nosotros, dentro de un horizonte comunitario. [...] La palabra *vida* significa vida que actúa conforme a fines, que crea formas espirituales: vida creadora de cultura, en el sentido más amplio, en una unidad histórica»¹⁴³. Siguiendo esta línea de análisis, podrán ser señaladas además algunas convergencias adicionales entre Dilthey y Husserl acerca de un problema decisivo tanto para la fenomenología como para el pensamiento diltheyano, como resulta de los pequeños indicios que he pretendido destacar. Al margen de estas consideraciones, sólo querría señalar que la búsqueda de una posible teoría de la intersub-

¹⁴¹ W. DILTHEY, *Plan der Fortsetzung...*, cit., p. 203.

¹⁴² *Ibid.*, p. 276.

¹⁴³ E. HUSSERL, *Krisis*, cit., pp. 314-315.

jetividad en la gigantesca obra diltheyana podría dar resultados interesantes y sorprendentes, porque gracias a esta nueva clave de lectura podrían salir a la luz facetas aún inexploradas del pensamiento diltheyano.

El mundo-de-la-vida como objeto de la comprensión fenomenológica

En la Introducción habíamos aludido al *viraje hacia la historia* que Husserl lleva a cabo en los años treinta. Tal vez sea impropio hablar de «viraje» para designar este acercamiento de Husserl a una temática que en los primeros años de su reflexión, como hemos visto, no estaba presente plenamente, sino que quedaba más bien en sombras. Pero si entendemos el término «viraje» no como un giro brusco, sino como una curvatura paulatina, entonces la imagen puede resultar adecuada.

A principios de los años treinta, cuando Husserl empieza a tematizar el problema del mundo-de-la-vida, el problema de la *Lebenswelt*, afronta directamente el problema de la historia. Retoma entonces implícitamente un diálogo con Dilthey que se había interrumpido en 1911, con la muerte de éste. Por supuesto, Dilthey no es interlocutor directo del trabajo husserliano –y además, dicho sea de paso, el proceder argumentativo o teórico de Husserl no contemplaba generalmente referencias a otros filósofos–; pero la historia, tema que él había tratado en el ensayo de 1910, era *el* tema de Dilthey y representaba un espacio de discusión con Dilthey.

La actitud fenomenológica, que quiere ser una síntesis entre actitud práctica y actitud teórica, no concibe a la historia como una secuencia de hechos, ni tampoco como una sucesión de teorías. Lo que intenta es descubrir la esencia de la historia localizándola en la historicidad intrínseca de la subjetividad trascendental. Muchos intérpretes sostuvieron que el sujeto trascendental está encerrado en una atmósfera ideal e irreal, y que carece de espesor existencial. Heidegger, por ejemplo, sostenía que el ego puro husserliano carece de mundo, y que el ego trascendental es un rechazo del carácter concreto de la existencia¹⁴⁴. Esta interpretación, así como otras que expresan críticas análogas, tiene el mérito de haber llamado la atención sobre la paradoja que surge a partir de la concepción fenomenológica de la subjetividad; pero, por otro lado, tiene el defecto de no haber comprendido que el método fenomenológico ejerce la *epoché* no para detenerse en la figura pura o trascendental que surge de ella, sino para alcanzar una intuición

¹⁴⁴ Cfr. la polémica entre Heidegger y Husserl en 1927, con motivo de la redacción de la voz «Fenomenología» para la *Encyclopaedia Britannica*. E. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie*, cit., pp. 271-301.

del yo en su «plena concreción», es decir, una intuición tanto de la compleja estructura empírica y trascendental del yo como del contexto que lo circunda. Como ya hemos visto (capítulo 2), esa misma complejidad está en la base de la concepción husserliana de la historia: el hecho de que excluya la dimensión histórica empírica, la de los «hechos», no es una razón legítima para criticarla, puesto que esta exclusión hace luz sobre la historicidad esencial constitutiva del sujeto fenomenológicamente entendido, y por lo tanto pone de manifiesto el mundo histórico que lo circunda. En este sentido, lo que podríamos llamar la «invención» husserliana de la *Lebenswelt*, responde justamente a la exigencia de conjugar las diversas modalidades en las que el sujeto se interpreta a sí mismo e interpreta su propia historia y su propio mundo. Mi tesis es que con la figura de la *Lebenswelt* Husserl ha querido mostrar el camino hacia una interpretación fenomenológica de la inclusión recíproca de mundo e historia, superando las limitaciones de una fenomenología excesivamente idealista. Intentemos ahora examinar esta tesis en detalle.

El mundo como vida y como historia

Un célebre y muy controvertido pasaje de la *Crisis*, reza: «contestación de la filosofía científica –necesidad de la reflexión histórica– en qué sentido es necesaria la historia. La filosofía como ciencia, como ciencia seria, estricta, es más, apodícticamente rigurosa –el sueño ha terminado [der Traum ist ausgeträumt]»¹⁴⁵.

Aquí Husserl se pregunta a través de qué camino el fenomenólogo advierte la necesidad de reflexionar acerca de la historia. Y como respuesta, sólo afirma que la posibilidad de la filosofía como ciencia estricta se ha extinguido. Como podemos ver, mediante esta referencia a la filosofía rigurosa, Husserl nos retrotrae directa e intencionalmente hacia la temática del ensayo de 1910, es decir, la temática de la relación entre fenomenología e historicismo. Pero con la diferencia de que ahora nos encontramos en un contexto mucho más amplio –en el cual el proyecto fenomenológico está casi enteramente cumplido y en el que el despliegue conceptual es vastísimo–, un contexto que nos permite entender el sentido y el alcance de la reflexión husserliana sobre *el mundo histórico de la vida*.

Según Eugen Fink, el tema central de la fenomenología husserliana sería el problema del mundo. Si esto es cierto, entonces, al tematizar el mundo, no se puede dejar de focalizar, al mismo tiempo, también la historia. A decir verdad, mundo e historia pueden ser considerados por separado, pero a costa de una incomprensión de la esencia, del sentido de ambos conceptos. Por lo tanto, si lo que se quiere es desarrollar un análisis fenomenológico, y por ende eidético, hay

¹⁴⁵ E. HUSSERL, *Crisis*, cit., Beilage XXVIII, p. 508.

que analizar ambos conceptos juntos, conectando la interpretación fenomenológica del mundo con la de la historia. Para expresar el nexo que liga de manera indisoluble a estos dos conceptos, podríamos sintetizarlo en una breve fórmula: *sólo hay mundo si hay historia; y sólo hay historia si hay mundo*. La aparente circularidad que se encierra aquí puede aclararse volviendo un poco más explícita la fórmula, que expresa en realidad no un círculo, sino una paradoja; a saber, que *sólo hay mundo si hay comprensión histórica; y sólo hay historia si hay comprensión del mundo*. O sea: *sólo se puede decir que hay mundo si éste se manifiesta a través de la comprensión histórica; y sólo se puede decir que hay historia si el mundo se manifiesta en tanto fenómeno, es decir, si aparece*. La relación entre mundo e historia es, pues, ante todo una relación paradójica de inclusión recíproca, y que luego se vuelve una cuestión de comprensión de parte del hombre. Podríamos agregar, entonces, que *sólo si el hombre comprende la historia reconoce el mundo como tal; y sólo si el hombre comprende el mundo reconoce la historia como tal*.

Pero volviendo a la enigmática frase («El sueño ha terminado»), podemos preguntarnos: ¿Qué relación hay entre la disolución de la filosofía rigurosa y la reflexión acerca de la historia? A primera vista podría parecer que en la fenomenología la reflexión histórica surge sobre las ruinas de la ciencia estricta, de ese rigor científico en que Husserl quiso siempre basar su pensamiento. Sin embargo, en la evolución de tal pensamiento, aunque podamos encontrar variaciones de tonos y de temas, no encontramos destrucciones. Por lo tanto, es errado pensar que el ideal de una filosofía rigurosa ha desaparecido, esgrimiendo que habría sido eliminado al introducir Husserl en su reflexión lo que puede definirse como la «vía del mundo-de-la-vida», dado que ésta se diferencia de la llamada «vía cartesiana» —que es la vía metodológica rigurosa— que Husserl ha seguido desde cuando, después de las *Investigaciones lógicas*, comenzó con la fundamentación trascendental de la fenomenología. Ahora bien, es cierto que, con la aparición de la *Crisis*, se lleva a cabo un paso de la vía del método riguroso a una vía que, aunque no lo abandona completamente, indudablemente lo transforma de acuerdo con nuevas tareas y nuevos objetivos. En efecto, los nuevos problemas que nacen a partir del descubrimiento del mundo histórico de la vida exigen una renovación del método fenomenológico clásico. La reflexión acerca de la historia, pues, no está del todo separada del método, sino que lo enriquece con nuevos contenidos.

Por lo tanto, *el sueño de la filosofía rigurosa ha terminado*. Sin embargo, nosotros debemos reflexionar y preguntarnos: ¿Qué quiso decir con ello? El sueño se va desvaneciendo a medida que crecen los sonidos de la *Lebenswelt*; y cuando Husserl comienza a mirar hacia la *Lebenswelt*, se da cuenta de que el sueño ha terminado de verdad. Pero, como decía Marx, «el hombre sueña desde hace mucho tiempo con una cosa»; en el contexto de nuestro discurso, la cosa que es objeto de deseo y de sueño es la filosofía rigurosa, que para Husserl es un sueño que se ha terminado y que, sin embargo, nunca hay que dejar de soñar. Podríamos decir que lo que ha que-

dato después del sueño es el sueño mismo; después del desvanecerse del sueño de la filosofía como ciencia rigurosa, queda lo que ha sido soñado, quedan la memoria y el deseo de llevar el sueño a la realidad. En definitiva, yo no creo en una renuncia de Husserl a su sueño de la filosofía rigurosa; por el contrario, creo que, llegado a un momento de mayor lucidez, en el que justamente reconoce que el sueño es sueño, busca la manera de traducirlo en lo real. Y lo que encuentra en esta búsqueda es precisamente la historia, que, casi como en una paradoja, lo incita a transformar la idea del rigor filosófico. No hay duda, pues: «el sueño ha terminado»; pero deja sus huellas en la realidad. No creo que Husserl, cuando saborea la dulzura triste del despertar, se libere de la nostalgia del sueño. No puede y no quiere hacerlo.

De manera que para comprender la relación entre fenomenología trascendental como ciencia estricta y fenomenología como ciencia de la *Lebenswelt* hay que darse cuenta de que Husserl intenta pensar ambas vías juntas, la cartesiana y la de la *Lebenswelt*. En efecto, y una lectura cuidadosa de la *Crisis* puede demostrarlo, a lo largo de la vía de la *Lebenswelt* nos cruzamos con la del método riguroso. De hecho, la ciencia de la *Lebenswelt* no es menos rigurosa que la presentada en el artículo programático de 1910. Sólo se trata de otra versión del concepto de rigor.

Haberse apartado de la «vía cartesiana» no tiene el significado de un giro total, sino el de un ajuste de itinerario. En las *Meditaciones cartesianas*, y más aún en la *Crisis*, Husserl no concibe a la historia como condición del análisis fenomenológico, sino tan sólo como horizonte posible. Ahora bien, en esta tarea de redefinición de la estructura categorial fenomenológica, Husserl no abandona la intuición de la esencia, sino que la vuelve más compleja, más rica. En efecto, la intención husserliana de captar «las cosas mismas» en su esencia, no implica un querer privarlas de su estructura temporal. Revela solamente un deseo de detener el tiempo, de escapar a su condicionamiento, toda vez que se presenta como revestimiento empírico del conocimiento esencial. Así, en el pasaje de la primera a la segunda vía del proyecto fenomenológico, Husserl incluye la historia –la *historicidad*– en el seno del método fenomenológico. Pero no se trata de una mera apropiación, de un mero subsumirla: en verdad, la historicidad proporciona a la fenomenología un importante aporte funcional. Introducir la historicidad significa para Husserl perfeccionar la teleología de la razón. Significa que la búsqueda infinita del *telos* –de la tarea de la razón humana– se manifiesta en plenitud tan sólo al ser proyectada sobre el trasfondo histórico, tan sólo al entretenerse con la historicidad de la vida y de la razón. Y, puesto que el método y el objeto de la investigación fenomenológica –o, para ser más concretos, el ojo que mira y la cosa observada– constituyen una correlación intencional inescindible, podemos hablar entonces de una «historicidad de la fenomenología», de un historizarse de la reflexión fenomenológica, correspondiente al historizarse de los fenómenos.

El objeto-historia y el sujeto-fenomenólogo están entrelazados de manera inextricable, en una escena constituida por el mundo-de-la-vida. El incesante transcu-

rrir del tiempo, tanto del tiempo interior como del cósmico, se inserta en una ilimitada posibilidad de eventos. Escribía Pascal que «la naturaleza vuelve a comenzar siempre las mismas cosas, los años, los días, las horas; y así también los espacios y los números se suceden uno a otro sin discontinuidad. Se constituye, de este modo, una especie de infinitud y eternidad. No es que en todo ello haya realmente infinitud y eternidad, sino que esos entes, finitos en sí, se multiplican indefinidamente. Así, a mi modo de ver, sólo es infinito el número que los multiplica»¹⁴⁶. En sintonía con esta concepción pascaliana, la fenomenología entiende la historia como un incesante fluir en el que se van estratificando las finitudes, las contingencias, los eventos limitados y los entes finitos. Curiosamente, en esta reflexión pascaliana encontramos una concepción teleológica muy similar no sólo a la imagen husserliana de la *Lebenswelt* en tanto ámbito de la correlación universal entre tiempo natural y tiempo individual, sino, además, muy similar a la concepción diltheyana de la relación entre historia y vida.

Efectivamente, Dilthey se opone a cualquier relativización del individuo a la historia universal. Lo infinito no es la historia sino la vida del individuo humano, que sigue determinando a la historia. Pero, para resumir esta concatenación, diremos que la esencia del individuo es la historicidad. De esta manera, el mundo es historicidad. Historicidad es vida. Luego, el mundo es historicidad y vida. Y puesto que el hombre es historicidad, el punto culminante de su autocomprensión reside en autointerpretarse como parte del mundo vital. Esta afirmación, a través de la cual intento sintetizar la posición diltheyana, está estrechamente relacionada con la concepción fenomenológica del sujeto en el seno de la vida y del mundo. Tanto Husserl como Heidegger han tomado de Dilthey el concepto de tensión esencial de la vida humana, que Husserl expresa a través de la paradoja del sujeto y que Heidegger explicita como comprensión del ser por parte del *Dasein* finito. Y en este contexto debe ser recordado también el concepto de vida elaborado por el conde Yorck, que resulta una figura fundamental de mediación entre Dilthey, Husserl y Heidegger. Como ya hemos visto, aunque a grandes rasgos, en el primer capítulo, Yorck quiere superar tanto el historicismo como el vitalismo, intentando entrecruzar historia y vida en un solo ámbito fenoménico, el de la *vida histórica*¹⁴⁷.

¹⁴⁶ B. PASCAL, *Pensées*, Port Royal, 1670, Livre I, 6, 63.

¹⁴⁷ Cfr. P. YORCK VON WARTENBURG, *Bewußtseinsstellung und Geschichte*, Mohr, Tübinga, 1956. Véase también el fragmento titulado *Heraklit*, hrsg. I. Fetscher, en *Archiv für Philosophie*, 9, 1959, pp. 214-283. Cfr. la referencia a Yorck en H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, cit., pp. 218-228, según el cual la obra de Yorck, profundizando la noción de vida, representa el puente entre la fenomenología del espíritu de Hegel y la fenomenología de la subjetividad trascendental de HUSSERL (*ibid.*, pp. 239-240). Un análisis del punto de vista fenomenológico del pensamiento de Yorck había sido ofrecido ya en 1928 por F. KAUFMANN, «Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg», in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IX, 1928, pp. 20-40.

Pero antes de continuar con el análisis de la ciencia del mundo-de-la-vida nos detendremos brevemente en la concepción diltheyana del conjunto vida-historia-mundo.

Dilthey: vida y mundo histórico

Para Dilthey, la noción de vida puede ser comprendida sólo después de haberse llevado a cabo una transformación de la noción de sujeto cognoscente. Éste no debe ser entendido como el yo cartesiano o como el kantiano, los cuales, más allá de sus diferencias, comparten el hecho de relacionarse con las cosas de manera estrictamente racional o idealista, y luego, de manera parcial, respecto de la totalidad del ser humano. En el Prólogo de la *Introducción a las ciencias del espíritu*, esta transformación es expresada con gran eficacia: «Por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual. Pero mi interés histórico y psicológico por el hombre entero me condujo a colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa, también como fundamento de la explicación del conocimiento y de sus conceptos»¹⁴⁸.

Así, el método histórico-hermenéutico de las ciencias del espíritu, se basa en una peculiar autocomprensión del sujeto cognoscente, o sea, en una visión global de su ser subjetivo, una visión arraigada en la totalidad de la vida. Explica Dilthey: «El método de mi investigación es, por lo tanto, éste: reintegro cada elemento del actual pensamiento abstracto, científico, a la entera naturaleza humana, tal como nos la muestran la experiencia, el estudio del lenguaje y el de la historia, y busco luego su conexión»¹⁴⁹. Este nexo, que conecta a todos los diversos aspectos del ser humano y de su mundo, es definido como «conexión vital». Por lo tanto, si esta conexión está en la base de cualquier evento óntico y cognoscitivo, entonces el «proceso vital» deja de ser fundamento únicamente del conocimiento histórico, para volverse fundamento de todo conocimiento.

Al decir que «la raíz última de la concepción del mundo es la vida», Dilthey quiere señalar la imposibilidad de construir una filosofía desarraigada del suelo vital: cuando hay desarraigo, sólo se obtiene una teoría abstracta. Pero la vida nunca nos es dada en su totalidad, en todos sus matices. Esto significa que una explicitación filosófica de la vida nunca podrá captarla en su totalidad; por lo tanto, nuestra cosmovisión sólo puede expresar, «dentro de las limitaciones de nuestro pensamiento, un aspecto, un lado del universo». Cada lado «es verdadero, pero

¹⁴⁸ W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, cit., p. XVIII.

¹⁴⁹ *Idem.*

también unilateral. Nos es imposible abarcar en un haz a todos estos conceptos. No podemos ver la luz pura de la verdad más que refractada en rayos de color»¹⁵⁰. Esta situación se genera a partir de la «plurivocidad» de la vida, entendida como la multiplicidad entera sobre la que se apoya el mundo histórico.

La vida es el tema de fondo de la crítica de la razón histórica. Sabiéndolo o no, las ciencias del espíritu se ocupan de la vida: toda ciencia del espíritu «es como un puente que conduce más allá de una impetuosa corriente, es como un barco que navega por un mar que para nosotros es inmenso. La vida es esa corriente, ese mar infinito»¹⁵¹. Nos encontramos frente al «enigma de la vida, que constituye el único, oscuro e inquietante objeto de toda filosofía». He aquí pues la regla que hay que seguir: «Hay que partir de la vida; lo que significa que hay que re-vivirla en sus formas y, exteriorizándolas, extraer las consecuencias que residen en ella. La filosofía es una acción que vuelve conciente y piensa hasta el fondo la vida, o sea, el *sujeto* en sus *relaciones* en tanto *vitalidad*»¹⁵². Esta es la nota constante, la exhortación que Dilthey dirige a sí mismo y a la ciencia histórica: no separar nunca a la ciencia de la vida; no separar nunca a la razón de la conexión vital de la que surge. Uno de los filósofos que han aceptado esta indicación ha sido Ortega y Gasset, quien ha desarrollado su propia teoría de la «razón vital» justamente inspirándose en Dilthey. Ortega busca un punto de mediación entre la razón y el impulso vital, y lo encuentra en el concepto de razón vital, la cual, a su vez, se relaciona con la razón histórica, generando la siguiente dialéctica: la razón vital se traduce en acción y de esta manera influye en la historia, pero toda dinámica histórica implica la creación de una «perspectiva», o sea, de una razón histórica. Así pues, la visión del mundo (la razón histórica), por un lado, no puede realizarse sino a través de la vida misma (la razón vital); y, por otro, la razón vital no puede realizarse sino como razón histórica¹⁵³.

De esta manera, en el marco del pensamiento de Dilthey, la vida representa un plano último, más allá del cual no se puede ir sin invadir el ámbito de la abstracción, del mismo modo que para Husserl es último el plano de la subjetividad trascendental. Mientras que para Dilthey no es posible trascender «el punto de vista de la vida», para Husserl no es posible trascender el punto de vista de la subjetividad trascendental. Sin embargo, vida, reflexión sobre la vida y experiencia de la vida son dimensiones estrechamente interconectadas, cuya relación da origen a la conexión entre vida y mundo. Así, la experiencia de la vida se presenta como experiencia del mundo en su historicidad.

¹⁵⁰ W. DILTHEY, *Der moderne Mensch und der Streit der Weltanschauungen*, GS, VIII, p. 229.

¹⁵¹ Citado por G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, en W. Dilthey, GS, V, p. XLII.

¹⁵² De un escrito de 1897 citado por G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, en W. Dilthey, GS, V, p. LVIII. En otro lugar Dilthey declara: «El impulso dominante de mi pensamiento filosófico es el afán de comprender la vida a partir de sí misma» (W. DILTHEY, *Vorrede*, en GS, V, cit., p. 4).

¹⁵³ J. ORTEGA Y GASSET, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (1933), en *Obras Completas*, vol. VI, *Revista de Occidente*, Madrid, 1955, pp. 165-213.

Sin embargo, la concepción del mundo histórico no es de ninguna manera totalizante, ni tampoco absolutista. Dilthey elabora una filosofía de la vida en la cual es fundamental *la relación* entre individuo y mundo. Considera al universo como un conjunto totalmente positivo de cualidades, cuya estructura vital sólo puede ser comprendida a partir del carácter concreto del individuo histórico. «El enigma del mundo, expresado en términos positivos, es la individualidad. Ésta se extiende hasta [el ámbito de] la historia»¹⁵⁴. El conocimiento filosófico de la vida se funda metodológicamente en la singularidad. De manera que lo particular no se deduce a partir de lo universal, sino que sólo a partir del conocimiento de lo individual histórico concreto (hombre histórico o evento histórico) se puede conseguir un conocimiento de lo universal.

Así pues, la razón histórica no se impone desde lo alto de un horizonte ideal, sino que se construye desde abajo, como conciencia de la historicidad. Por lo tanto, la primera condición para realizar la ciencia histórica «reside en el hecho de que yo mismo soy un ser histórico, y que el mismo que investiga la historia es el mismo que la hace». En virtud de esta perspectiva, la visión del mundo se vuelve cada vez más detallada, cada vez más extensa, aunque nunca podrá ser total. Así es como «el horizonte se amplía»: «A medida que la historia avanza se amplía la mirada más allá del propio estado, y cada vez mayor cantidad del pasado va penetrando en el reino de la memoria»¹⁵⁵.

El ejercicio de la razón histórica produce un ensanchamiento del horizonte del pensamiento humano, en cuyo seno la naturaleza deja de ser vista meramente como opuesta a la cultura para integrarse con ella en una relación infinita. En efecto, el concepto diltheyano de naturaleza es más amplio tanto del elaborado por las ciencias naturales como del de las ciencias humanas en general, puesto que, por un lado, introduce en la naturaleza un elemento que le es heterogéneo (la cultura, la historia), y, por otro, lado, introduce en la historia, o sea, en la cultura, el mundo natural. De esta manera, naturaleza y cultura se conjugan en la noción de un mundo que es simultáneamente natural y espiritual, un mundo que se define como «histórico». Es cierto que Dilthey emplea las nociones de «vida» y de «historia» limitándolas al ámbito del mundo humano y de la experiencia humana, pero, en todo caso, su concepción del mundo vital abarca también la esfera natural extra-humana, precisamente porque quiere ofrecerse como cosmovisión. Y es justamente este aspecto de tipo cosmológico lo que nos permite volver a conectar ahora con la teoría husserliana del mundo-de-la-vida.

La historicidad como horizonte fluyente

Analizando el carácter histórico de la noción de *Lebenswelt*, hemos podido enunciar un silogismo fundamental para entender la relación entre el pensamiento fenomenológico y el problema de la historia. Tal silogismo decía: el mundo es historicidad, y la historicidad vida; luego, el

¹⁵⁴ Citado por G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, en W. Dilthey, *GS*, V, p. XCVII.

¹⁵⁵ W. DILTHEY, *Plan der Fortsetzung...*, cit., pp. 278-279.

mundo es vida. Retomando ahora esta posición, intentemos ver de qué manera son compatibles este resultado y la estructura de fondo de la fenomenología.

En la lección del semestre de verano de 1927 sobre *Natur und Geist (Naturaleza y espíritu)*, Husserl habla explícitamente del papel de las nociones de historia y vida dentro de la fenomenología, y, precisamente, en el ámbito de la filosofía genética. En uno de los apuntes relativos a este curso, leemos: «La vida, dondquiera que sea captada, ya es un seguir viviendo, que tiene “vida” tanto a su lado como detrás de sí, pero no en una exterioridad meramente natural, sino en el interior de un desarrollo intencional. Podemos decir que en cada una de sus partes la vida es histórica: el seguir viviendo es un surgir *a partir de* una vida que prefigura su sentido y su ser, [en] una prefiguración que, en tanto prefiguración histórica, encierra su procedencia histórica misma; y tal procedencia es, entonces, algo nuevo que debe ser extraído de ella [- de la vida misma -], [vida] que debe ser revelada, que debe ser adquirida interrogando a la prefiguración»¹⁵⁶. En estas líneas podemos encontrar un primer núcleo de aquello que se habría transformado en el gran mosaico fenomenológico de la *Lebenswelt* (un gran mosaico incumplido; pero sobre esta incompletitud nos detendremos más adelante). Admitiendo que de hecho estemos aquí en presencia de una teleología universal de la razón como dinámica histórica y vital, entonces podemos legítimamente conectar estas consideraciones con esa búsqueda del terreno originario que podríamos llamar búsqueda del fundamento perdido, y que se despliega en la *Crisis*.

Para Husserl, la *Lebenswelt* en todos sus aspectos posee un carácter histórico-generativo y, por lo tanto, no puede ser concebida sino como *movimiento*. La *Lebenswelt* es vida no sólo en tanto horizonte del devenir de la naturaleza, sino también en tanto mundo práctico-natural creado por los hombres, en tanto perteneciente al ámbito de la historia y de sus tradiciones. En este escenario, pues, naturaleza y espíritu se entrecruzan, generando una relación de reciprocidad y no de exclusión. La *Lebenswelt* constituye el *horizonte constante y fluyente* de todas las acciones vitales, tanto de las naturales, como de las histórico-culturales. Por lo tanto, podemos decir que representa la totalidad del mundo en tanto mundo histórico y natural. De manera que sostener que todo se agota en la *Lebenswelt* no significa reducir la naturaleza al espíritu ni, viceversa, el espíritu a la naturaleza, sino comprender sus relaciones en el marco de la historicidad de la que el mundo entero está permeado.

El horizonte que engloba a todos estos fenómenos (vida, naturaleza, historia, cultura, sujeto, tiempo, etc.) se llama historicidad: «Nosotros –escribe Husserl– estamos ubicados en el horizonte histórico, en el cual [...] todo es histórico». Las cuestiones conectadas con este horizonte suscitan «el problema total de la historicidad universal del correlativo modo de ser de la humanidad y del mundo cul-

¹⁵⁶ E. HUSSERL, *MS F I 32*, p. 163a (Husserl-Archief de Lovaina).

tural, y remiten a la estructura *a priori* implícita en dicha historicidad»¹⁵⁷. De este horizonte puede ser dada una interpretación, un conocimiento y, por ende, una ciencia. Es posible, pues, desarrollar un análisis fenomenológico de la historicidad, pero a condición de que «los términos “historiografía”, “explicación histórica” y “génesis” no sean tomados en su común sentido limitado»¹⁵⁸. En efecto, el estudio de «la estructura *a priori* de la historicidad», debe llevarse a cabo con los instrumentos del método fenomenológico –la reducción trascendental y el análisis intencional–, de manera que pueda descubrirse que cualquier fenómeno, cualquier ciencia que intente explicitarlo y cualquier conocimiento que lo comprenda, son históricos. Si tomamos esta afirmación a la manera en que es entendida la historia tradicionalmente, esta conclusión parecerá casi una banalidad. Pero, si a través de la expresión «fenómenos históricos», aludimos al hecho de que cualquier circunstancia del mundo-de-la-vida pertenece a la historicidad universal, que no puede no situarse en ella, y que está ligada *a priori* a la subjetividad trascendental, entonces, en esta posición, más allá del aparente historicismo que pueda sugerir, se encuentra condensada la relación entre comprensión fenomenológica del mundo e historicidad del mundo.

Podemos imaginar el horizonte de la historicidad como un infinito telón de teatro, que a medida que se va entreabriendo pone de manifiesto emergencias que van siendo interpretadas y comprendidas. Así, en el entreabrirse de la historicidad se entrecruzan los eventos y su sentido, los fenómenos y la ciencia que los comprende, y todo aquello que se basa en la estructura fundamental de la subjetividad. Por ello, una fenomenología de la historicidad debe desentrañarse en dos fases: 1) una comprensión de la subjetividad como carácter fundamental del mundo-de-la-vida; y 2) una comprensión de la historicidad como horizonte de las operaciones constitutivas (en sentido activo y pasivo) de la subjetividad trascendental. Para cumplir estos dos pasos, en primer lugar, debemos aceptar el presupuesto fundamental de la ciencia del mundo-de-la-vida, es decir, debemos reconocer que «el mundo-de-la-vida, a pesar de su relatividad, tiene una *estructura general* propia». Y, en segundo lugar, debemos aceptar la tesis de que «dicha estructura general, con la cual todo lo que es relativo está conectado, no es relativa a su vez»¹⁵⁹.

El mundo, la historia, la cultura, la naturaleza y la vida son relativos; pero su carácter fundamental, que está constituido por el entrelazamiento de la subjetividad con la historicidad, no es relativo, por lo menos no del mismo modo. Ya hemos hablado acerca del sentido de lo que definimos como relativismo o relacionismo fenomenológico, y es a ese significado al que debemos referirnos ahora para comprender de qué manera hay que entender la relación entre la relatividad

¹⁵⁷ E. HUSSERL, *Krisis*, cit., p. 378.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 379.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 142.

de la *Lebenswelt* y la no-relatividad de su estructura esencial. Subjetividad e historicidad asumen el papel de horizonte constante (puesto que es esencial, no-relativo y sin embargo relacional) y fluyente a la vez (puesto que él mismo se modifica en el devenir de las relaciones). A mi juicio, en esta definición se concentra el núcleo de la reflexión husserliana sobre la *Lebenswelt* y sobre la historia. De hecho, Husserl la legitima, cuando la describe como el «horizonte fluyente-constante», como el «horizonte viviente y fluyente» que abarca todas nuestras operaciones, todas nuestras relaciones, que –según la teoría fenomenológica de la intencionalidad– siempre son intencionales, explícitamente o implícitamente, directamente o transversalmente¹⁶⁰.

Volviendo a la *respuesta trascendental* al problema de la historia –respuesta que se funda precisamente en el método de exclusión de todas las trascendencias para poner de manifiesto lo trascendental–, debemos señalar que aunque tal respuesta pueda parecer inadecuada, de todos modos representa el punto culminante de la fenomenología del mundo. Lo que quiero decir es que interpretar al mundo-de-la-vida como horizonte trascendental determinado por la subjetividad y por la historicidad, no significa ni privar al mundo-de-la-vida de su característica fundamental de *vida*, que por definición es facticidad, finitud y empiria, ni tampoco significa simplemente trascendentalizar su estructura esencial de la *Lebenswelt*. La interpretación trascendental del mundo implica también un segundo paso, a saber, el de poner de manifiesto que en la determinación trascendental de la estructura esencial constituida por la dupla subjetividad-historicidad, existe el cambio, la dinámica, la variación, en una palabra: el elemento histórico. Y si la *Lebenswelt* es el mundo en constante fluir histórico-temporal, entonces, su *apriori* trascendental –su *eidos*– debe ser tal que posibilite su temporo-historicidad. Por lo tanto, cuando Husserl dice que la «estructura general» de la *Lebenswelt* no es relativa, ello no significa que no esté permeada de historicidad –y Husserl nunca lo desmiente–. La conclusión de este razonamiento es la siguiente: puesto que la esencia en general debe ser puesta de manifiesto por medio de la *epojé*, y puesto que el núcleo esencial del mundo-de-la-vida está constituido por la subjetividad trascendental y por la historicidad, no estamos autorizados a decir pues que el método de la *epojé* quiere eliminar a la historia y la historicidad para alcanzar un *eidos* inmóvil y ahistórico. El mismo Husserl intenta evitar cualquier equívoco: con la *epojé*, el fenomenólogo «no pierde nada de su ser ni de sus verdades objetivas, ni ninguno de los resultados espirituales de su vida en el mundo, ni de la vida histórica de la comunidad»¹⁶¹. No es cierto, pues, que con el

¹⁶⁰ Entre paréntesis, recuerdo que también Dilthey habla del fluir incesante de la vida, de «río heraclíteo de la vida» (W. DILTHEY, *Plan der Fortsetzung...*, cit., p. 195), anticipando la expresión husserliana de «río heraclíteo». Al respecto, véanse las definiciones contenidas en la *Krisis*: mundo-de-la-vida como «río heraclíteo» (E. HUSSERL, *Krisis*, cit., § 44, p. 159).

¹⁶¹ E. HUSSERL, *Krisis*, cit., p. 154.

método de la *epojé* la historia quede arbitrariamente eliminada –como equivocadamente muchos intérpretes sostienen–, ni tampoco que sea reducida a mero concepto. Lo que en verdad sucede es que se vuelve un *fenómeno*.

Y al ser tratada como fenómeno, la historia puede ser analizada con el auxilio del método fenomenológico. Por lo tanto, la explicitación del mundo-de-la-vida en tanto fenómeno histórico se presenta constantemente a su vez como explicitación histórica. Desde el punto de vista fenomenológico, podemos afirmar entonces: *histórico es el mundo-de-la-vida que es objeto de ciencia, e histórica es la explicitación científica del mundo-de-la-vida*. Pero, para que esta conclusión nuestra sea lo más adecuada posible a la auténtica intención de Husserl, debemos decir: *histórico-subjetivo es el mundo-de-la-vida que debe ser explicitado por la ciencia correspondiente; e histórico-subjetiva es la explicitación del mundo-de-la-vida desarrollada por la ciencia fenomenológica*.

Basándonos en estas consideraciones, podemos retomar ahora ese pasaje husserliano según el cual el sueño de la filosofía como ciencia rigurosa habría terminado. Como podemos apreciar, el rigor de la ciencia fenomenológica ni se ha desvanecido ni ha disminuido su intensidad. En la forma de ciencia trascendental de la *Lebenswelt*, la fenomenología se ha enriquecido cobrando una nueva dimensión –la histórica– que deberá formar parte de cualquier interpretación fenomenológica del mundo. Y es legítimo decir que el método mismo se enriquece, puesto que encuentra un campo de aplicación adicional.

Con la ciencia de la *Lebenswelt*, la *epojé*, núcleo metodológico de la fenomenología, afronta nuevos ámbitos temáticos. No sólo la historia, sino también otras dimensiones ligadas a ella, como la civilización, la humanidad, la cultura, la ciencia, el estado, la sociedad, la comunidad intersubjetiva, etcétera. Cuando Husserl afirma que la humanidad siempre vive dentro de su situación histórica, y que su vida tiene siempre una constante historicidad, está colocando las nociones de humanidad, teoría e historia en el prisma fenomenológico, desde cuya óptica puede considerarlas como *fenómenos*. No es que, al buscar el modo histórico fundamental de la existencia humana, Husserl encuentre la secuencia de los eventos de la historia universal, sino que siguiendo el método fenomenológico descubre «la historia del mundo [...] entendida como la historia de nuestra representación del mundo en la temporalidad subjetiva en que nuestras representaciones, en su contenido y en su validez, se manifiestan para nosotros». De esta manera, descubre la «historicidad generativa originaria», la «historicidad orgánica», o sea, «la conciencia científica de la humanidad en su historicidad»¹⁶². Pero este descubrimiento no habría podido ocurrir si el método no hubiese encontrado un campo de aplicación fenomenológicamente concreto, es decir, si el mundo no fuese histórico realmente. Husserl subraya con fuerza

¹⁶² *Ibid.*, pp. 501-503.

que la interpretación fenomenológica del mundo-de-la-vida como mundo histórico «no tendría ningún sentido si la vida humana no fuese ya ella misma siempre histórica, [si no fuese] una vida en la que cualquier meta, de cualquier individuo aislado, y cualquier nexo entre los hombres acaecen a su vez históricamente»¹⁶³.

Pero –como fácilmente podemos darnos cuenta–, la vida histórica sólo puede volverse objeto del análisis fenomenológico si es sometida a la *epojé*. Por lo tanto, debemos distinguir dos esferas temáticas. Por un lado, constatamos que la historicidad es, como dice Husserl, «algo general inherente a la existencia humana» y, podemos agregar, inherente al mundo en su totalidad. Por otro lado, debemos reconocer que dicha vida histórica sólo es accesible y comprensible en tanto núcleo esencial, ante la mirada del filósofo que ha realizado la *epojé*. Por consiguiente, sólo el fenomenólogo puede tomar conciencia de la historicidad intrínseca del mundo-de-la-vida. En un pasaje de un manuscrito de 1935 encontramos una síntesis implícita de este problema: «La vida humana es necesariamente histórica y, en tanto vida cultural, lo es con énfasis peculiar. Pero la vida científica, la vida de los científicos junto a otros científicos, conlleva una nueva historicidad»¹⁶⁴. Así, es claro que la historicidad surgida a partir del análisis científico o fenomenológico no es substancialmente diferente de la historicidad que impregna fácticamente la vida en general; lo que difiere es la estrategia de explicitación en que ambas se fundan. En último caso, la historia es considerada desde el punto de vista de la actitud natural, mientras que en el primero se vuelve *fenómeno*, se transforma en historia en el sentido subjetivo-trascendental, se vuelve aquello que constituye el fundamento del curso histórico, en el cual, al mismo tiempo, se basa. Estamos en presencia pues, de una paradoja análoga a la que envuelve al sujeto. Puesto que vive en el mundo, el sujeto humano pertenece a él, pero al mismo tiempo lo constituye, lo interpreta, lo comprende. Lo mismo pasa con la historia: la historicidad del hombre histórico existente pertenece a la historia, pero al mismo tiempo la constituye, en la medida en que produce acciones, interpretaciones, explicitaciones siempre históricas. Podemos constatar que el «efecto-historia» establecido por Husserl en la *Crisis* repercute en la estructura fenomenológica entera, ensanchando su perspectiva y volviéndose un elemento imprescindible de su método. Para eliminar cualquier equívoco acerca de la legitimidad de la presencia de la historia en el método fenomenológico, baste con recordar un pasaje de las lecciones de 1924/1925: «La historia es el gran *factum* del ser absoluto; y las últimas preguntas, las cuestiones metafísicas y teleológicas últimas, son idénticas a las preguntas por el sentido absoluto de la historia». La cuestión fundamental de la fenomenología, la del sujeto, es pues histórica. Husserl no deja lugar a dudas: «cada ego tiene su historia, y existe sólo como sujeto de una historia, de la suya. Y cada comunidad comunica-

¹⁶³ *Ibid.*, p. 503.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 507.

tiva de yoes absolutos, de subjetividades absolutas [...] tiene su historia "pasiva" y "activa" y existe sólo en esta historia»¹⁶⁵.

Para concluir, podemos decir que la historicidad, el horizonte fluyente y constante, necesita una explicitación fenomenológica que lo ponga de relieve como tal. Respecto de ello, se presenta un problema adicional, relacionado con las formas expresivas que dicha explicitación fenomenológica de la historia puede adoptar. Se trata de la posibilidad de hablar de la historia a la luz de la relación que guardan el método fenomenológico y la historicidad. Aquí se abren dos aspectos del problema: a) el primero se refiere al juicio acerca del análisis del tema de la historia y de la historicidad en las obras husserlianas; b) el segundo se refiere a la posibilidad de una *narración fenomenológica* de la historia.

a) Justamente buscando las huellas del concepto de historia, nos damos cuenta de que la *Crisis* –la obra que de manera más intensa trata el tema– es una obra inacabada. En ella, Husserl nos conduce hacia un punto en el cual lo que esperamos es una analítica definitiva de la historicidad intrínseca de la *Lebenswelt*. Pero –después de desplegarse a través de minuciosos análisis de la actitud del yo frente a la objetividad del mundo, descripciones detalladas tanto de la relación entre psicología y fenomenología como del posible acceso a la *Lebenswelt* mediante una nueva psicología fenomenológica–, el razonamiento se detiene. En un determinado momento, todos estos análisis quedan truncos, y el paso que esperaríamos como sucesivo –o sea, un análisis del rol de la historicidad en la *Lebenswelt* y de la historia en la ciencia de la *Lebenswelt*– no acaece. Sin embargo, a pesar de esta repentina interrupción, nos han quedado –sobre todo en los manuscritos que acompañan a la edición– frecuentes afirmaciones sintéticas, rápidas sugerencias, breves pasajes, numerosos signos que nos orientan hacia el camino que hemos querido recorrer en este trabajo, es decir, el de hacer luz sobre la intrínseca historicidad del método y de los conceptos de la fenomenología husserliana.

b) Por lo que se refiere al segundo aspecto, no pudiendo hacer aquí otra cosa al respecto que una mera mención, diremos que las formas narrativas a través de las cuales la historia puede ser relatada en clave fenomenológica no son en absoluto meras evasiones del método fenomenológico, sino que se pueden obtener a partir de la estructura metodológica misma. No quiero decir con esto que, puesto que sólo hay *un* método, haya *sólo una* modalidad narrativa; sostengo, en cambio, que justamente en el método mismo, aparentemente rígido y unívoco, están dadas las premisas para una pluralización de las formas narrativas, para una ruptura de los esquemas conceptuales y lingüísticos fijos y, en definitiva, para una apertura del lenguaje hacia una multiplicidad de narraciones y de formas narrativas, en correspondencia con la multiplicidad de historias de las que vive nuestro mundo.

¹⁶⁵ E. HUSSERL, *Erste Philosophie, cit.*, Bd. VIII, p. 506.