

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLAS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFIA "SAMUEL RAMOS"
PROGRAMA DE POSGRADO EN FILOSOFIA DE LA CULTURA
PROMOCIÓN 2001-2003



El ser de la historia
TESIS EN OPCIÓN A TÍTULO DE
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

PRESENTA

PEDRO CORTÉS RODRÍGUEZ

ASESOR

DR. ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

Morelia, Michoacán, Agosto de 2005

El ser de la historia

Contenido

Introducción

Metafísica, ontología y filosofía primera **8**

Ontología trascendental

I. La ontología en las ideas fenomenológicas de Husserl **17**

1. Fenomenología y ontología

2. Ontología formal

3. Ontologías materiales

4. La constitución del ser

II. Las ideas fenomenológicas en la ontología heideggeriana **38**

5. Ontología o metafísica

6. Problematicación fenomenológica de la ontología fundamental

7. El ser de los entes

El ser histórico

III. Historiografía, historicismo, historicidad **57**

8. Génesis de la historiografía

9. La correspondencia entre Husserl y Dilthey

10. Ser histórico y subjetividad trascendental

IV. La teleología del ser histórico **93**

11. Segmentación de la historicidad

12. Dimensiones de la temporalidad

13. El apriori de la historia

Los sentidos de la realidad histórica

V. Filosofía histórica

116

14. El concepto gaosiano de fenomenología

15. La filosofía de la filosofía

16. El sentido filosófico de la historia en Gaos

VI. Historia filosófica

145

17. Ontología de la historia

18. La idea de América

19. O'Gorman visto por Gaos

Conclusión

Ontología trascendental de la cultura

170

Bibliografía

174

Sólo la determinación «ahora» es una excepción
Husserl

INTRODUCCIÓN

Metafísica, ontología y filosofía primera

En la filosofía aristotélica la metafísica es un grupo de estudios posteriores a la física. A este grupo de estudios el estagirita los denominó filosofía primera. Con el paso del tiempo, por el hecho de considerar estos escritos aristotélicos más allá de la física, e incluso de las ciencias particulares, terminó por adoptárseles como metafísica. Esta disciplina filosófica suele dividirse en especial y general: la primera, es la doctrina de los entes particulares (Dios, hombre, espíritu, mundo) que incluye la cosmología, la antropología especulativa y la teología racional; la segunda, es propiamente la ontología entendida como la doctrina del ser en cuanto ser.

Por su parte en la tradición Wolf-Baumgarten se da una redefinición importante: la metafísica es comprendida por Wolf como la ciencia del ser, del mundo en general y de los espíritus. La metafísica se divide ahora en ontología, cosmología general y neumática. Para la primera se usa el título equivalente de filosofía primera y se trata de una ciencia del ser en general o en cuanto ser, mientras que la última incluye la psicología y la teología racional. En el caso de Baumgarten la metafísica es la ciencia que contiene los primeros principios del

conocimiento humano y a ella pertenecen la ontología, la cosmología, la psicología y la teología natural.

Si bien es cierto que en la filosofía contemporánea se realizan interpretaciones históricas de la ontología en autores del idealismo clásico como Platón o del racionalismo como el caso de Descartes, por citar a dos representantes de cada periodo filosófico sistemático, la independencia de la ontología como una disciplina filosófica será visible sólo hasta nuestros días. La ontología con sus conceptos característicos y grupos de problemas propios adquiere su completa distinción en la filosofía del siglo XX. En filosofías como la de Husserl, Heidegger y Nicolai Hartmann la ontología se disocia de la metafísica y la filosofía primera.

En esta tesis nos interesa realizar el análisis del ser de la historia: ¿qué tipo de reflexión necesita llevarse a cabo para comprender lo que es la historia? ¿Puede ser esta clase de reflexión ontológica o metafísica? ¿Tendríamos que recurrir una metafísica de la historia o a una ontología de la historia? El concepto de historia tiene dos significados elementales: a) como disciplina cognoscitiva denominada también historiografía y b) como una cadena sucesiva de acontecimientos. Aquí recurriremos a estos dos significados del término historia y veremos que cuando preguntamos por el ser de la historia se inicia un análisis que amplifica los significados elementales. El concepto de historia que empleamos busca incluir su múltiple gama de significados desde el ser. En este sentido nos resulta importante considerar críticamente los alcances de la ontología del siglo XX es su versión fenomenológica.

Preguntar por el *qué es*, resulta de entrada la pregunta fundamental de la filosofía, pero más en concreto la pregunta por antonomasia de que se ha ocupado la ontología. Esto es: el *quid est*, la quiddidad o la forma esencial de las cosas. En el

análisis fenomenológico del ser de la historia que me propongo realizar en esta investigación se puede preguntar qué es la fenomenología, qué es el ser y qué es la historia. El significado de esos tres conceptos nos da la mínima noción de que por lo menos son conceptos. Mientras que la fenomenología y la historia, a la vez que son disciplinas del saber, no dejan de ser formas culturales o de cultura, es decir, se originan, existen y son redimensionadas infatigablemente por el sujeto en, desde, por y para la cultura en una relación recíproca.

La fenomenología en sus rasgos más característicos conlleva en su estilo meditativo, que antes de considerarse un método, es primigeniamente una filosofía. Es una filosofía sistemática que procede ordenadamente. La fenomenología en sus funciones filosóficas inauguradas con las investigaciones de Husserl, y en menor o mayor medida continuadas y desarrolladas por las distintas escuelas fenomenológicas, consisten entre otras singularidades: en dejar en suspensión nuestros prejuicios, proceder con un propósito descriptivo, volver a las cosas mismas y buscar el sentido intransgredible del mundo tanto cultural como natural que posibilite interpretarlo, valorarlo y comprenderlo desde la toma de una posición propia.

La fenomenología es para Husserl la ciencia fundamental de la filosofía. Se dedica al análisis de las vivencias de conciencia. Su método fundamental, la *epoché*, la promueve como una filosofía primera. El mundo de la subjetividad es para ella el punto de partida y de llegada. Se trata de una filosofía primera que no niega a la ontología ni a la metafísica sino que las examina críticamente para proponer su fundamentación. El análisis fenomenológico del ser se realiza a partir del ser de las cosas mismas y tenemos que ponerlo entre paréntesis para dar cuenta de su constitución desde el principio de la subjetividad trascendental.

El ser es lo que está ahí, lo manifestado, lo dado a la conciencia ante el que en principio permanecemos en una actitud de percepción, precientífica y prefilosófica. Paradójicamente y con cierta razón también se ha dicho que el ser es el más vacío de todos los conceptos, por tanto, un concepto simple pero con un significado inagotable que se manifiesta de muchas maneras. A partir de la precisión del significado de ser en investigaciones concretas sobre las cosas se pueden conocer los diferentes niveles de la realidad y de la existencia.

El interés más importante en esta tesis consiste en clarificar filosóficamente lo que la historia es en la cultura del presente. ¿La historia es discurso? ¿Un discurso que se legitima de acuerdo al trabajo e inclinaciones del historiador al momento de presentarlo en cada una de sus versiones? ¿Por qué la interpretación de la historia varía? Partiendo de la cuestión sobre el ser de la historia pretendemos llegar a la elucidación de sus sentidos esenciales desde su existencia misma. La relación del hombre y la cultura con su pasado, presente y futuro requiere de una exhaustiva revisión conforme a las dimensiones constitutivas de su ser histórico. El afán primordial es el de fundamentar la reflexión sobre la historia y determinar su relación con la filosofía de la cultura. Una vez desarrollado este propósito pueden sedimentarse las bases en que las diferentes formas de cultura se sustentan a partir de las regionalizaciones del ser en tanto que ente manifestado en realidades históricas y culturales concretas.

Conocer el ser de la historia a la vez nos ayuda a comprender una de las formas claves de la cultura y contribuiría a ampliar el conocimiento del ser de la cultura. La aproximación ontológica al ser de la historia es uno de los principales escalones para el estudio filosófico de la cultura. ¿Cómo puede verse beneficiada la filosofía de la cultura por la ontología de la historia? La historia, junto a las otras

formas de cultura, es lo que le otorga el espectro más concreto de definición a las culturas. Cada cultura ha llegado a ser lo que es por su marcha en el tiempo. Es el trayecto del mundo según sus múltiples sentidos de ser.

El camino recorrido en esta investigación está distribuido en diecinueve párrafos que constituyen seis capítulos agrupados en tres secciones. Los conceptos de ser, mundo y sentido ubican como eje directriz a la realidad histórica en cada una de estas secciones. Sirven para colocar el análisis de la realidad histórica entre un paralelo conformado por el hombre y la cultura. Cada uno de los tres conceptos constituye una forma de acercamiento a la dilucidación del ser de la historia. En la primera sección se rastrean los orígenes, las relaciones y los desarrollos de la fenomenología con la ontología. Se toman en cuenta algunas obras significativas de Husserl y Heidegger sobre el tema, puesto que en libros específicos cada uno de ellos trata explícitamente esta problemática. Mostramos cómo la fenomenología que Husserl propone puede fundamentar a la ontología, y mostraremos la manera en que Heidegger recurre a la fenomenología, para llevar a cabo el planteamiento de la cuestión sobre el ser desde la existencia humana. En este sentido la intención de los dos primeros capítulos consiste en captar la unidad de sus ideas que nos permitan enfocar el concepto de ser desde una ontología trascendental.

Una vez ubicado el concepto de ser para la ontología trascendental resulta oportuno llevarlo al análisis de la historia. En el segundo bloque del estudio se trata de ver el ser histórico desde el horizonte de la temporalidad. Para ello se ha vuelto necesario, en el tercer capítulo, realizar el análisis de la ontología trascendental para distinguir tres esferas claves: historiografía, historicismo e historicidad. Se muestra la virtud de la *epojé* efectuada por la vía del mundo de la vida. Aquí ha resultado

esclarecedora la idea husserliana de la subjetividad trascendental para enfocar el problema del ser histórico: el mundo humano atado al devenir de la historicidad.

Luego de distinguir y ubicar dichos ámbitos, el estudio toma la orientación teleológica del ser histórico correlacionando su posibilidad apriórica con la segmentación de la historicidad y las dimensiones de la temporalidad. El capítulo IV se enmarca en la segunda etapa del desarrollo de la fenomenología husserliana, que va de 1913 a 1924, pretendiendo concentrarse en extraer su noción de ser histórico. En el recorrido de la segunda sección se llega a perfilar el ser histórico como un apriori correlacionado de subjetividad y mundo en el análisis del pasado, el presente y el futuro mirados a través de su constitución rupturista y coyuntural.

En la tercera sección me ocupó de la importancia del ser histórico en la interrelación cultural de filosofía e historia. La problemática de la primera y segunda sección deriva en la apreciación en el modo de concebir el ser y el acontecer del hecho histórico desde un marco categorial estrictamente filosófico, que frente a una problemática culturalmente situada, anuncia ya el cuestionamiento por los sentidos de la historia como disciplina. El análisis se guía hacia la parte filosófica de la historia en la obra de José Gaos y Edmundo O'Gorman que ha sido marcada por la fenomenología. La visión de estos dos autores nos ayuda a aproximarnos al entendimiento del sentido de la historia como disciplina orientada filosóficamente, pero principalmente esta ejemplificación ha sido muy oportuna para mostrar que el ser de la historia constituye una entidad culturalmente correlacionada. Mientras que la visión filosófica de la historia de Gaos apunta a una particularización de la circunstancia histórica, la virtud de la propuesta de O'Gorman señala el historiar desde una óptica específica que no se diluye en el particularismo histórico.

En este sentido se puede vislumbrar que los sentidos de la historia, esbozados por estos dos pensadores, se complementan considerando los fundamentos filosóficos de una ontología trascendental. Allí el ser histórico no cae en la disolución del particularismo extremo y permite ser elucidado descriptiva, valorativa e interpretativamente. La aprioridad del ser histórico determina así cómo el hombre y la cultura del presente pueden concebirse en función de una visión correlativa de su sentido histórico.

La historia nos puede decir lo que han sido, son y serán las culturas, pero la filosofía cuestiona los supuestos de donde se origina el conocimiento histórico. Teniendo como antecedente lo recorrido en las primeras dos partes, la tercera sección culmina con el problema de la interrelación entre filosofía e historia teniendo siempre como punto de referencia nuestra cultura. Tal interrelación es ilustrada por la filosofía de Gaos orientada a pensar la historia y por la historia de O'Gorman pensada filosóficamente. Filosofía e historia se toman como formas particulares de cultura. Y al analizar la una desde la otra inquiriendo por su ser la realidad misma adviene como núcleo de atención.

¿Cómo contribuye la ontología trascendental del ser histórico en el análisis filosófico de la cultura? ¿Aproxima la ontología la reflexión cultural a las cosas mismas? ¿Acaso la filosofía ha estado alguna vez desvinculada de la realidad concreta? Hay dos libros que José Gaos encontraba pioneros de una filosofía en lengua española orientada a la realidad concreta: *Las meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset y *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos.¹

¹ En el texto "Samuel Ramos, El perfil del hombre y la cultura en México" Gaos señala "Lo primero que a mí, como español discípulo de Ortega y Gasset, me ha llamado la atención, es la similitud del problema planteado en el libro, y de la manera de plantearlo y aun tratarlo en busca de, con el problema, también de la cultura nacional venidera, y por y para ella pretérita y actual, de que partió

Hoy sabemos que este par de estudios mencionados conducen de manera explícita al análisis filosófico de la cultura; en el primer caso, de la cultura española; en el segundo, de la cultura mexicana. Ambos se caracterizan en la apreciación de Gaos, por ofrecer una crítica filosófica de la cultura. Lo paradójico aparece cuando asumimos el énfasis o giro que da la reflexión hacia una realidad “más real” gracias a la atención puesta por cada cual a su cultura y a su época.

Si bien es cierto que los temas y problemas legítimos de una filosofía de la cultura se vinculan con los de la filosofía de la historia, la noción más cultivada de filosofía de la cultura parece estrechar más esa relación. La filosofía de la cultura de fines del siglo pasado y de principios del presente, puede ser definida como la inflexión de la filosofía hacia el sentido cultural del hombre tal y como la cultura conlleva un sentido filosófico. La filosofía abre su horizonte cultural en todas las direcciones posibles, hacia el interior como al exterior. Esta noción de filosofía de la cultura, resalta el estrecho vínculo que debe ser mantenido entre cultura y filosofía, con otras áreas del saber y por principio con la realidad misma. Así como decimos que la filosofía posee sentidos culturales y la cultura sentidos filosóficos, podemos también afirmar que la historia posee sentidos filosóficos así como la filosofía posee sentidos históricos. De tal manera se abren los canales de comunicación interdisciplinarios entre filosofía e historia vueltos correlación por el marco de las culturas.

Los prefijos como los inter- y los multi- de los tiempos actuales, sugieren también una posible relación entre filosofía de la cultura y filosofía de la historia. Las culturas se fragmentan en diversos sectores: la filosofía, el arte, la religión, el

la obra del maestro español allá por 1914, el año de *Las meditaciones del Quijote.* en *Pensamiento de lengua española*, pp. 169-174.

lenguaje, etc., y entre ellos la historia. Así como cada cultura contiene sus propias formas culturales a la vez lleva consigo su propia carga histórica. ¿Existe cultura sin historia? ¿Es posible la cultura sin sentido histórico? Esta pregunta puede ser abordada si atendemos primero al emparentamiento que hay entre historia y cultura. Pero resulta complicado atenderlo desde una perspectiva filosófica que no haya puesto la mirada sobre el ser y el sentido de la historia como mundo. Esta es la disposición filosófica que pone entre paréntesis el ser de la historia. Que piensa la articulación de sus múltiples sentidos.

La tradición filosófica tiene que rehacer su pasado desde el presente. Por esta razón la filosofía primera tiene que recuperar su valor, abarcar a todas las filosofías en su conjunto y examinar críticamente las distintas producciones de verdad en la cultura. Va a los orígenes desde el aquí y el ahora para plantear cuestiones de principios. Procediendo de esta manera nos dirigimos al inicio de la filosofía primera misma como el comienzo de toda filosofía. Nace del contacto directo con el mundo en que se vive. Y se rehace constantemente porque sus resultados nunca son definitivos.

La fenomenología ha irrumpido en dirección a la fundamentación filosófica. Se ha ampliado gradualmente hasta nuestros días como teoría del mundo de la vida que incluye la racionalidad cognitiva, práctica y valorativa. Al centrar su atención sobre el ser histórico entra en juego la comprensión del ser del hombre y la cultura en el tiempo. Pues la memoria también señala los orígenes de la cultura y cómo hemos llegado a ser lo que somos. Nos hace pensar en el sentido de la existencia humana en el mundo. Y en lugar de revelar hacia dónde se dirige el hombre con el orbe nos exige una clarificación ontológica. La filosofía prevalece en relación con la

cultura cuando tiene en mente las antecedentes de racionalidad que dan sentido a las diferentes configuraciones del mundo.

Con los lineamientos citados nuestra tesis de maestría aspira a tener aportaciones en el campo de trabajo de la filosofía de la cultura desde la perspectiva fenomenológica. Pero lo que propone esta contribución, difícilmente hubiese sido posible sin el intercambio intelectual experimentado junto a los compañeros, maestros y asesor de la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” y derivado de su diaria atmósfera académica. A todos ellos agradezco profundamente su admirable disposición para la generación de conocimientos.

ONTOLOGÍA TRASCENDENTAL

I. LA ONTOLOGÍA EN LAS IDEAS FENOMENOLÓGICAS DE HUSSERL

1. Fenomenología y ontología

Iniciaremos por la ubicación de la ontología trascendental a partir de las relaciones que la ontología encuentra con las ideas fenomenológicas de Husserl y Heidegger. Nos interesa ante todo en esta parte de la tesis el concepto de ser que puede considerarse por una ontología trascendental. En este capítulo revisaremos primero cómo Husserl concibe el vínculo de la fenomenología con la ontología formal y las ontologías materiales. En el segundo capítulo trataremos la ontología fundamental.

Desde el primer tomo de las *Investigaciones lógicas*, Husserl plantea ya su inquietud sobre la problemática ontológica. Allí la materialidad del ser constituye una de las partes de la realidad. Para Husserl la fenomenología tiene la labor de despojar a la ontología de un arraigado positivismo, y en este sentido puede visualizar una ontología antidogmática. En la segunda investigación lógica “La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción”, Husserl cuestiona una noción de realidad correspondiente únicamente al mundo como mera existencia material, y formula la interrogante por la constitución del mundo desde

una perspectiva ontológica distinta tanto de la metafísica clásica como de todo enfoque positivista.

Ante el prejuicio de una ontología positiva de entender el ser exclusivamente como el objeto físico, como realidad material, el filósofo de Moravia asume que “Real es para nosotros tanto lo «en» la conciencia como lo «fuera». Real es el individuo en todas sus notas constituyentes; es un aquí y ahora.”² Esta primera acepción de lo real, en lugar de identificarlo solamente con lo material, significa que al entenderlo en calidad de real “en la conciencia” nos acercamos a la amplificación de la noción parcial de la realidad. Lo real en la conciencia son las vivencias y estas pueden o no tener correlato en la realidad material. Mas el aquí y ahora señalado incluye además toda dimensión de la realidad en el presente. Abarca lo real considerando todas sus notas constituyentes.

Los múltiples términos que ha incorporado la filosofía para pensar el ser tienden a hacer confusa su indagación. Las diferencias y equivalencias de significado entre palabras como ente, existencia, realidad, cosa y objeto, amplían la dificultad de distinción ontológica. La ontología esbozada por la fenomenología de Husserl – algunas veces vinculada a la lógica o a la teoría del conocimiento– permitirá elaborar una aproximación precisa al campo categorial y al área propia del trabajo ontológico: la investigación sobre el ser. Lo relevante para nuestro estudio consiste en extraer a partir de esa aproximación el concepto fenomenológico de ser que luego pueda rescatarse en el análisis filosófico de la historia

En el desarrollo de la idea de la fenomenología por Husserl, ésta se presenta como un saber fundamental de la filosofía, un saber apriorístico, un saber esencialmente nuevo, un saber de fenómenos, un saber de esencias intransgredibles,

² Husserl, *Investigaciones lógicas*, t. I, p. 308.

es decir, conlleva la reforma radical del quehacer filosófico que convierta a la filosofía en una disciplina de fundamentación. Para el análisis fenomenológico resulta fundamental dejar en suspenso la validez de todo conocimiento, así como implantar una crítica de la objetividad con el afán de conducir mediante la *epoché* el yo humano al análisis tanto de su mundo interno como externo. Se requiere del examen de vivencias concretas, en donde el sujeto dirige su atención a la búsqueda de una actitud inicialmente descriptiva, pero que dirija la mirada a los actos de conciencia sobre el mundo.

Husserl recurre a un itinerario filosófico que consiste en la desconexión de lo estrictamente correlativo a la conciencia, es decir, la puesta entre paréntesis del mundo objetivo. Para ello recurre a la sistematización de la fenomenología. Propone una reflexión filosófica sustentada por la reducción fenomenológica, la reducción eidética y el análisis intencional. La reducción fenomenológica o trascendental es el dispositivo definitorio y más importante de la fenomenología de Husserl para el análisis de la realidad.

La reducción trascendental puede realizarse, según el desarrollo de la obra de Husserl, a través de tres vías: 1º. El camino cartesiano, 2º. El camino por la psicología intencional y 3º. El camino por la ontología.³ Es la tercera vía de la reducción trascendental, la que resulta de más ayuda para concebir una noción del ser más allá de mero objeto material.

³ Cf. el artículo de Iso Kern, "Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmundo Husserl" en *La posibilidad de la fenomenología*, pp. 259-293. Sobre estas tres vías de la reducción, también puede consultarse la investigación *Husserl: sobre el problema de Dios* de la fenomenóloga italiana Angela Ales Bello. Allí Ales Bello asocia los tres caminos de la *epoché* a la problemática de dios: la vía cartesiana de la reducción fenomenológica, con la complementariedad de imanencia y trascendencia; la vía de la psicología intencional, a la monadología intersubjetiva; y la vía de superación de la ontología positiva, con una ontología del mundo de la vida.

La *epojé* explicada por Husserl a partir del tercer camino asume una crítica de la objetividad científica. Su elaboración esta asumida de modo completo en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* frente a todo dogmatismo naturalista que vea al ser en exclusiva como la existencia material. En la ontología que Husserl denomina del mundo de la vida se fundamenta toda ontología, tanto las que denominará formal como las materiales. “El título ‘mundo de vida’ posibilita y reclama, quizá, diferentes líneas de tareas científicas, aunque referidas esencialmente las unas a las otras, y quizá pertenezca precisamente a la auténtica y plena científicidad el que todas aquellas líneas de tareas científicas sólo puedan ser tratadas a la vez, si bien siguiendo su esencial orden de fundamentación, y no por ejemplo, tratando a la una, la lógica-objetiva para sí (esta específica realización en el marco del mundo de vida), mientras que las otras no son realizadas científicamente...”⁴ La sugerencia de Husserl implica tener en cuenta a la realidad bajo todas sus formas posibles. Contemplando el ser del mundo de la vida llegamos a la unificación de sus niveles formal y material. Esta vinculación se logra gracias a que el mundo vivido opera como trasfondo de las actividades humanas incluso el de la explicación naturalista de la realidad. El mundo de la vida, señala Husserl “es un reino de evidencias originarias.”⁵ La revelación de dichas evidencias surge de la crítica a la objetividad científica iniciada en la *epojé*. Pues el saber científico objetivo se funda en el mundo de la vida por el hecho de partir de la experiencia directa de las cosas, o también podemos decir, a ese tipo parcial de realidad. Pero el saber científico-objetivo falla cuando se limita sólo a esa única perspectiva de la realidad. Es así como el mundo de la vida apunta hacia un problema filosófico universal:

⁴ Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 130.

⁵ Husserl, *Op. cit.*, p. 134.

“realizamos una epojé en atención a la totalidad de los propósitos y acciones que nos son propios en tanto científicos objetivos o también meramente en tanto que hombres deseosos de saber.”⁶ El mundo de la vida se reconoce como el nivel de realidad en donde se concentran todas las posibilidades de ser. En el mundo se configuran las formas posibles con sentido de existencia. Sólo en el mundo de la vida el ser humano plantea que existe, que piensa y se afecta por lo que hace. El mundo de la vida se constituye en la conciencia como un contenido hilemórfico de realidad objetiva y subjetiva fluyendo en el tiempo. El mundo se destaca por el movimiento (cinestesias) observable en la vida histórica. Y en este sentido último la ontología del mundo de la vida, universal y genuina, puede proponerse fundamentar fenomenológicamente a las ontologías parciales de la realidad.

El mundo definido como el universo de las cosas distribuidas espacial y temporalmente es el de los entes (“onta”): “En esta medida –dice Husserl–, aquí habría la tarea de una ontología mundano-vital, entendida como teoría esencial concreta y universal de estos *onta*.”⁷ En esta clase de mundo hemos vivido desde siempre. La manera de experimentarlo está construida por nuestra subjetividad. Acudimos a la correlación de subjetividad y mundo. Vivimos en la certeza y conciencia del mundo al cual podemos afrontar de modo natural y reflexivo. Sobresale en principio el análisis de la subjetividad que constituye el mundo.

La visión científica moderna anula concebir el ser fuera de una ontología positiva por andar en pos de objetividad, esto es, como algo más que la cosa física. Para esta ontología queda oculta la supuesta eliminación del mundo de la subjetividad, región del ser que será reivindicada por la ontología del mundo de la

⁶ *Ibid.*, p. 143.

⁷ *Ibid.*, p. 149.

vida. La clase de ciencias que privilegian la realidad como material para Husserl están en crisis porque no han percibido un mundo desconocido: el de la subjetividad.

El análisis fenomenológico estructura dos ámbitos distintos de reflexión correlacionados: la noética, referida al ámbito de la conciencia; y la noemática, el correlato de la conciencia. La puesta entre paréntesis del mundo entitativo se dirige a los entes sin más. Pero el sentido trascendental de la desconexión posee como meta que valiéndose de una toma de posición teórica propia, se busque eidéticamente el sentido de los actos vivenciales de un yo purificado. Dicho proceder, presenta un yo inquisitivo que depura la conciencia de prejuicios, que afronta la realidad con evidencia intuitiva e intelectual. A través de la reducción del yo humano natural y su vida psíquica se logra la descripción clara del mundo y de las cosas. El yo purificado conlleva acceder a la región de la conciencia pura.

La ontología por su parte, es entendida por Husserl como una teoría *a priori* del objeto. La ontología husserliana se escinde en ontología formal y ontologías materiales. Ambas se conciben como ciencias de la actitud natural y para llegar al rango de disciplinas filosóficas se fundamentan a través de la *epojé* fenomenológica. No obstante, mientras que las ontologías materiales son entendidas como aquellas disciplinas que distinguen, determinan y delimitan una región de objetos y conceptos de investigación, la ontología formal se ocupa de la idea de objeto vacío en general, es decir, de la esencia como forma pura. Las ontologías materiales se asumen como una ontología general del mundo de la experiencia, esto es, que se encargan del establecimiento de los dominios y de los conceptos que le son propios a cada saber sobre el hombre y sobre el mundo.

La fenomenología trascendental resulta indispensable para llevar a su cumplimiento la labor de una ontología universal genuina que se separe rotundamente de una asunción dogmática. En *El artículo de la Encyclopædia Britannica* Husserl señala: "...frente a la ontología de la positividad, que es universal sólo en apariencia, una fenomenología desarrollada es la ontología verdaderamente universal –precisamente superando así la unilateralidad dogmática y con ello la incomprendibilidad de la primera, pero teniendo a la vez que conservar en sí misma su contenido legítimo, en cuanto fundado primigeniamente en la constitución intencional.”⁸ En ello consiste el paso de la actitud natural de la vida cotidiana y de las ciencias a la actitud teórica de la fenomenología trascendental. La constitución intencional es el momento clave en que el ser se nos da en la conciencia dirigida hacia él, ubicándolo en los poblados del sentido. La actitud fenomenológica en tanto vislumbra distintos sentidos del ser alejados de la mera objetividad material, se realiza como una ontología universal genuina.

En *Ideas I* Husserl afirma: “Una región no es otra cosa que la *unidad total de sumos géneros inherentes a un concreto*, o a la complejión, una por su esencia, de los sumos géneros que corresponden a las ínfimas diferencias dentro del concreto”⁹ Una región de sumos géneros inherentes a un concreto, no pueden ser delimitados sin el cumplimiento de la reducción fenomenológica, páginas más adelante de la misma obra nuestro autor escribe: “A cada región corresponde una ontología regional con una serie de ciencias regionales cerradas o independientes, que reposan unas sobre otras, en exacto paralelismo a los géneros sumos que tienen su unidad en la región.”¹⁰ En la consideración de las distintas regiones de la realidad, la

⁸ Husserl, *El artículo de la Encyclopædia Britannica*, pp. 77-78.

⁹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I, p. 43.

¹⁰ Husserl, *Op. cit.*, p. 160.

ontología husserliana pretende establecer las esferas originarias por las cuales se pueda entender a cabalidad la constitución de los entes.

Las regiones del ser pueden equipararse a las regiones de la realidad, o podríamos decir también regiones de la existencia. El concepto de ser que encontramos en las ontologías fenomenológicas articula cuatro niveles: el mundo físico, la existencia anímica, la región de la conciencia y la realidad cultural. Cada uno de estos niveles plantea un esquema categorial de comprensión material y formal del mundo de la vida.¹¹

Robert Sokolowski ha visto que la reducción fenomenológica en su relación con la ontologías husserlianas, puede llevarnos a descubrir un enfoque en que el ser es susceptible a la generación de sentidos, y cuya exploración ontológica además implica el compromiso de distinguir la constitución tanto del mundo subjetivo como del mundo objetivo.¹² La urgencia de una reflexión radical sobre la subjetividad impulsa a Husserl a proponer cambios de actitud. Preguntar por el sentido del ser y la existencia humana en el mundo, pero más aún, por la exclusiva validez objetivista del mundo se vuelve una cuestión que atañe a la filosofía del presente.

Ahora bien, la pregunta por la diversidad del ser nos introduce en una perspectiva fenomenológica, pero además, representa una pregunta por las perspectivas mismas. ¿Son inagotables los niveles de realidad del ser? ¿Hay que contemplar sólo una por sobre las otras? La diversidad del ser, sus categorías y las relaciones entre ellas, indican la necesidad de una indagación originaria que se anteponga al prejuicio naturalista de identificar el ser en exclusiva con las cosas

¹¹ Dos artículos muy ilustrativos que abordan esta cuestión son: Agustín Serrano de Haro "Fenomenología y ontología" en *Métodos del pensamiento ontológico* y David Woodruff Smith "Ontology" en *The reach of reflection*, t. III.

¹² Robert Sokolowski, "Ontological possibilities in phenomenology: the dyad and the one" en *Review of metaphysics*. pp. 691-701.

físicas. Como acertadamente lo ha observado también Landgrebe, se trata de inquirir por la constitución del mundo donde entra en juego la exploración de su ámbito espiritual sin descartar su ámbito natural.¹³ Las ontologías husserlianas reaccionan con nitidez contra todo tipo de naturalismo legalista en el saber sustentado con parcialidad en la intuición sensible. Estamos ante la tentativa de buscar y alcanzar una visión en donde la realidad se contemple como ella es sin necesidad de acortarla.

La relación entre la fenomenología trascendental y la ontología, la podemos ubicar, como una relación de dependencia insoslayable que señala el límite de la actitud naturalista. Mientras que la fenomenología trascendental provoca la búsqueda de fundamentación ontológica; la ontología con tales supuestos, se aboca a la distinción y a la estratificación de las regiones del ser contempladas en el mundo de la vida. No obstante, al entender esa meta de la ontología, ésta adquiere el mismo propósito de la fenomenología de indagar el campo de la conciencia desde la intuición.

El cuestionamiento husserliano supera la equivocidad de la ontología positiva, al considerar relaciones categoriales del ser para una ontología regional que toma a la región como el hilo conductor de toda investigación trascendental. Los postulados medulares de la filosofía fenomenológica en su intención por despojar de dogmatismo a todo quehacer científico estricto, se presentan opuestos radicalmente al prejuicio naturalista que se conforma con una explicación obtenida a partir de la pura intuición de la realidad objetiva-material. En la relación de la fenomenología con la ontología se explora la necesidad de un concepto de ser proveniente del análisis de la realidad en sus notas esenciales. Para captar la

¹³ Ludwig Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, pp. 218-249.

amplitud de la realidad hay que recurrir a la intuición en sentido intelectual y eso es posible por *epojé*.

2. Ontología formal

La ontología formal se distingue de la ontología material porque se encarga de investigar las condiciones formales de los objetos del pensar en general. Para Husserl la ontología formal tiene preeminencia frente a la ontología material. Pero además, aquélla es identificada por Husserl como una parte de la lógica puesto que se postula como una analítica y semántica universal. La ontología formal en tanto ontología universal genuina, se encarga de unificar todas las demás ontologías para conducir las al cumplimiento fundacional.

La ontología formal hace abstracción del objeto material. Únicamente toma al objeto en cuenta como esencia vacía. En este sentido, la ontología formal se aparta de la indagación o determinación de una región, puesto que ve a la región radicalmente opuesta al modo como se desarrolla en una ontología material. La ontología formal visualiza la región únicamente como forma de la región en general. Aunque podemos referirnos a ella por su región formal, su campo de trabajo en esta región se dedica a contemplar individuos abstractos que impiden concebir una región concreta y se aleja de la manera como se determinan los sectores afines entre ontologías materiales. Por ello, las ontologías materiales nunca dejan de subordinarse a lo formal.

Al respecto, el fenomenólogo español Agustín Serrano de Haro ha señalado que la ontología formal, al tomar en cuenta las formas genéricas de ser, nos permite establecer una diferenciación en lo que concierne a partes abstractas y partes concretas. La ontología formal se define como “una teoría pura (apriórica) de los objetos como tales.”¹⁴ El objeto se entiende libre de toda coseidad material, no se asume con particularidades de la realidad fáctica. Es así como la ontología formal, siguiendo la interpretación de Serrano de Haro, adquiere la finalidad de establecer los axiomas que determinen las combinaciones y relaciones entre los conceptos y las categorías delimitadas por las ontologías materiales.

Las partes concretas y las partes abstractas se asumen como conceptos operatorios de la ontología formal, y ambas partes, al considerarlas *formaliter* como un “algo en general”, para Husserl representan las aperturas y circunscripciones del ser y de los entes concebidos por una reflexión compuesta de juicios lógicos: “La teoría de ‘algo’ o de ‘algo en general’ –advierde–, o sea, de los objetos en general como sustratos de sentido predicativo posible que han de poder ser objetos de juicio consistentes en una predicación continua, es la **ontología formal**.”¹⁵ Al tener por región de estudio el “algo en general” determina su dinámica mediante verdades apodícticas. Se trata de una analítica que concibe el ser como objeto de posibles juicios apriorísticos. El juicio opera aquí mediante la combinación de sentidos predicativos consecuentes en el orden de la razón.

En este sentido los juicios se toman como significados tematizados por la lógica formal. Esta lógica determina los juicios que son considerados significados y objetos de estudio a través de una sintaxis categorial. La relación de la lógica formal

¹⁴ Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología*, p. 11.

¹⁵ Husserl, *Filosofía primera*, p. 52.

con la ontología formal es que ambas operan bajo la condición de la sintáctica, la primera encargándose de la sintaxis de los juicios y la segunda del ‘algo en general’. Sin embargo la ontología formal, por ser su “algo en general” un algo cualquiera, obtiene un carácter múltiple al señalar las cualidades de ser de los objetos de estudio de la lógica formal. Este es el nivel supremo de la ontología formal por el cual puede ser considerada como una teoría de la multiplicidad.

Si juzgar significa según Husserl dar a algo validez de ser, los juicios representan sentidos acerca de la existencia efectiva de las cosas mismas. Los juicios, tema de análisis de la lógica formal, son entidades pertenecientes a la región del sentido que se conforman como objetos trascendentes al sujeto. Al tener la lógica formal los juicios en calidad de sentido la ontología formal se esgrime como el estudio de la región vacía del ser en general.

La ontología formal se consolida así como “una ciencia *a priori* de los objetos en general... ciencia *a priori* de los objetos posibles considerados puramente en cuanto tales.”¹⁶ Esta ontología apunta a multiplicidades formales posibles en todo tipo de conocimiento construidos a priori con sentido de verdad también posible. De este modo podemos afirmar que la ontología formal no depende en absoluto de la experiencia mundana.

En el segundo tomo de *Ideas*, Husserl ha pensado con todo detalle en una división complementaria entre ontologías materiales y ontología formal. Las tres secciones de estas investigaciones consisten en la clarificación sobre las regiones y estratos del ser real. Allí el ente físico, el ente corporal-anímico, el ente conciencia y el ente cultural-espiritual, son regiones inseparables de lo real. Para Husserl, la entificación corporal desentrañada por las ontologías materiales, requiere ir más allá

¹⁶ Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, p. 149.

de su ordinarietà, requiere la consideración de que el cuerpo además de constituirse como mera cosa física es una expresión orgánica del espíritu. A este motivo debemos que Husserl insista sobre la amplificación del concepto de realidad: “las *realidades* parecen distinguirse, hablando formalmente y por principio, en meras *REALIDADES-DE-LA-NATURALEZA*, *REALIDADES SOBRENATURALES* (anaturales, que no tienen lados naturales de ninguna índole) y *realidades* mixtas, que como el alma, tienen un lado de naturaleza y un lado ideopsíquico.”¹⁷ La fenomenología husserliana denuncia así el modo en que el ente se da en la realidad. Las expresiones de “modos de darse” y “modos de ser” se convierten en polos inseparables. El ser real se encuentra constituido y especifica significaciones tanto del mundo subjetivo como del mundo objetivo.

Atinadamente J. N. Mohanty ha enfatizado la apertura entre el significado y la pregunta por la constitución del mundo: “Tanto el análisis significativo como el análisis constitutivo, son el puente para una ontología crítica y los tres en su unidad constituyen el método fenomenológico integral”¹⁸ La observación de este fenomenólogo hindú resalta la innovación husserliana en el campo de las exploraciones ontológicas. En la perspectiva fenomenológica husserliana que busca el desarrollo de la ontología crítica frente la tradición de la filosofía especulativa hay una exigencia particular de meditación que confronta al mundo desde el presente tal cual es. Por ello cuestiona Husserl tanto a las ontologías positivas dogmáticas como a las clásicas metafísicas espiritualistas.

La ontología formal al albergar “*en su seno a la vez las formas de todas las ontologías posibles... prescribe a las ontologías materiales una constitución formal a*

¹⁷ Husserl, *Ideas II*, p. 176.

¹⁸ J. N. Mohanty, *Ontology and phenomenology*, p 96. La traducción es mía.

todas ellas..."¹⁹ subordina a las ontologías materiales. De esta manera la ontología formal se entiende como lógica pura. El ámbito eidético de la ontología formal se asume como *mathesis universalis*. La articulación de categorías que ofrece a las ontologías materiales es la clase genérica más alta de los estratos del ser. La ontología formal se presenta como el saber eidético que sólo admite juicios realizados a través de las relaciones lógicas de las categorías y conceptos del pensar.

3. Ontologías materiales

Las ontologías materiales ya parcialmente señaladas se caracterizan por abarcar unidades cerradas sobre el saber del orbe. En este sentido, las ontologías materiales terminan por detallarse como doctrinas especiales de la naturaleza, se facultan para determinar objetos de conocimiento y dominios de estudio de las ciencias. Toda ontología material es una ontología general de la experiencia inmediata, es decir, su pretensión fundacional adquiere la finalidad de ocuparse de la realidad inmediata espacial o temporalmente situada.

Estas ontologías dirigen la atención a individuos concretos cuyos estratos del ser se precisan por su contenido material. Las regiones de las ontologías materiales son las regiones factuales con sus respectivas subdivisiones de estratos referidos por un conjunto de categorías correspondientes.

En todo el segundo tomo de *Ideas*, Husserl se dedica a presentarnos la funcionalidad de las ontologías aludidas que en adelante denominamos fenomenológicas. Presenta primero a la cosa material como una distinción primaria

¹⁹ Husserl, *Ideas I*, p. 33.

en las esferas de la realidad fáctica. En segundo término aparece el cuerpo animado, núcleo de enlace de percepciones con la realidad material. En tercer momento aparece la región de la conciencia como condición indispensable para toda comprensión intelectual del mundo circundante. Y por último, están las realidades espirituales entendidas como el contenido de convivencia cultural entre las personas. Esta diferenciación de la realidad es de alta importancia para los dominios del saber desde la perspectiva del fenomenólogo.

La cosa material es el correlato de la percepción sensible. La percepción sensible significa un caso especial de percepción de algo extenso, pues la extensión representa el rasgo esencial de la materialidad. La percepción sensible es una experiencia que nos permite la fundación del pensamiento de la naturaleza material, esto es, la orientación de la conciencia hacia la naturaleza factual de la realidad.

Lo corporal es la segunda región de la realidad aprehendida por la visión ontológica de la fenomenología. El cuerpo se concibe además de objeto material (cuerpo físico), como un depositario de campos sensoriales variantes en estados sensitivos (cuerpo vivo). “El cuerpo es –afirma Husserl–, ante todo, el MEDIO DE TODA PERCEPCIÓN; es el ÓRGANO DE LA PERCEPCIÓN; concurre NECESARIAMENTE en toda percepción.”²⁰ El campo sensorial conforma una unidad con el cuerpo permitiéndole integrar los diversos estados entre las sensaciones: vista, tacto, gusto, etc., partícipes como el puente vinculante entre la experiencia sensorial y el pensamiento. De este modo, se aprecia que las sensaciones se caractericen por ser corporales más que materiales.

En la tercera región, la de la conciencia, el mundo hace su aparición como parte constitutiva del yo humano. La conciencia exige un cuerpo y mediante las

²⁰ Husserl, *Ideas II*, p. 88.

aprehensiones atestigua el mundo. La conciencia participa del mundo en la medida en que es en principio vivencia que luego es introyectada. En este nivel es donde comienza a verse la delimitación del yo personal y el yo intersubjetivo que participa de otros. En el primero se apela a la conciencia individual y en el otro la colectiva.

El cuarto nivel atribuido a la concepción de la ontología fenomenológica incluye el encauzamiento de una fundamentación científica-espiritual y natural-material. Se origina en la integración de lo espiritual entendido como la región más conspicua del mundo, y en disposición para la especulación cognoscitiva. Lo espiritual representa el contenido cultural de una sociedad dentro de una época determinada y con una idea particular del mundo. En lo cultural radica la existencia de las manifestaciones humanas en su conjunto.

Incumbe al saber filosófico averiguar sobre la naturaleza del espíritu, aunque se entrecruza con ciertas tematizaciones psicológicas. En la dualidad humana con su carácter de ente aglutinado y como un compuesto de yo anímico y cuerpo, el espíritu se encuentra amalgamado al cuerpo. Ambos se intercomunican mediante los estados anímicos y las experiencias somáticas. El yo anímico aprehende con la conciencia y las sensaciones hasta llegar a una introyección de las representaciones exteriores. La captación de la realidad externa al sujeto es vinculada a la conciencia por las sensaciones.

Ahora bien, el mundo espiritual está dotado de voluntad. Este es el campo de la intencionalidad y por ello el mundo espiritual dista de una investigación causal ¿en qué sentido se habla del yo anímico como una realidad psíquica? Dentro del esquema de los entes de una metafísica convencional se concibe al yo anímico como una entidad de naturaleza psíquica. No obstante la óptica fenomenológica va más allá de un paralelismo psicofísico arraigado en el aristotelismo. En efecto, sobre

el estudio del estrato anímico se sugiere la meticulosidad de una psicología intencional, siempre y cuando ésta prevalezca independiente de toda explicación material-causal.²¹ Las ontologías regionales del mundo al centrar su análisis en regiones de individuos concretos, nos llevan a plantear ¿cómo entender el ser de la historia, del hombre y de la cultura en su dimensión material? ¿Cuáles son los sentidos explícitos e implícitos de la existencia humana conforme a su temporalidad? No hay que perder de vista que la ontología fenomenológica nos permite identificar dos tipos de experiencia de la realidad: a) la experiencia externa, la realidad física correspondiente al saber sobre la naturaleza material; b) la experiencia interna, la realidad anímica correspondiente al saber sobre la naturaleza psíquica.

4. La constitución del ser

Al replantear una duda sobre los juicios reinantes en torno al ser del mundo y sobre nuestro propio existir, es probable que las dudas se acrecienten. Que en lugar de ofrecernos lúcidas certezas, nos encontremos ante los sitios más oscuros e ininteligibles de la naturaleza humana. Al reflexionar sobre la constitución del mundo el pensamiento husserliano no garantiza seguridad pero tampoco incertidumbre, nos sitúa de frente al cuestionamiento por los sentidos de nuestra existencia y la validez del mundo.

¿Cómo está constituido el ser? Si seguimos las meditaciones cartesianas ¿nos llevarían a conseguir una respuesta segura sobre la cuestión? ¿Qué es el ser? Las preguntas filosóficas husserlianas más acuciantes sobre el asunto nos conducen a

²¹ Husserl, *Ideas III*, § 1 al 4.

reconsiderar el pensar fenomenológico sobre el ser. Husserl en distintos momentos de sus indagaciones acepta que el pensar fenomenológico puede llamarse también neocartesianismo. Mas, si poseemos una certeza sobre el mundo, ésta también puede ponerse en cuestión. El ser se nos da en la conciencia conforme a las diversas formas de consistencia del mundo. El ser se constituye en el mundo y el mundo está constituido en el ser.

Mediante la *epoché* fenomenológica el ser del mundo queda puesto entre paréntesis, sin querer decir con ello que el mundo vital quedará paralizado para siempre. Los juicios que tenemos sobre el ser del mundo, en ciencia, hemos sabido por su historia que son provisionales; en arte, prominentemente relativos y ni qué decir sobre el sentido común. Si dudamos en primera instancia y en intuición directa lo que parece claro y distinto es nuestro ser en el mundo.

¿Por qué razonar sobre lo que es el mundo? Podemos visualizar esta cuestión mediante la búsqueda del sentido. Vivir adquiere sentido para quien da cuenta del mundo. La búsqueda del sentido nos lleva a establecer las convicciones con las cuales andamos por la vida negando y afirmando, discutiendo y cuestionando por los modos y tipos de ser del mundo. ¿Cómo establecer criterios que nos permitan distinguir en nuestra época lo que es o ha sido de lo que no? En las distintas formas del saber antes aludidas, el sentido común se rige por juicios de orden factual, el juicio artístico se vale de artificios simbólicos y la ciencia empírica nos da principios irreductibles sobre el comportamiento natural. Todos explican a su manera el mundo ya constituido. No obstante, el pensar fenomenológico guiado por sus conceptos, al menos nos ha permitido introducir la duda sobre el existir del mundo fundido con nuestro ser. Quizás para oscurecer, para elucidar o simplemente para criticar, desconsideremos por ahora sus fines.

En este sentido al inquirir sobre la constitución del mundo el pensar fenomenológico husserliano nos lleva provisionalmente a explorar un estado de ánimo escéptico. La fenomenología en su aspiración de filosofía primera, parte del estado de ánimo escéptico, intermediario que posibilita el ejercicio de la actitud filosófica empeñada en prescindir de supuestos en las distintas orientaciones de la reflexión.

Como señalábamos con Landgrebe, la pregunta por la constitución del ser del mundo, ocupa una función nuclear para la fenomenología husserliana, y al mismo tiempo gira su cuestionamiento sobre todo tipo de prejuicios naturalistas de considerar el ser exclusivamente como cosa física, como objetividad material. Se argumenta a favor de la preeminencia del mundo espiritual sobre el mundo natural. “En primero y en último lugar –dice Husserl–, toda *cosa* que experimento está constituida para mí, justamente mediante las vivencias del experimentar... Y lo que vale para la constitución de una *cosa* cualquiera, vale también *a priori*, en correspondencia con la estructura óptica del nexo de cosas que converge en la unidad del orbe, precisamente para la constitución de este orbe.”²² Al profundizar fenomenológicamente sobre la constitución del orbe, la constelación de las ontologías husserlianas toma en cuenta una división entre lo formal y lo material. Tal división no implica oponer las dos esferas, sino que las distingue por su correlatividad a partir de subjetividad y mundo. Aquí la constitución del ser para la conciencia, implica el examen mismo de su propia estructura. El ser se constituye fenomenológicamente como objetividad desde la subjetividad.

Cuando hablamos de una ontología fenomenológica, también se piensa en la correlatividad de la ontología formal con las ontologías materiales. Ambas son

²² Husserl, *Ideas II*, p. 146.

indispensables para enfocar la pregunta por la constitución del ser del mundo. La consideración fenomenológica del ser, en todas las posibles perspectivas de enfoque sobre el mundo, resulta ineludibles al llevar a cabo el análisis de la existencia en sus múltiples sentidos. La problemática de la constitución del ser requiere de revisiones constantes que modifican su sentido en cadenas sucesivas. Por ello la ontología husserliana propone investigar “Con la más amplia universalidad... cómo se ‘constituyen conscientemente’ las unidades objetivas de toda región y categoría.”²³ Recordemos que para Husserl el concepto de ser se toma en su significación más amplia, no se agota en la materialidad. Lo objetivo siempre mantiene un enfoque desde lo subjetivo. De tal manera, las exploraciones ontológicas husserlianas se conducen por la naturaleza de los propios problemas. En concreto y para nuestro presente apartado, la ontología se ciñe al problema de la constitución de las regiones de la realidad en la conciencia trascendental.

La importancia de la fenomenología trascendental o constitutiva²⁴ asumida en su inflexión ontológica consiste en hacer *epojé* del ser. Reivindica valorar el ser en general, es decir, reflexionar sobre sus formas, pero sin perder de vista las regiones de los entes particulares; ello le facilita afirmar sin temores su grado de universalidad. Los objetos como tales son los hilos conductores para la indagación fenomenológica sobre el mundo.

²³ Husserl, *Ideas I*, p. 208.

²⁴ Lester Embree ha clasificado cuatro clases de orientaciones o etapas fenomenológicas: la realista, practicada por los primeros estudiantes de Husserl y sustentada a través del método eidético en el conocimiento de esencias universales; la constitutiva o trascendental, la propiamente de orden husserliano apegada a la *epojé*; la existencial, derivada de la redefinición metodológica de Heidegger en el intento de comprender ontológicamente la existencia humana; y la hermenéutica, rastreada en la filosofía de Gadamer y Ricoeur para una interpretación de la existencia humana mediante contenidos de significatividad. La segunda de éstas es a la que nos referimos cuando se trata de la fenomenología husserliana, trascendental o constitutiva. Véase, “La continuación de la fenomenología: ¿Un quinto periodo?” en *Fenomenología en América Latina*. pp. 17-19.

La fenomenología constitutiva se asocia directamente con la ontología formal por su carácter de disciplina eidética, esto es, que considera *a priori* la relación, el contenido y estructura de su objeto de investigación. Cabe subrayar que mediante ellas el fenomenólogo que analiza ontológicamente, no lo hace en afán de legitimación o validez filosófica, y mucho menos concibe la última finalidad en pro de la reivindicación de celebres tradiciones filosóficas; a lo más, afirma grados de universalidad originados por la descripción de las cosas mismas. El análisis ontológico del mundo que Husserl propone nos lleva a visualizar que: “La *serie gradual de las ciencias esenciales formales y materiales* diseña de cierto modo la *serie gradual de las fenomenologías constitutivas*, determina los grados de universalidad de éstas y les da los ‘*hilos conductores*’ en los conceptos y proposiciones ontológicos y eidético-materiales fundamentales.”²⁵ La fenomenología constitutiva no desvincula a las ontologías materiales de la ontología formal. Ambas tienen su propio grado de importancia, una no fundamenta a la otra sino que se correlacionan desde sus ámbitos de indagación. Así es como la fenomenología constitutiva permite al ontólogo distinguir los hilos conductores de investigación sobre la realidad y observar las relaciones entreveradas sobre el ser del mundo.

En el segundo tomo de *Ideas*, aparte de distinguir las regiones de la realidad Husserl se dedica a efectuar un análisis fenomenológico de la constitución. La constitución siempre está referida a los entes y por ello mismo el análisis fenomenológico de la constitución es correlativo de una ontología. A diferencia de la constitución de la naturaleza material, el hombre reúne el entrelazamiento corporal del estrato material-corporal y del estrato anímico-espiritual. En el hombre confluyen la realidad material y el mundo espiritual. El hombre tiene estrato material

²⁵ Husserl, *Ideas I*, p. 370.

solamente en lo que corresponde a su corporalidad, únicamente porque su cuerpo es materia. Pero se caracteriza además por las condiciones psíquicas que constituyen la personalidad.

Todo tipo de constitución de la realidad se examina conforme a sus propias circunstancias. Mientras que las realidades exclusivamente materiales son realidades sin historia, la esencia del mundo espiritual se define por su personalidad histórica. El mundo espiritual se determina por el carácter de la personalidad. El estrato anímico-espiritual del ser humano se distingue entonces de otros gracias a sus exclusivas dimensiones temporales y subjetivas. Así es como el sujeto se define ontológicamente conforme a sus propiedades constitutivas primarias, a través de las cuales Husserl sub-agrupa el conglomerado de vivencias anímicas denominadas 'unidades de manifestación' humana como la espontaneidad y la motivación. Justamente para Husserl, la subjetividad humana representa el concentrado más conspicuo de las realidades en el mundo.

En este avance de la ontología fenomenológica hemos encontrado deslindados los cuatro niveles de la realidad que apuntan hacia la noción husserliana de la inclusión y constitución de distintas regiones del ser. Sin embargo, el filósofo alemán deja varias cuestiones abiertas con respecto al ser del yo anímico como estrato y como ente particular. ¿Pueden conjugarse la psicología intencional y el saber filosófico-ontológico? ¿Hasta dónde llegan las limitaciones en cada una de ellas al estudiar una misma esfera? ¿Existe la posibilidad de una revisión conjunta del estrato anímico del sujeto? Y de ser así ¿cómo esclarecen la naturaleza del yo anímico? Es en su sucesor docente Martín Heidegger, en donde tienen resonancia estas cuestiones. En la ontología fundamental esas cuestiones son retomadas en la analítica del *Dasein* y su horizonte interpretativo de posibilidades anímicas. Una vez

revisada esta otra tentativa ontológica junto a la de Husserl, podremos tener un concepto amplificado del ser y el completo esclarecimiento de una ontología trascendental.

Los postulados cardinales de la fenomenología constitutiva, en su sentido de despojar de dogmatismo a todo quehacer filosófico-ontológico, se presentan también radicalmente opuestos al ingenuo prejuicio de la ciencia empírica que se conforma con una comprensión parcial del ser y del mundo, como lo indica la pura intuición de la realidad material. Más que consolidar la edificación del método fenomenológico en aras de fundamentar todo campo de investigación, se nos presenta el apuntamiento ontológico y la exigencia de un indagar trascendental ensamblado de notas entitativas y de una genuina experimentación eidética. La ontología trascendental al centrar el análisis del ser en regiones de individuos y su forma concreta, resalta el interés por nuestras cuestiones sobre ¿cómo entender el ser de la historia, del hombre y de la cultura en sus dimensiones formal y material? ¿Cuáles han sido los sentidos explícitos e implícitos de la existencia humana conforme a su temporalidad?

II. LAS IDEAS FENOMENOLÓGICAS EN LA ONTOLOGÍA HEIDEGGERIANA

5. Ontología o metafísica

Filosofar significa preguntar extraordinario. Preguntar extraordinario significa construir un camino. El camino del preguntar extraordinario heideggeriano es el ontológico. Nos interesa en este capítulo examinar la relación de la ontología fundamental con la fenomenología. Luego en un segundo momento, terminar de clarificar el concepto de ser para la ontología trascendental. Ésta última podrá apreciarse en los aportes filosóficos que sobre el ser ofrecen la ontología del mundo de la vida y la ontología fundamental.

La idea de la filosofía para Heidegger inicia con dos intentos: evidenciar los alcances de la metafísica tradicional y el planteamiento a fondo de la cuestión sobre el ser. Los dos intentos se encuentran bien ubicados en sus obras. Aproximémonos al primero de ellos.

En el curso del semestre de verano de 1935 *Introducción a la metafísica* impartido en Friburgo, Heidegger interroga: “¿por qué el ente y no más bien la nada?” Esta pregunta se define como la formulada por el hombre de manera más amplia, es la más originaria y la más digna, y por lo mismo, la más fundamental de todas. La metafísica, desde su origen griego hasta la actualidad, es para Heidegger un nombre que alude a la interrogación citada.

Heidegger entiende por metafísica, tanto en su versión especial como general, aquella tradición de reflexión que ha preguntado por el ente, pero que ha olvidado la cuestión del ser. Tendríamos entonces un preguntar propio de la metafísica y otro para la ontología. La interrogación fundamental planteada por la

metafísica consiste en el despliegue “¿por qué el ente y no más bien la nada?”, mientras que la pregunta ontológica fundamental se resume para nuestro autor en ¿Qué es el ser? Este cuestionamiento se opone al quehacer hasta entonces desempeñado por la metafísica tradicional.

La ontología heideggeriana no se entiende como una disciplina filosófica en el sentido que tenía para la tradición filosófica. Ello implicaría en todo caso olvidarse del ser porque quedaría aparentemente reducido a la nada o sólo como vapor y error ante los ojos de Nietzsche. La pregunta por el ser es una cuestión previa a toda metafísica. Esa será la pregunta que Heidegger intenta realizar dentro de la ontología fundamental. “Cuándo *preguntamos* –dice– la pregunta: ¿qué es el ser?, ¿qué es el sentido del ser?, no lo hacemos para establecer una ontología del estilo tradicional o para demostrar críticamente los errores de sus intentos anteriores... Se trata de reconducir la existencia histórica del hombre, y por tanto, de la nuestra propia y futura...”²⁶

La metafísica que se ha ocupado del estudio de entes particulares ha visto al ser sólo como fundamento vacío, y precisamente aquí es donde aparecen las discrepancias. La metafísica adquiere carácter de ontoteología por el hecho de concentrarse en la búsqueda de fundamentos últimos para la reflexión filosófica. Al tener un fundamento que funcione como principio metafísico, evadimos la cuestión del ser para suplantarla con cualquier otro concepto: llámese sustancia, mónada, espíritu o voluntad.

Para la gramática y la etimología la palabra ser está desgastada por la indeterminación de significado evanescente. Pero además estas ciencias del lenguaje no nos dicen nada sobre el planteamiento filosófico del problema del ser.

²⁶ Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 46.

Desde la óptica del lenguaje, en lugar de arrojar luz terminamos con Heidegger por ver al ser como una mera abstracción. El ser se manifiesta en todas las cosas, incluso en nosotros mismos considerados como entidades. Sin embargo, el mundo y nuestra existencia están marcados por el ser sobre el cual la metafísica tradicional ha renunciado a preguntar y por la misma razón lo ha olvidado.

El ser nos resulta lo más familiar pero lo imposible de definir. Lo más comprensible y lo más universal, que al explicarlo a través de entes concretos se vuelve nebuloso. El ser posee sentido y por ello hay que buscar la pregunta que lo revele. La metafísica tradicional se encuentra en un callejón sin salida al no poder explicarlo, pues para Heidegger: “*Ella parte del ente y se dirige a él. No parte del ser para introducirse en lo cuestionable de su manifestación abierta.*”²⁷ El sentido del ser será en todo caso cuestionado más que por la metafísica tradicional por la ontología denominada *fundamental*. Preguntar será así la actitud ontológica que busca conocer qué es y cómo es un ente.

La ontología fundamental se distingue de la metafísica por el hecho de afrontar directamente la pregunta por el sentido del ser. De la ontología fundamental es la única, según Heidegger, de la que pueden surgir y en donde deben sustentarse todas las ontologías posibles. La ontología fundamental se traduce siempre como una *analítica existencial del Dasein*.²⁸

La pregunta de la ontológica fundamental versa sobre nosotros mismos en la medida en que existimos en el tiempo. Tenemos una existencia cuya realidad es temporal. ¿Qué ocurre con nuestra existencia temporal frente al sentido del ser? Resulta una confrontación donde el sentido del ser yace comprensible en nuestra

²⁷ Heidegger, *Op. cit.*, p. 83.

²⁸ En *El ser y el tiempo* Heidegger dice: “Mas ahora se ha mostrado que es la analítica ontológica del ‘ser ahí’ lo que constituye la ontología fundamental, o que el ‘ser ahí’ funciona como el ente *al que hay que preguntar* sobre su ser con fundamental anterioridad.” p. 24.

experiencia del tiempo. A través del tiempo el ser se nos revela como presencia constante mientras existimos condicionados como humanidad.

La segunda parte de la pregunta fundamental de la metafísica se verá canalizada en *¿Qué es metafísica?*,²⁹ texto presentado en 1929 como conferencia inaugural en Friburgo. Heidegger pretende allí tres cosas: 1. Plantear un interrogante metafísico; 2. Elaborar la cuestión que encierra dicha interrogante y 3. Responderla.

Mientras que los metafísicos clásicos únicamente se preguntan por los entes particulares, en Heidegger encontramos la siguiente contraposición derivada de la segunda parte de la cuestión fundamental de la metafísica; ¿existe la nada? La nada se hace presente al hombre mediante el estado de ánimo que es la angustia. Entonces adquiere carácter de ser, existe. La nada es modo del ser y se le asemeja por la vaciedad, pero entonces ¿cuál es el olvido del ser al que Heidegger se refiere? El olvido consiste en la imposibilidad de elaborar su cuestión y su consecuencia radica en identificarlo con la nada a través de una simple incompreensión.

Heidegger hace patente que las ciencias empíricas, al igual que la metafísica clásica, nunca se ocupan de la nada, y por lo tanto ésta tiene que ser estudiada por el conocimiento filosófico, en particular por la metafísica entendida de una manera nueva. “¿Qué pasa con la nada?” es la cuestión de la ‘metafísica’ heideggeriana y tal cuestión se le presenta al hombre a través de un estado de ánimo que es la angustia, esa angustia que según Heidegger es un acontecimiento posible y a la vez real en la experiencia humana. Se refiere a un estado al cual no se puede llegar mediante una ambientación artificial, sino que surge cuando el hombre se pregunta por todo lo que implica su existencia, por eso Heidegger nos dice que la angustia es siempre

²⁹ Heidegger, “¿Qué es metafísica?” en *Hitos* pp. 93-108. Este libro es la traducción del volumen 9 *Wegmarken* de la edición completa de las obras de Heidegger. El tomo en castellano incluye además una Introducción y un Epílogo a la conferencia.

angustia de... Mediante esa angustia se nos hace patente la nada. ¿De dónde se ha originado la nada? Siempre ha estado ahí, no tenía de dónde salir porque la nada siempre ha existido, ha sido y es. La nada se le pres-entifica al hombre a través de la angustia, y por ende es parte del ser en general. Es precisamente aquí donde la filosofía heideggeriana expone los contrasentidos de la lógica de la metafísica tradicional que se sustenta en el principio de no-contradicción. Lejos de ser originada por la negación, para Heidegger la nada es una manera de acercarnos a entender el ser en general.

Ahora, el tema que nos ha llevado a replantear la pregunta de *¿Qué es metafísica?*, es la relación entre ontología, metafísica e historia. A diferencia de la metafísica antigua, que entiende que la nada no es o si es únicamente es mentira; a diferencia de la metafísica medieval que aprecia la nada como la negación del ente divino, la metafísica heideggeriana lleva la cuestión sobre la nada más allá de una serie de especulaciones y de una disciplina filosófica especial que distingue lo que es de lo que no. Representa un acontecimiento radical en el existir humano mismo y como tal existencial. De tal manera que, para Heidegger, la filosofía es la única disciplina humana que al momento en que interroga, pone en marcha y en actualidad la reflexión metafísica. De ahí la importancia del interrogar para Heidegger. Pero ¿hacia dónde apunta este acto? Heidegger nos dice que el *¿por qué?* surge de una admiración al experimentar la patencia de la nada, y sólo porque es posible ese *¿por qué?* como interrogación primaria, podemos preguntarnos por los fundamentos y podemos fundamentar de una determinada manera. Es ésta una nueva forma de concebir la metafísica, sin afán de demeritar la profundidad de las reflexiones metafísicas antigua y medieval. Heidegger se niega al inicio de *¿Qué es metafísica?* a que hablará de metafísica, y en su lugar esclarece la cuestión

metafísica: *¿Qué pasa con la nada?*; todo ello mediante un pensar metafísico que se va determinando a sí mismo, y por ende nos va mostrando de lo que trata su propia interrogación ontológica.

En *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger se propone aclarar que la *Crítica de la razón pura*, antes que una teoría del conocimiento, representa la tentativa de una fundamentación de la metafísica. En la crítica kantiana, la metafísica se asume como la madre de todas las ciencias a la vez que se traduce como un conocimiento puro y racional del ser en general. Al tener como objeto el ser en general, el propósito kantiano se convierte para Heidegger en un problema de la ontología fundamental. “Llámesese ontología fundamental –advierte– a la analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de una metafísica ‘conforme a la naturaleza del hombre’. La ontología fundamental es la metafísica del ser-ahí humano –supuesto necesario que hace posible la metafísica. Esta ontología fundamental difiere en principio de toda antropología, aun de la filosófica.”³⁰

La metafísica retoma su hilo originario al conducirse por el sendero de la ontología fundamental. Este es el tipo de ‘revolución copernicana’ al que alude Kant: fundamentar la metafísica sobre base ontológica. Se trata de una ontología retomada en el sentido primario de la metafísica general, cuyo tema y problema es el ser sin más. Toma distancia de una metafísica especial encargada del estudio de los entes particulares. Los juicios sintéticos *a priori* de la filosofía trascendental resignifican en último término, para Heidegger, el preguntar por la constitución ontológica del ser de los entes.

³⁰ Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 11.

La *Crítica* kantiana se desarrolla pues, como una preocupación de orden ontológico, mediante una metafísica general susceptible de fundamentación. Y antes que una teoría del conocimiento es, para Heidegger, el 'tratado del método' que nos aproxima a la cuestión del ser de una ontología fundamental.

En los tres escritos de Heidegger hasta aquí comentados queda expuesta con claridad tanto su noción de parentesco como de disociación entre metafísica y ontología. Pero ¿a dónde nos dirigimos en nuestra investigación? ¿A una ontología de la historia o a una historia de la metafísica? ¿Por qué resulta importante observar la relación entre ontología y metafísica? Siguiendo a Heidegger, la metafísica desde sus raíces busca algo allende el ser, de la física y de las demás ciencias que tienen a los entes particulares como objetos de estudio, entre ellas la historia. ¿Se abre la historia al ámbito de la verdad siguiendo la reflexión metafísica? ¿Cómo se entendería la historia desde la óptica metafísica y a la inversa?

En la *Introducción a la metafísica* hay dos referencias significativas que se desarrollan bajo la directriz de la historia vista desde la temporalidad de la existencia humana. Estas alusiones son significativas para un acercamiento al concepto heideggeriano de ser partiendo de la existencia histórica del hombre. Un concepto de confluencia por tratarse del ser de los entes en relación con el ser de la historia. "La historia –advirtió Heidegger– como acontecer es el actuar y sufrir que, determinado desde el futuro, asimila lo pasado y atraviesa lo presente."³¹ En este sentido, la pregunta fundamental de la metafísica es una interrogación anclada a la historia puesto que revela el acontecer de la existencia humana. La determinación temporal humana abre ontológicamente la perspectiva conductora de la cuestión del sentido del ser. La existencia humana, en tanto temporal, se sitúa como el foco de

³¹ Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 48.

atención de un ente privilegiado que interroga de manera clave por la comprensión del ser.

Según Heidegger, *¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?* es la pregunta fundamental de la metafísica. Es a partir de ella de donde formula la derivación ¿qué es el ser? y “el preguntar de esta pregunta previa y, con él, el preguntar fundamental de la metafísica es un preguntar esencialmente histórico. ¿Pero la metafísica y la filosofía no se convierten así en ciencia histórica? ¿Acaso no investiga la ciencia histórica lo temporal, y la filosofía, en cambio, lo supratemporal? La filosofía sólo es ciencia histórica en cuanto se realiza, como toda obra del espíritu, en el transcurso del tiempo. En este sentido, empero, la caracterización del preguntar metafísico como histórico no puede distinguir a la metafísica, sino tan sólo mencionar algo que se entiende por sí solo”³² Este pasaje nos lleva a considerar que la historia de la filosofía nos ha servido para indagar sobre las diferentes direcciones que ha tomado el pensamiento filosófico. Ayuda a aproximarnos a lo que los metafísicos han pensado sobre ser con el paso del tiempo.

¿Cuál es la importancia de la metafísica conforme al devenir humano? Esta cuestión nos remite a la idea de que la filosofía tiene que justificarse a sí misma, a su objeto de estudio y, por último, dicho irónicamente, su utilidad para los demás. ¿Habrá llegado el tiempo de dejar de pensar en los demás y su porvenir frente a nuestro pensar? De ser cierto, nos encontramos también nosotros insertos en ese devenir que nos hace voltear hacia una autorreflexión y a permanecer cerca del mundo porque la filosofía y la metafísica, a fin de cuentas son una labor humana y resulta absurdo que por el hecho de considerarlas especulativas se pierdan en la ininteligibilidad. Para Heidegger la tarea capital de la filosofía de nuestro tiempo es

³² Heidegger, *Op. cit.*, p. 47.

ontológica y no tanto metafísica, en este sentido el discurso metafísico justificaría su pertinencia si y sólo si se toma como el ensamblaje entre lo continuo y discontinuo de la tradición y la renovación. Al momento de pensar los ente particulares considerando el enfoque desde su ser, podemos aproximarnos a la comprensión del ser de esos entes particulares en función de su existencia.

6. Problematización fenomenológica de la ontología fundamental

Heidegger en *Ser y tiempo* comprende que la metafísica clásica no ha formulado correctamente la pregunta que interroga por el ser. Tal pregunta comienza su realización a través de una ontología fundamental que denuncia los tres prejuicios tradicionales sobre la primacía del ser: universal, indefinido y comprensible.

En el desarrollo del pensamiento heideggeriano la fenomenología husserliana ha sido redefinida como el método de la ontología fundamental. Ante la problemática de formular la manera coherente de interrogar por el ser y encauzar el tratamiento del ser de los entes, la ontología se realiza metódicamente mediante la “vuelta a las cosas mismas”.

El modo de formular cuestionamientos fenomenológicamente, para Heidegger no define posición o dirección filosófica alguna. La fenomenología, en su recurrencia a las cosas mismas, representa particularmente el método de la filosofía científica. Se trata de un *método* al cual se refiere Heidegger como el fenomenológico. Un método que se va construyendo y destruyendo paulatinamente como aquel que se guía por los propios problemas en el enfrentamiento directo con “las cosas mismas”. “Nosotros afirmamos –admite– que la fenomenología no es una

ciencia filosófica entre otras, tampoco es la propedéutica de las demás, sino que la expresión «fenomenología» es la denominación del *método de la filosofía científica en general*.³³

La fenomenología en la recurrencia a las cosas mismas, constituye para Heidegger la ciencia de los fenómenos. Fenomenología significa lo que permite “ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo.”³⁴ Esta fenomenología heideggeriana es únicamente donde se gesta el tratamiento adecuado para la problemática de la ontología fundamental. No se trata de tomar nota de lo que las cosas materiales o formales son, o de convertirlas en un insípido objeto de conocimiento; más bien este enfoque fenomenológico pretende fungir como interpretación que interroga sobre el ser de los entes y se efectúa tomando como marco de referencia a la existencia humana.

Heidegger recurre a la reducción fenomenológica para apoyar su camino de pensar el ser. Acepta la *epojé* como el transcurrir de la actitud natural hacia la vida trascendental de la conciencia. Sin embargo, redefine la *epojé* husserliana para sus propósitos de la siguiente manera: “*Para nosotros* la reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de ese ente.”³⁵ En este sentido, para Heidegger la fenomenología como método filosófico se transforma de acuerdo a la comprensión del ser de los entes concretos. El tema y problema central de indagación en la ontología fundamental es el ser de los entes en general y no el de los entes particulares. Conforme a ello la fenomenología se transforma. Más aún

³³ Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 27.

³⁴ Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 45.

³⁵ Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 47.

¿en qué sentido puede seguir llamándose fenomenología a lo que resulta después de la transformación?

Para Heidegger, toda ontología, por más afinadas y consecuentes que sean sus categorías de análisis, resultará dogmática si olvida lo más necesario, a saber, aclarar el sentido del ser. La reconducción de la mirada ontológica fundamental pone como foco de atención al ser al orientarse como una analítica existencial del *Dasein*. La tarea de la ontología fundamental es formular el intento de comprender el ser en general a través de la vitalidad de la existencia humana. La fenomenología permite ver el *cómo* de la investigación desde las cosas mismas, en este caso, en la ontología fundamental el *cómo* indica la necesidad de plantear cuestiones desde el ser mismo de la existencia humana. Por esta razón para Heidegger “Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo.”³⁶ Sólo de este modo la ontología será posible como fenomenología.

La ontología fenomenológica de Heidegger se orienta metódicamente por las cosas. Pero posee además una razón hermenéutica del *Dasein*. La existencia humana es el ente clave y la cosa misma para formular la pregunta desde una ontología que tiene como método a la fenomenología. El ente que interroga por el ser somos en cada caso y cada vez nosotros mismos. La existencia humana es un ente centralizado en una interpretación fenomenológica autorreferencial en donde su ser se convierte en hermenéutica del *Dasein*. El ente que pregunta por sí resulta el núcleo de la ontología fundamental porque realiza la interpretación misma de su ser.

³⁶ Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 46.

Para Heidegger ontología significa doctrina del ser. En un sentido actual hace equivalente el uso lingüístico de ontología con el de teoría del ser. Heidegger comprende ontología tradicional o metafísica a aquella especulación acorralada en la superstición y el dogmatismo. “La ontología moderna no es, sin embargo –afirma Heidegger–, una disciplina aislada, sino que mantiene un peculiar engarce con aquello que se entiende por fenomenología en sentido estricto. *Sólo con la fenomenología surge un concepto apto para la investigación.* Ontología de la naturaleza, ontología de la cultura, ontologías materiales: tales son las disciplinas en las que se pone de relieve, en función de su carácter temático-categorial, el contenido de objeto de estas regiones.”³⁷ Estrictamente los términos ontología y ontológico los emplea Heidegger en su acepción vacía, útil al enunciar una interrogación y determinación orientadas hacia el ser en general. Por su parte la actitud fenomenológica en el sentido de concepto apto para la investigación de una filosofía rigurosa incluye a toda ontología propuesta como fundamental.

La fenomenología se asume como el dispositivo de la ontología que nos permite identificar los prejuicios de la tradición filosófica para ver lo que se muestra más allá de ellos. Heidegger advierte que la metafísica clásica contiene dos insuficiencias que se implican como sigue: a) Tener como tema el ser-objeto, la objetividad y b) Rechazo al existir como problema fundamental de la filosofía. Son consideradas insuficiencias por concebir un concepto disminuido del ser. Lo que nos interesa en todo caso es la amplificación del un concepto de ser que incluya todos los niveles y grados posibles de realidad.

Ante dichas insuficiencias el filósofo alemán propone la ontología del *Dasein*, es decir: el vivir, la existencia humana. “Si se toma el «vivir» por un modo de «ser»,

³⁷ Heidegger, *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, p. 18.

entonces «vivir fáctico» quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto «aquí» en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser.»³⁸

La analítica existencial del *Dasein* determina su objeto desde las cosas mismas, desde la existencia humana misma, pues la fenomenología le indica la construcción de ese camino.

Nos alejamos de los prejuicios porque preguntamos por el ser a través de la comprensión de nuestra existencia. Los supuestos filosóficos de la tradición solamente nos conducen a confundir antes que aclarar las regiones y dominios del ser. Lo primero que se nos revela en la fenomenología heideggeriana es el ser de nuestra condición humana misma como la forma primaria de la existencia cotidiana para luego trasladarla al ámbito de la reflexión ontológica. De este modo Heidegger apela a conceptos fundamentales y estructurales extraídos desde las cosas mismas.

Precisamente, este conjunto de significaciones de la ontología fundamental es al que Heidegger denomina *Dasein*, y los conceptos que se originan de tal explicación son contemplados como *existencialistas*. “La existencia no es nunca «objeto», sino ser; existe, está *aquí* sólo en tanto «sea» el vivir de cada momento.”³⁹ La esencia del *Dasein* radica en su existencia. Con ello Heidegger asume la premisa de la filosofía fenomenológica de dejarse de supuestos y mirar a las cosas mismas. La fenomenología representa para Heidegger una filosofía que versa sobre las cosas en su propia temporalidad, en el aquí y ahora y no en el allá y entonces humano. Esto implica que el ser no es solamente objeto material, cosa física, y por si fuera poco que ni aun los entes son el ser.

³⁸ Heidegger, *Op. cit.*, p. 26.

³⁹ *Ibid.*, p. 38.

7. El ser de los entes

El intento de superación de la metafísica occidental, ha sido uno de los pasos decisivos del pensamiento heideggeriano. El cuestionar de la ontología fundamental permite desarticular los supuestos de que el ser es el más universal de los conceptos, que la determinabilidad de los entes particulares no corresponde al ser en general y que el ser es el más comprensible de todos los conceptos. Comprender a través del interrogar por el ser más allá del alcance de esos supuestos, conduce al horizonte de descripción de la analítica existencial del *Dasein*.

El ser no es para Heidegger un fundamento del mundo, sino aquello más cercano al hombre, por lo que el hombre está al cuidado del ser. La verdad del ser se oculta a la metafísica, pero en este ocultamiento es donde reside la riqueza para el hombre: el ser es la compañía del hombre. El hombre sólo entiende la esencia del ser existencialmente. El estancamiento de la metafísica consiste en que no se ha podido preguntar más allá del ser como principio. Ante esta situación la radicalidad del pensar ontológico sobrepone ante todo pensar el ser a partir de la existencia humana misma.

La pregunta que interroga correctamente por el ser constituye el olvido de la historia de la metafísica. La metafísica clásica para Heidegger, ha preguntado por los entes particulares, no por el ser en general. El ser en general no puede esclarecerse sin un cuestionamiento que incluya a aquel que cuestiona. La vía heideggeriana que posibilita un preguntar por el ser en general y no por los entes singulares, se realiza a través de un preguntar por el existir mismo del hombre. Es en el *Dasein* en donde

radica la esencia de lo humano. El interrogar por el *Dasein* es el modo ontológico de pensar, sin indiferencia, el ser en su constitución mundana en su vivir existencial.

En este sentido, para aproximarnos a la comprensión sobre el interrogar por el ser de los entes, Heidegger vuelve indispensable una analítica de la existencia humana, una analítica existencial del ser-ahí. Al *Dasein* corresponden estructuras fundamentales o *existenciales*: es en el mundo y tiene los entes intramundanos ante los ojos, los ve en torno suyo y los tiene a la mano. La estructura fundamental del *Dasein* es su “ser en el mundo”, cuya mundanidad se comprende existencialmente. Este camino parte de la captación cotidiana de la existencia más primaria e inmediata hasta llegar a identificar las notas esenciales que ópticamente nos dan los entes y ontológicamente revelan el ser de esos entes. Este *Dasein* es para Heidegger un ente cuyo ser somos en cada caso nosotros mismos que preguntamos por la existencia.

La tarea de una reflexión rigurosa como una ciencia del ser, tiene prerrogativamente como campo de indagación al ser mismo. No obstante, el ser es siempre el ser de un ente, de tal manera que la indagación legítima sería la ontológica. A quien le sobreviene la inquietud sobre el ser es al ente mismo que interroga y realiza esa indagación. “Debemos comprender el ser –afirma Heidegger–, ser que no puede ser ya denominado ente, ser que no puede aparecer como un ente entre los demás entes, pero que sin embargo debe darse y de hecho se da en la comprensión del ser.”⁴⁰ El único ser que no puede ser denominado ente es el ser en general. Todo lo demás es ente incluyéndonos nosotros mismos en tanto

⁴⁰ Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 36.

existencia humana. Pero para la ontología fenomenológica heideggeriana, nosotros mismos somos un ente privilegiado entre los demás entes, puesto que la existencia humana es el primer peldaño para la formulación y comprensión de la cuestión sobre el sentido del ser.

Es de este modo como la reflexión filosófica teórico-conceptual sobre las estructuras tipos y modos del ser se considera óptica y ontológica. “Sobre todo, es la distinción que constituye a la ontología. La designamos como la *diferencia ontológica* [ontologische Differenz], es decir, como la separación entre el ser y el ente.”⁴¹ La reflexión ontológica es sobre el ser de los entes sin más, y su inclinación primordial consiste en formular una concepción del mundo y de la vida perteneciente al *Dasein* determinado históricamente por su facticidad. El *Dasein* es un ente entre los demás cuya mostración óptica es la existencia banal.

No obstante, el *Dasein* representa la categoría central del pensamiento heideggeriano que se define ontológicamente por estructuras fundamentales. Es un concepto que plantea un campo de reflexión dirigido a la pregunta por el ser. Su significación elemental se refiere a la existencia humana como tema de la filosofía. Cuando el *Dasein* se toma como tema de reflexión se convierte en una investigación ontológica. Esta determinación no es otra cosa que el horizonte de comprensión del *Dasein*, ente del que interesa comprender su ser conforme a la temporalidad. Todo ente intramundano posee modos de ser susceptibles de comprensión. Mas sólo la existencia humana es susceptible de autocomprensión en el intento de interrogar por el ser.

⁴¹ Heidegger, *Op. cit.*, p. 42.

A raíz de las divergencias entre las doctrinas humanistas, surge en Heidegger un camino distinto de entender o definir el humanismo. Este humanismo apunta hacia la esencia del hombre, la cual se tiene que fundar en una metafísica, pero no es una esencia del hombre en términos de una metafísica tradicional, sino en aquella que mediante su propio lenguaje vaya caracterizando lo que el hombre es esencialmente. Según Heidegger: "la esencia del hombre reside en su ex-sistencia"⁴². Es en el ser-ahí en donde la esencia del hombre se determina y se obtiene "desde lo ec-stático del existir". Ese existir del hombre es un lanzamiento, el hombre es arrojado a su existencia para quedar expuesto al azar, en manos de la fortuna.

¿Pero cómo se comprende el ser desde la existencia humana? Corresponde a la esencia del hombre el habla. Según Heidegger hablamos hasta dormidos y el habla nos domina. El giro ontológico de nuestro autor se da en un segundo momento hacia el problema del lenguaje. El habla se distingue del lenguaje. Mientras que habla es más propia del poeta, el lenguaje es el medio por el cual entra en contacto la existencia humana en general. Tanto el poeta como el hombre común tienden a mentar el ser e intentan apresarlos con la palabra. Pero sólo la que más se acerca a dicho objetivo por expresarse como la forma más particular de la palabra: es el hablar poético.

El lenguaje es para Heidegger la casa del ser, pero el hombre no produce el ser mediante el lenguaje porque es "el ser mismo, que destina al hombre a la existencia del ser-aquí en cuanto su esencia"⁴³. Mediante el lenguaje del hombre, hábitat del ser, se da cuenta que enfrenta un destino. Al dejar por sentado lo

⁴² Heidegger, "Carta sobre el humanismo", p. 268 en *Hitos*.

⁴³ Heidegger *Op. cit.*, p. 277.

anterior, en el hombre se origina la angustia, revelación de su estado de ser lanzado al tiempo. Se encuentra existencialmente en estado de yecto.

En Heidegger el lenguaje representa la casa del ser. Éste habita misteriosamente siendo dentro de la casa, que la existencia humana construye al formar un lenguaje que rodea el lugar donde habita el ser o la nada. El lenguaje mismo conforma la cercanía y el medio que permite aproximarnos a develar los misterios que se ocultan dentro de esa casa. Pero si lo que nos interesa es el ser de la existencia humana, el ser de este ente que en cada caso somos nosotros mismos, podemos comprender la existencia humana en relación al ser o la nada siendo encubierto por su casa hecha de lenguaje. Allí dentro, el ser permanece encubierto e intacto al paso del tiempo; pero sospechado lingüísticamente por el *Dasein* vecino, guardián y pastor. La existencia humana yace proyectada fuera. En el mundo temporal la existencia humana yace como un presente que confluye desde lo sido y desde el advenir. El horizonte del tiempo aparece como una catarata y un torbellino que se juntan vertiginosamente en un punto infinito para romper con la linealidad y la circularidad. El tiempo para el *Dasein* significa finitud momentánea sin principio y fin.

El lenguaje casa del ser, se encamina correspondiendo a la esencia del hombre. La esencia del hombre es propia de la historia del ser, tiende a co-habitar con él, el hombre con su esencia está en vigilia del ser. Por esta razón Heidegger señala que éste “Es el humanismo que piensa la humanidad del hombre desde su proximidad al ser. Pero, al mismo tiempo, es un humanismo en el que lo que está en juego ya no es el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su origen procedente de la verdad

del ser.”⁴⁴ Esta es la manera en que la filosofía opera para interrogar por la verdad del ser, aspecto que según Heidegger, nunca se había planteado en filosofía. Más bien lo que se había planteado era la pregunta por el ente, pero no la de su verdad. “Pensar la verdad del ser significa también pensar la humanitas del homo humanus.”⁴⁵

Ahora bien, para Heidegger la oposición al humanismo clásico no representa defender la esfera de lo in-humano. Se trata de re-encontrar el problema ontológico del hombre desde su esencia, sin tomar la esencia como lo más importante del ser humano, sino que lo más importante es entender al hombre existencialmente como “ser-en-el-mundo”. La comprensión metafísica del hombre ve en él a un ente arrojado ante la pluralidad de posibilidades cuyo análisis corresponde a la analítica del *Dasein*: “Dicha ontología trata de remontarse al fundamento esencial del que procede el pensar la verdad del ser.”⁴⁶ En este sentido van las consideraciones heideggerianas con respecto al humanismo al que se hace alusión en *Ser y tiempo*. A partir de la comprensión esencial del hombre como ser en el mundo, se sientan las bases para formular una ontología del *Dasein* conforme a la esencia de la existencia humana. La primera tarea apremiante para el pensador del bosque negro es ontológica antes que ética, lingüística o antropológica.

El humanismo por el que aboga Heidegger, aunque no sea una continuación del humanismo clásico, abre una perspectiva de ver al hombre de otra manera: el hombre como vecino del ser. Arrojado en los senderos de la historicidad como un ser en el mundo, su finalidad es resguardar la verdad del ser, construyendo por el pensar el habla donde habita. Con esto Heidegger enfatiza la necesidad expresa de

⁴⁴ *Ibid.*, p. 281.

⁴⁵ *Ibid* p. 288.

⁴⁶ *Ibid* p. 291.

estructurar una ontología con tales presupuestos que anteceda a toda otra disciplina filosófica o humanística.

Diferenciar de ese modo la indagación ontológica que interroga por el ser en general, nos conduce al cuestionamiento husserliano por el sentido que se constituye frente al mundo de la vida. En la analítica de Heidegger este cuestionamiento se desarrolla en el tema directivo del “ser ahí” detallado en la constitución existencial del “ser en el mundo”. Sobre tal caracterización de la existencia humana, Heidegger ha contribuido a elucidar el ser de este ente como componente del “elemento estructural constituido por el mundo y a dar respuesta a la cuestión de quién fuera este ente en su cotidianidad.”⁴⁷

En este horizonte de comprensión es donde se vuelven acontecimientos los estados de ánimo profundos de lo humano. Acontecimientos que, mirados en particularidad y con enfoques minuciosos, dependen de las perspectivas subjetivas sobre la temporalidad en que los entes se consumen y el ser se difumina con sus modos, estructuras y categorías tradicionales. Si la existencia humana se experimenta en un tiempo en el que el mundo y la vida se mantienen a fin de cuentas como entes cuyo ser no se cuestiona, las formas de pensar el ser de esos entes tal y como los encontramos en su mismidad nos ofrecen preguntas aún no realizadas.

Aristóteles afirmó que el ser se dice de muchas maneras, pero agregando la aportación de la diferencia ontológica heideggeriana, diríamos que el ser del ente se dice de muchas maneras, y la historia sería una manera de decir y estudiar el ser de un ente, mas no al ser en general. Si tomamos la construcción metafísica de que el ser, a la vez que es el más universal de los conceptos, es el más comprensible e indefinido, podemos afirmar que la metafísica se vale del concepto de ser y de otros

⁴⁷ Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 147.

conceptos abstractos para preguntar y continuar posibilitando un pensamiento que se orienta a la fundamentación y desde una fundamentación histórica.

Por el momento podemos decir que mientras Husserl insiste en concebir el ser fenomenológicamente, como un complemento de idea formal con sus regiones particulares, Heidegger propone comprender el ser de los entes temporáneamente, conforme a sus relaciones existenciales. Para estos dos autores, el ser reflexionado ontológicamente nunca se reduce a uno de sus dos polos extremos: de espiritualidad y materialidad.

Con lo recorrido hecho hasta aquí, podemos ya precisar la ontología trascendental que hemos venido anunciando. Se trata de una ontología que interpreta el concepto de ser de las posturas fenomenológicas de Husserl y Heidegger. El adjetivo trascendental obedece a la orientación de toda cuestión ontológica por el ser de los entes. Cada ente particular posee su carácter de ser, cuyo sentido está correlacionado trascendentalmente entre subjetividad y mundo. La ontología trascendental dirige la *epojé* hacia el ser de los entes particulares de acuerdo al sentido correlativo de un camino buscado. En la ontología trascendental podemos indagar sobre el ser de los entes, de las cosas, los objetos, las existencias; pero el ser del ente que por ahora nos interesa es el de la historia y con su análisis queremos ejemplificar el modo de operar de la ontología trascendental.

EL SER HISTÓRICO

III. HISTORIOGRAFÍA, HISTORICISMO, HISTORICIDAD

8. Génesis de la historiografía

Nuestro análisis del ser histórico comienza por distinguir cómo el grado de complejidad de esta problemática incrementa según se conciba a la realidad histórica. Compete primero en este segmento ubicar los tres paradigmas de la historia, o también denominados historiográficos, para luego contrastar su significado y alcance frente al historicismo y la historicidad. En el caso del apartado dedicado al historicismo se verá el intercambio filosófico entre Husserl y Dilthey que desemboca en el tema de la historicidad como horizonte de comprensión del ser histórico. Una vez realizado este contraste, en el capítulo posterior recurriremos a la *epojé* realizada por el camino de la ontología del mundo de la vida. Con esta orientación queremos llegar a plantear la esencia del ser histórico conforme a su existencia.

Al interior de la cultura occidental, desde que aceptamos a Herodoto como el “padre de la historia”, hemos sido partícipes en la valoración de la preeminencia del pasado sobre el presente y el futuro. Es el afán humano por el recuerdo y la refutación indiscutida del olvido. La formalización en el modo de concebir el acontecer por parte de Herodoto, se debe en gran medida, a su registro escrito de la historia, que antes de él se trasmitía de forma oral. Este paso sugiere el nacimiento de la historia como género literario, pero además nos permite concebir la historia como la actividad en la que el pasado se narra para constituir nada menos que el

testimonio. Las nueve *Historias* no son otra cosa sino la enérgica fundamentación del testimonio en detrimento del olvido.

La forma más idónea que encuentra Herodoto para rescatar del olvido los acontecimientos que relata de su época consiste en la escritura. Con este hallazgo se inicia la escritura de la historia, se alienta el impulso de dejar testimonio escrito de lo que ocurre, pero también con el afán de transmitir las vivencias de los conflictos entre bárbaros y griegos. Se hace notar un modo de exaltación de la identidad, una forma de educación y un sustento moral para las generaciones venideras. En el tenor de la historia herodotiana, fuertemente enlazada a la retórica, los hechos narrados por Tucídides en la *Guerra del Peloponeso* encarnan el modelo de acontecimientos que se registran para poder aprender de ellos; en particular, del conflicto entre atenienses y peloponesios. Esta característica central es lo que hoy nos permite identificar el primero de los paradigmas o la ruptura epistemológica de la historia como un campo del saber formalizado: la *historia magistra vitae*. La historia como maestra de la vida que nos presenta un pasado escrito para considerarlo en el futuro.

Tomando en cuenta este punto de partida, existen tres niveles intelectivos de concebir a la historia en cuanto nos deja testimonio del pasado. El nivel más universal, es decir, el más común, el más inmediato, el más divulgado, es el que nos dice que la historia de la humanidad ha atravesado por tres grandes periodos: antiguo, medieval y moderno. En un segundo momento, que contendría leves grados de profundización filosófica, es el modo según el cual en la historia se han recorrido tres estados: metafísico, teológico y positivo. En tercer lugar, aparece la postura materialista cuyo nivel de enfoque se centra en el ámbito político-

económico. En este sentido hay cuatro modos de producción o eras históricas fundamentales: esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo.

Lo universal, lo positivo y lo social son perspectivas sustentadas bajo la concepción de la historia como una actividad que nos da cuenta del pasado para constituirse como un testimonio con legitimidad. Quizá sea el aspecto más interesante para confrontar nuestra manera de entender las cosas, el hecho de que los tres órdenes representan un modo geométrico y continuo de concebir el decurso del hombre y la cultura. Mientras que la forma común y corriente de entender la historia se enmarca en una circularidad, la manera positivista y materialista se hace énfasis en la historia como una línea lanzada hacia el futuro de modo indeterminado. Lucien Febvre utilizó la metáfora de la “metafísica de albañil” para criticar que la historia represente la imagen de un hilo conductor de electricidad en donde se piensa el tiempo en hileras, etapas, escalones, bases y superestructuras ininterrumpidas. En las tres perspectivas señaladas se exalta exclusivamente la continuidad histórica.

Existe aún un cuarto nivel que parte de los problemas esbozados dentro de los ejes clásicos de la filosofía de la historia. Si evaluamos esa tradición en bloque, la que va de Agustín pasando por Vico y Voltaire hasta Kant, el sentido filosófico de la historia reactiva una oscilación del ser humano en busca de liberarse de alguna opresión. El pecado, el heroísmo, la ignorancia y la razón indican los problemas fundamentales correspondientes a cada una de las visiones filosóficas enunciadas. La historia vista desde su orientación filosófica sólo comprenderá la respuesta para dicha oscilación en la propuesta metafísica hegeliana, puesto que la realización

completa de la historia se contempla a través de la universalidad de la libertad en el desenvolvimiento espiritual de la conciencia mediante la cosmovisión germánica.⁴⁸

El cuarto nivel parte de la filosofía de la historia clásica, al tratar de eludir el esquema geométrico y continuo de concebir la historia lineal o circular. Este nivel se distingue por señalar una cadena de oposiciones, en el sentido antinómico de enfocar el mundo histórico. El sentido antinómico de la historia, aunque parece inclinarse a la forma lineal, se define por presentar un *continuum* segmentado que nos permite observar los espacios discontinuos en el orden del devenir. El sentido antinómico de la historia coincide con esa oposición con que se manifiestan a través del tiempo los estilos artísticos en cada una de sus esferas: clasicismo, renacentismo, manierismo, barroco, romanticismo, expresionismo, vanguardismo. El estudio de estos segmentos en su sentido histórico-filosófico hasta el momento no ha sido realizado. Un pendiente que tampoco me propongo aquí. Aún así, tal nivel de comprensión de la historia, debe su grado de particularización al vínculo del estilo artístico con el segmento histórico. Este rasgo nos permite contrastar que, mientras los tres niveles antecedentes privilegian la continuidad, en el sentido antinómico de la historia existe una predilección casi natural por lo discontinuo. Un estilo se justifica frente al otro así como cada momento histórico da cuenta de la segmentación histórica.

Tal orden de ideas nos conduce a observar que hasta principios del siglo XIX la tradición grecolatina que origina la investigación histórica como género literario, ve cuestionado su carácter científico debido al acendrado positivismo arraigado de ese siglo. Los cuestionamientos de índole epistemológica y metodológica no se hacen esperar. ¿Es la historia una ciencia en sentido estricto? ¿Cuál es su objeto de

⁴⁸ Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.

estudio? ¿De qué métodos se vale para postular su objetividad? ¿Qué tipo de leyes o fórmulas establece? Con seguridad estos cuestionamientos desembocan más allá de lo que vislumbra una perspectiva positivista o materialista de la historia.

En la historia vista desde Herodoto, pasando por Francesco Guicciardini hasta Eduard Gibbon, esto quiere decir que, desde el siglo V a. c. hasta el siglo XVIII, no existe la inquietud por la comprensión de su oficio. El esquema inaugurado por Herodoto domina con una continuidad impresionante el modo de concebir y hacer la historia en las cosmogonías medieval, renacentista e ilustrada.

No es sino hasta el siglo XIX, con los cuestionamientos planteados principalmente por Leopold von Ranke⁴⁹, que la historia puede concebirse desde un segundo paradigma historiográfico, desarrollada como la autocomprensión de la historia conforme a los parámetros de la científicidad. El historiador, sugerido por Ranke, es el sujeto que conoce dando testimonio, mientras que el pasado constituye su objeto de conocimiento. El análisis filológico se convierte en un dispositivo metódico para el tratamiento de la también nueva noción de documento.⁵⁰ En este sentido, la objetividad de la historia se concibe de manera similar a la obtenida por las ciencias de hechos. El pasado se percibe objetivado y la ciencia encargada de su estudio y determinación es la historia.

Ahora bien, desde tal posición el pasado se toma en cuenta únicamente en función del futuro. En este segundo paradigma hay una actitud progresista en que el

⁴⁹ Cf., *Historia de los papas*, pp. 767 y ss.

⁵⁰ Después de revisar los alcances de la versión ilustrada de la hermenéutica, Gadamer hace un explícito e interesante tratamiento sobre la conexión entre la escuela histórica de Ranke y la hermenéutica romántica. Justo en el apartado intitulado “La concreción histórica del mundo de Ranke”, para el filósofo de Marburgo resulta significativo que la *Weltgeschichte* del historiador se apasiona por comprender: “La admirable constancia del desarrollo de la historia universal de que habla Ranke está fundada en la conciencia de continuidad, una conciencia que es la que convierte a la historia en historia.” *Verdad y método I: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 267 y ss.

ser humano posee expectativas de perfección. El discurso histórico se adapta al modelo de investigación que privilegie las consideraciones futuras de la humanidad.

Con todo ello, encontramos la necesidad de reflexión sobre los modos de concebir la historia, necesidad a la que han procurado responder las teorías de la historia (Burckhardt, Toynbee, Aron), las filosofías de la historia (Vico, Kant, Hegel) y muy recientemente la propia historiografía entendida como esa forma de autocomprensión de la historia propuesta y realizada por los historiadores (Veyne, Koselleck, Le Goff).

La historia como grafía podemos encontrarla evidenciada, aunque no tematizada, ya en el trabajo de Herodoto. Indicábamos más atrás que el carácter introducido por el griego para concebir la historia como saber científico estricto viene dado por la pauta del testimonio escrito. Desde entonces la investigación histórica depende de la escritura para dar cuenta de uno de sus más importantes paradigmas de ser y conocer. Pero la noción de historiografía, en tanto que la historia se concibe como un saber que depende de su escritura, y en tanto que se postula como una forma de autorreflexión sobre la historia, no será introducida sino hasta mediados del siglo XX gracias en gran medida a la influencia del famoso giro lingüístico en el área de las ciencias sociales y las humanidades. En este sentido, la historiografía se postula como un hacer y pensar la historia frente a los paradigmas antiguo y moderno, convirtiéndola así en un proceso comunicativo situado culturalmente.

Dentro de este contexto, en la actualidad se ha dado pie a la discusión sobre la distinción entre Historia e historiografía. Justamente durante el siglo XIX la Historia con mayúscula se distingue plenamente de la historiografía: mientras que la primera estudia el hecho histórico, la acción humana como fuente primaria; la

segunda, se aboca al estudio de las formas literarias del discurso de la Historia. La Historia con mayúscula tiene pretensiones científicas y por ende adquisición de la verdad, la historiografía con minúscula representa un aspecto secundario de la Historia al mancomunarse con un carácter analítico meramente de orden retórico.

Este debate no se explica sin el distanciamiento que de la historia científica forjó la escuela de los Annales promovida principalmente por Lucien Febvre y Marc Bloch. Febvre, en la que puede ser denominada su reflexión historiográfica central *Combates por la historia* de 1953, rechaza el ideal de historia científica que plantea al pasado como algo dado y ante el cual el historiador desempeña un rol pasivo por considerarlo un dato construido. En contraste, Febvre pugna por un historiador que cuestiona, problematiza y construye los documentos.

Esta forma de entender la historia deriva, tanto en la segunda y tercera generación de la escuela de los Annales, en la amplificación del campo y modo de estudio de la historia, primordialmente al ensanchar la noción de fuente en el entendido de que el historiador trabaja con documentos escritos, mas que con rigurosos hechos sobre el pasado. En esa tónica, la historia se vale de recursos estadísticos, gráficos y series discursivas no necesariamente narrativas. Tal manera de ver la historia extiende sus horizontes de indagación hacia los terrenos de la demografía, la población, las costumbres, en suma, sobre el ámbito de lo social para abrir un vasto panorama multidisciplinario de las ciencias humanas.

Febvre se encargó de detectar que la visión autocrítica del historiador y el afán de problematizar su oficio representan necesidades de orden filosófico. Para este historiador, la reflexión sobre la historia critica el punto de partida positivista que quiere hacer de ella una ciencia objetiva y exacta. Febvre se propone partir de la consideración del hombre con su contenido subjetivo y como miembro de un

conjunto social. El hombre es hombre porque vive en comunidad. En este sentido, la historia no busca el establecimiento de un método, de leyes y formulas científicas, sino que su analogía con la ciencia viene dada por la disposición de plantear problemas y de construir hipótesis de trabajo sobre el mundo histórico en que se desenvuelve el conjunto humano.

Así es como Febvre propone poner al día a la historia y al historiador. Reivindica que no existe separación entre pensamiento y acción. La historia se vive y se piensa. Es problemática y no automática. No es el resultado de un método, llámese histórico, crítico, genealógico o filológico. Pues los historiadores dogmáticos, es decir, no reflexivos sobre su quehacer, terminan por admitir la estaticidad de lo histórico: “Hacen historia de la misma manera que tejían sus abuelas. Al puntillo. Son aplicados. Pero si se les pregunta el porqué de todo ese trabajo, lo mejor que saben responder, con una sonrisa infantil, es la cándida frase del viejo Ranke: ‘Para saber exactamente cómo paso’. Con todo detalle naturalmente.”⁵¹ De tal modo el paradigma objetivista es puesto en entredicho. Para Febvre la historia no se reduce a simple texto para el método filológico, ni a objeto para el método científico, ni a pasado para el método histórico. Pues la historia no produce leyes históricas por sólo atenerse a lo ocurrido.

Sin embargo esta concepción, aunque se aleja del ideal objetivista, no alcanza a desprenderse completamente de la noción moderna de progreso, en la que el mismo discurso histórico admite la sobreestimación del futuro sobre el pasado y el presente. Febvre logra alejarse del objetivismo en tanto refuta la pretensión de Ranke de que la historia conozca los hechos tal y como han ocurrido, señalando

⁵¹ Lucien Febvre, “De cara al viento: Manifiesto de los nuevos Annales” en *Combates por la historia*, p. 68.

que tanto la realidad metafísica como la realidad física son partes de la realidad. En este sentido desde la perspectiva fenomenológica sostenemos que todos esos niveles de la realidad histórica poseen grados de intencionalidad y su constitución ontológica puede analizarse.

Aceptar que la historia se agota en la máxima “La historia se hace con texto”, equivale para este autor a sujetarla a los postulados objetivistas, puesto que implica la disolución problemática de la reflexión histórica. La historia debe despojarse de su estigma cientificista de ‘saber sobre el pasado’ o ‘ciencia de hechos’ y de que depende únicamente de la escritura para postular verdades últimas. Febvre propone hacer de la historia un actividad reflexiva en donde “Se trata, ciertamente, de un enriquecimiento y de una ampliación; la posibilidad, entrevista, de nuevas negociaciones, relaciones inteligibles en el punto preciso que ahora nos ocupa en esos dos terrenos hasta ahora separados por un abismo: el campo objetivo de la naturaleza y el terreno subjetivo del espíritu...”⁵² En la reivindicación de lo subjetivo aparece un paralelismo con la intención husserliana sobre la subjetividad. Se trata de tomar en cuenta lo objetivo y lo subjetivo y no de eliminar uno por el otro. Sólo que mientras a Febvre le interesan las “relaciones inteligibles” entre lo objetivo y lo subjetivo para Husserl existe una preeminencia ontológica de la subjetividad. En tanto se considera lo subjetivo, la historia se vuelca como un saber sobre la vida humana en cuanto tal. Esos son para Febvre los cimientos sobre los que hay que reconstruir.

⁵² Febvre, “Examen de conciencia de una historia y de un historiador” en *Combates por la historia*, p. 28.

La historiografía, antes que considerar la Historia puro texto o hecho bruto, reflexiona sobre su hacer. Para Febvre esto significa vivir y pensar la Historia en simultaneidad con el hombre en sociedad, desconfiando de la brevedad apunta:

En mi opinión la historia es el estudio científicamente elaborado de las diversas actividades y de las diversas creaciones de los hombres de otros tiempos, captadas en su fecha, en el marco de sociedades extremadamente variadas y, sin embargo, comparables unas a otras (el postulado es de la sociología); actividades y creaciones con las que cubrieron la superficie de la tierra y la sucesión de las edades.⁵³

En este tipo de Historia existe un claro interés por las múltiples actividades del hombre agrupado socialmente. Las funciones y diversas actitudes históricas del ser humano en sociedad se contraponen, se contrarían para descubrir el mundo histórico que es la Vida. Ese estudio científicamente elaborado sobre la vida no se propone para Febvre como una ciencia, sino que es científicamente elaborado porque comprende una visión de problematicidad y la generación de hipótesis hacia y desde lo múltiple de la subjetividad. Asimismo, reconoce que el problema de la vida en sociedad no es propio solamente de la historia y abre la perspectiva interdisciplinaria a la competencia inclusiva de todas las ciencias humanas. En este sentido, la historia en su definición se conforma como la disposición reflexiva sobre la vida en sociedad, y reclama espíritu crítico porque se despliega en la autorreflexión no jerárquica y hacia el encuentro mismo de la vida humana.

El mundo de la vida, en la convicción filosófica de Husserl, se compone como una realidad multifacética y cambiante, por ello requiere la mirada de múltiples perspectivas. El rechazo de la especialización y la apuesta de Febvre por reconocer que la investigación histórica tiene que partir de un trabajo coordinado

⁵³ Febvre, "Vivir la historia: Palabras de iniciación" en *Combates por la historia*, p. 40.

colectivamente entre historiadores y las distintas disciplinas humanísticas, termina por inclinarse a consentir en que la realidad histórica contiene plurales direcciones de enfoque cubiertos de subjetividad.

Ahora bien, una tendencia intelectual o una disciplina del saber, sea la que sea, si se dedica a decir lo que la Historia es o ha sido, qué métodos y leyes debe seguir y establecer, muestra la inmadura pretensión de querer “iluminar” el trabajo del historiador. Pretensión como señal de inmadurez. Las filosofías de la historia en particular, no han escapado a esa seducción, mitificando la desconfianza del historiador hacia ellas. Entonces el historiador tiene que crear sus propias teorías abandonando el historiar, y resulta que ni el filósofo ni el historiador terminan por hacer el trabajo que les corresponde.

La filosofía sólo justifica su preguntar por la historia cuando el problema del ser aparece en términos ontológicos. Al asumir la historia como ciencia del pasado, Febvre se pregunta junto a Péguy y Bloch, por qué no además una ciencia del presente y otra del futuro. En este sentido el historiador que se dedica sólo a hacer historia sin una perspectiva teórica, parece no saber lo que la historia es, sentándose a esperar a que venga alguien más y se lo revele. Esto se evita gracias al rol actual que han desempeñado algunos historiadores, puesto que han canalizado tales inquietudes mediante la historiografía como medio de reflexión sobre su trabajo, aunque su principal directriz, tienda en estos autores a cuestiones de índole epistemológica.

El proceso de definición de la historiografía ha llegado a mostrar una tendencia muy marcada hacia la dimensión lingüística. Charles-Olivier Carbonell, al preguntarse qué es la historiografía, se responde con tono casi inapelable: “Nada más que la historia del discurso –un discurso escrito y que dice ser cierto– que los

hombres han hecho sobre el pasado; sobre su pasado.”⁵⁴ Pues para este autor, sin la escritura la rememoración del pasado resulta menesterosa.

El carácter reciente de la concepción de historiografía es constatado por Jacques Le Goff, dejando de lado la centralidad de la historia en el discurso escrito: “Desde comienzos del siglo –señala el siglo XX–, y especialmente en los últimos veinte años, se está desarrollando una rama de la ciencia histórica que estudia su evolución dentro del desarrollo histórico global: la historiografía, o historia de la historia.”⁵⁵ La historiografía apunta así, a la comprensión del oficio del historiador, que constituye el tercer paradigma teórico de la historia, y el que sugiere más factores para pensar su ser.

La red conceptual de que se ha venido valiéndose el historiador: tiempo, memoria, calendario, documento, monumento, época, fuentes, testimonio, etc., ha permitido en el caso de Le Goff, identificar seis problemas bien diferenciados: 1. ¿Qué relaciones existen entre la historia vivida de las sociedades y el empeño científico de la historia por explicarlas? 2. ¿Qué relación tiene la historia con el tiempo registrado y el vivido? 3. ¿Tiene la historia un sentido? 4. ¿Cuál es la relación de la ciencia histórica con la futurología? 5. ¿Puede existir una historia inmóvil? 6. ¿Si se ha construido una historia del hombre es posible y pertinente una historia de la naturaleza? Siguiendo estos problemas planteados por Le Goff, añadimos otro que viene a reunirlos ¿Cómo entender el ser de la historia?

En la ontología trascendental el ser de la historia se constituye por todas sus correlaciones de existencia. No es sólo continuidad sino también discontinuidad. No

⁵⁴ Charles-Olivier Carbonell, *La historiografía*, p. 8. Esta postura, ha sido sobre todo sostenida en la historiografía francesa de la década pasada. Al respecto hay tres estudios pioneros: Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia*, Alianza; Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana; y de Roger Chartier, *El mundo como representación*, Gedisa.

⁵⁵ Jacques Le Goff, *Pensar la historia*, p. 9.

es sólo una dimensión del tiempo determinada, sino las relaciones que pueden establecerse desde el presente con el pasado y hacia el futuro. La historia es memoria selectiva que testimonia como conocimiento el sentido espiritual de una época vivida por el hombre en el mundo. La memoria se traduce así como el suceso temporal tendiente al olvido que mediante el sentido sólo llega al registro de los vestigios de las civilizaciones en grado mínimo.

Le Goff no descarta que en la historia siempre hay escritura de por medio. En el mismo proceso de la historia como historiografía, se va planteando una historia de la historia que no termina de completarse justo porque la vida sigue fundando significados en el marco de la cultura. “La historia empezó siendo un *relato*, el relato de quien puede decir: «vi, sentí». Este aspecto de la historia-relato, de la historia testimonio nunca dejó de existir en el desarrollo de la ciencia histórica.”⁵⁶ El nacimiento de la historia-relato como testimonio, hemos señalado, viene prologado por Herodoto y se prolonga hasta nuestros días a través de los tres paradigmas señalados: la historia-testimonio, la historia-ciencia, la historia-grafía.

El discurso histórico parece no tener epílogos. Bajo estos parámetros la historia se postularía como la investigación que explica los cambios temporales conforme a la subjetividad de las culturas. Aun y cuando los tiempos por los que el hombre y la cultura han atravesado posean marcadas diferencias, y aun y cuando la historia desde su interior por lo menos desde hace un par de siglos, ha intentado mantenerse al pendiente de la reflexión. No deja de ser que sólo puede considerarse en el curso y valoración del presente.

El punto de vista que sostiene que la historia trabaja con grafía y produce grafía ha comenzado a marcar una tendencia importante en el dominio del saber

⁵⁶ Le Goff, *Op. cit.*, pp 10-11.

historiográfico. Por lo tanto, resulta legítimo preguntarnos: ¿Si el ser de la historia se reducía inicialmente a pasado, luego a hecho, no será que ahora sólo se le quiere hacer aparecer como grafía, discurso, lenguaje o texto? El problema cultural ayudaría a precisar esta discusión, pues la cultura es el ámbito del sentido. El sentido no se agota en el signo en general, mucho menos en el lingüístico. Al signo lo preceden los sentidos, ellos permiten distinguir la historia en épocas distintas y en diferentes culturas. Cada época posee sentidos propios, aunque muchas veces estos sean determinados desde cualquier presente ¿Si la historia tiene como punto de partida la dinamicidad de la vida y por lo tanto la relatividad subjetiva de su ser, por qué no considerarla como el estudio relativo a lo temporáneo? Nos interesa en lo que sigue de este capítulo acabar de precisar cómo puede afrontarse fenomenológicamente la interrogante por el ser de la historia. Resulta indispensable para continuar con este recorrido, establecer las diferencias conceptuales entre historiografía, historicismo e historicidad con el propósito específico de distinguir los ángulos de realidad del fluir de la historia.

9. La correspondencia entre Husserl y Dilthey

El historicismo es una postura y corriente de pensamiento que arranca con la filosofía de Wilhelm Dilthey, y, cuyo concepto ha adquirido una polisemia bien identificada por Eduardo González de Pierro:

Existen, en términos generales, cuatro concepciones de historicismo como perspectiva filosófica concreta. El primero es de tipo 'antropológico' y se refiere a que el hombre y la cultura –su manifestación típica– se hallan subordinados a la historicidad. El segundo adscribe tal historicidad al mundo, y es el historicismo 'cosmológico'. El tercero se refiere a que la realidad puede ser comprendida sólo a través de lo histórico; se trata del historicismo 'epistemológico'. El último es el historicismo 'ontológico', que se refiere al análisis del carácter histórico como fundamento de lo real, es decir, el que nos remite a la pregunta por la esencia de la historicidad.⁵⁷

Estos cuatro tipos de historicismo prologados por la filosofía de Dilthey, nos remiten al problema de la conciencia histórica que se propone la fundamentación de las ciencias del espíritu diferenciándolas de las ciencias naturales.

Para ubicar el ser de la historia desde la óptica husserliana, necesitamos ver la filosofía de Husserl confrontada con el historicismo, y de paso identificar las diferencias entre estas posturas filosóficas contemporáneas sobre todo. Este apartado representa una buena oportunidad para el detallamiento adecuado de las estrechas relaciones entre los conceptos de historiografía, historicismo e historicidad.

Un ejemplo de las tipificaciones historicistas aludidas, lo encontramos en el célebre estudio de Karl Popper *La miseria del historicismo*, cuyo título anuncia de entrada la consideración crítica de concebir “por «historicismo» un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la *predicción histórica* es el fin principal de éstas y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los «ritmos» o los «modelos», de las «leyes» o las «tendencias» que yacen bajo la

⁵⁷ Eduardo González de Pierro, *Significación filosófica del historicismo de José Gaos en la filosofía mexicana*, pp. 48-49, Tesis de maestría en Filosofía de la Cultura.

evolución de la historia.”⁵⁸ Tal modo de entender las cosas incluye al historicismo de corte epistemológico que se encuentra ya en la propuesta diltheyana, puesto que pugna por la fundamentación de las ciencias del espíritu. Podemos observar un trayecto que va de los modos de conocer el hombre la historia a sus modos de ser.

La filosofía de Dilthey que nos conduce a caracterizarla como historicista, posee las derivaciones en los distintos tipos de historicismo señalados por di Pierro; sus consecuencias, apuntadas por Husserl, inducen al relativismo histórico o, peor aún, al escepticismo. Nos interesa, por ahora, la controversia mantenida por Husserl ante la filosofía de Dilthey, en donde será tipificada como historicista. Para ello apremia realizar primero una breve revisión sobre los alcances de los postulados fundamentales de la filosofía de Dilthey.

Junto a la crítica de la razón pura del idealismo trascendental kantiano, Dilthey se une a la proclama intuicionista de Bergson por una crítica de la razón desde la vida, y se propone nada más y nada menos que una crítica de la razón histórica. Tal crítica tiene por objeto primordial la anunciada fundamentación de las ciencias del espíritu. La ciencias del espíritu –para Dilthey como para muchos de sus sucesores en este reclamo– requieren una forma de pensar y métodos distintos que los promulgados por la ciencias empíricas, puesto que y solamente porque los objetos de conocimiento en cada una de estas ciencias obedecen a dinámicas diferentes. En este sentido, la crítica de la razón histórica diltheyana recurre a las nociones hegelianas de espíritu y conciencia, pues a partir de ellas es como surgen las ideas claves de una filosofía de la conciencia histórica como base para las ciencias del espíritu.

⁵⁸ Karl Popper, *La miseria del historicismo*, p. 17.

El mundo histórico se convierte en el horizonte por el cual nos alejaríamos de las obsesiones por el fundamento, tanto desde la perspectiva de la metafísica clásica como desde la mirada del cientificismo moderno. Ante la conciencia empírica y la conciencia metafísica se erige la conciencia histórica. Nos olvidamos del problema del ser y del objeto, para ocuparnos ahora del problema histórico.⁵⁹

De los dos ejes directrices en la filosofía de Dilthey, uno de ellos es el horizonte histórico; el otro, el psicológico. Aquí importa el primero, aunque cabe señalar que Husserl también plantea la crítica del psicologismo que no es precisamente el de Dilthey. Para Husserl como para Dilthey resulta insoslayable el propósito de una fundamentación de las ciencias que no se apoye en la parcialidad de los procedimientos del saber empírico. La discrepancia entre ambos pensadores viene dada y se presenta justo cuando Dilthey considera el mundo histórico como base sólida sobre la que hay que construir.

En carta del 29 de junio de 1911, Dilthey expresa a Husserl su inconformidad de haberlo tachado de historicista y peor aún de escéptico. Husserl había manifestado este punto de vista en su conocido artículo “La filosofía como ciencia estricta” publicado en 1910 en el primer número de la revista de investigación filosófica *Logos*, de Tubinga.⁶⁰ En la carta del 29 manifiesta Dilthey: “Tengo que confesar que me resultaba difícil tal parecer, en el primer momento, porque al caracterizar usted como historicismo mi punto de vista, cuya consecuencia legítima sería el escepticismo, quedé perplejo y con razón.”⁶¹ Enseguida Dilthey presenta una

⁵⁹ Estas intenciones de la filosofía de Dilthey las encontramos en tres de sus obras centrales: *Introducción a las ciencias del espíritu*, *El mundo histórico* y *Teoría de la concepción del mundo*, traducidas en la colección de Obras de Dilthey 8 volúmenes en versión de Eugenio Imaz y editadas por el Fondo de Cultura Económica, México. Los tres estudios mencionados se publican en español entre los años 1944 y 1945.

⁶⁰ Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*.

⁶¹ De Dilthey a Husserl, *Op. cit.*, p. 111.

serie de argumentos para mostrar a Husserl que su filosofía no se inscribe en el escepticismo, y en tal sentido logra su cometido al poner en entredicho el apocalipsis del discurso de la metafísica clásica. Pero en lo que compete al historicismo atribuido a su filosofía queda en el aire. Dilthey concluye: “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 con cualquier relación con el escepticismo. Me adhiero precisamente a la corriente que se inició en la segunda mitad del siglo XVIII con el propósito de negar la metafísica, tomando la palabra en el sentido antes señalado.”⁶²

A vuelta de correo, el 6 de julio del mismo año, Husserl concuerda con Dilthey en publicar una nota aclaratoria que explique el malentendido. Dilthey dejaría de existir el siguiente 1º de octubre y la tal nota no llegó a hacerse pública. No obstante, en la epístola de Husserl a Dilthey, el fenomenólogo insiste en que el problema del ser no puede reducirse exclusivamente al mundo histórico y señala la primacía de lo eidético remitida “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 desde el específicamente fenomenológico, constituye la gran tarea... [El ser corpóreo] en tanto que es ‘ser’, es decir, correlativo de validez empírica, se encuentra bajo leyes ideales, y estas leyes delimitan el sentido de este ser como algo relativo en principio, y, por cierto idéntico en sus relaciones.”⁶³ Pues con este punto de partida,

⁶² *Ibid.*, p. 112.

⁶³ De Husserl a Dilthey, *Op. cit.*, p. 118.

para Husserl podría fundarse de una manera más amplia tanto la puesta en evidencia de la imposibilidad de una metafísica en sentido clásico, como el análisis crítico de las ciencias del espíritu, entre ellas, el saber histórico.

Finalmente, Dilthey y Husserl terminan por aceptar compatibilidades teóricas y afirmar sus diferendos de pensamiento. Dilthey responde el 10 de julio a Husserl en una de sus últimas cartas: "...luchamos en común desde distintos ángulos contra el predominio de las ciencias naturales sobre la filosofía, y 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."⁶⁴ De tal manera la orientación filosófica de Dilthey reconoce su afinidad y preocupación por la "fundamentación universalmente válida de las ciencias del espíritu y una interpretación de la objetividad del conocimiento histórico."⁶⁵

Aunque Dilthey reconoce la compatibilidad entre su filosofía y la fenomenología de Husserl en cuanto a finalidades, pasa por alto el cuestionamiento ontológico husserliano de considerar la investigación de esencia como punto de referencia. Siguiendo la interpretación que hizo Eduardo Nicol sobre el historicismo de Dilthey, apreciamos que la noción de ser histórico representa para Dilthey la evasión de un tratamiento ontológico de la existencia que sí será planteado en la filosofía de Heidegger.

Aún cuando uno de los fundamentos más explícitos de la filosofía historicista radica en el mundo histórico a partir del cual poseemos y se forma la conciencia histórica, es justo el momento en que sobresale además el concepto de 'ser en

⁶⁴ De Dilthey a Husserl, *Op. cit.*, p. 122.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 123.

cuanto tal' que Nicolai Hartmann denunció: concebir el ser en cuanto asunto epistemológico, para en principio, problematizarlo conforme a su constitución primaria de realidad ontológica.⁶⁶

En este sentido, para Nicol la crítica de la razón histórica presenta limitaciones de orden ontológico frente a las filosofías modernas de la temporalidad, como el existencialismo. En este cambio de perspectiva existe para Nicol una corrección en potencia que consistiría en extremar la inclusión de la existencia humana como histórica: “El sentido de esta corrección que Heidegger introduce en la posición de Dilthey es el apropiado para resolver el problema que en éste quedó abierto. Pero la corrección no ha sido la suficiente. Habría que extremar más el concepto de historicidad para que abarcara incluso a la individualidad del ser.”⁶⁷ El ser no se reduce al mundo histórico, sino que para Heidegger la historicidad representa el horizonte de comprensión del ser. Así es como Heidegger da la vuelta al mundo histórico diltheyano, pues éste representaría un ente particular y por ende no puede sustentarse como un fundamento legítimo en términos ontológicos. Pues como bien indica Nicol, para el pensador del bosque “la historicidad de todo lo humano se funda en la estructura temporal del ser, y por ello el conocimiento histórico queda a su vez fundado en el terreno firme de un conocimiento ontológico.”⁶⁸ La demanda de Nicol por extremar la idea de historicidad frente a la noción de ser, pretendemos retomarla en el siguiente apartado a partir de los problemas husserlianos que giran en torno a ella.

Al asumir los alcances del historicismo en sus matices epistemológicos, es posible advertir que la humanidad no cambia de la noche a la mañana un estilo de

⁶⁶ Cfr. Nicolai Hartmann, *Ontología I. Fundamentos*.

⁶⁷ Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo*, p. 330.

⁶⁸ *Ibidem*.

vida por otro, y que mucho menos el cambio ocurre paulatina y armónicamente. “El cambio histórico –subraya Nicol– se produce porque cambia justamente el ser histórico. Mejor dicho: la historia misma no es en definitiva sino la historia del ser.”⁶⁹ El escepticismo metafísico en que deriva el historicismo de Dilthey no vislumbra este problema. La historia en relación con la vida, admite Nicol, nunca está acabada, y no se agota en sí misma como auto-reflexiva ni como juicio filosófico.

El fundamento epistemológico de una filosofía como la de Dilthey, discrepa de toda actitud fundacional que tenga sus raíces en el problema del ser. Tanto en la historia como vida y como ciencia, tanto en la cultura como el agrupamiento de sentido y entramado de relaciones, el ser no presagia su total devenir en la univocidad de estas formas humanas.

¿Como considerar el ser de la historia a partir de las críticas al historicismo? La búsqueda de sentido en la historia presenta un denominador común en la fenomenología husserliana y la filosofía historicista. Pues la fenomenología antepone la comprensión del mundo de la vida desde la subjetividad trascendental; mientras que el historicismo proporciona, además de su exaltación de la dimensión histórica como fundamento, el acto de la comprensión como procedimiento propio de las ciencias del espíritu.

En su análisis de la filosofía de Dilthey frente a la fenomenología de Husserl, Landgrebe hace un cuestionamiento muy agudo al respecto:

*¿la finalidad de la comprensión consiste en la aclaración de la vida presente en vista de su procedencia histórica, en el esclarecimiento de su propia situación, en la que ella se cerciora de las tareas y metas de su obrar, o es la investigación y el descubrimiento del pasado tal como éste ha sido en sí, considerado independientemente de tales fines?*⁷⁰

⁶⁹ *Ibid.*, p. 331.

⁷⁰ Landgrebe, *Fenomenología e historia*, p. 41.

Ni la postura historiográfica de Ranke, ni la postura historicista de Dilthey parecen considerar esta cuestión. La fenomenología destacará el horizonte de la historicidad como aquel en que confluyen los problemas del ser histórico, y la región en la que hay que poner la mirada. Pues allí es donde la pregunta por el sentido de la vida adquiere sesgo significativo para el mundo histórico.

La vida como unidad de significación circunda al ser humano en su mundaneidad. Las vivencias de conciencia junto al fluir vital de la existencia, conforman el correlato del mundo. Y este nexo consustancial al hombre y la cultura nos llevará a la visualización ontológica de la historicidad.

Los estados de ánimo del hombre en la cultura más allá de su contenido psicológico, entran en juego cuando hablamos de vivir en el tiempo. Al visualizar ontológicamente la historicidad, ésta aparece como el ámbito teleológico de la vida humana. En la cultura, la vida humana debiese apuntar hacia un fluir inagotable de la existencia. El que piensa la vida se hunde en el flujo de la historicidad.

“La pregunta por la historicidad no puede prescindir –agrega Landgrebe– de búsqueda de los principios de la historicidad dentro del nexo de nuestro propio vivenciar.”⁷¹ El discurso filosófico no se agota en el problema de la historicidad, sino más bien nos remite al problema mismo del sentido de la vida cuestionado por el pensamiento filosófico de acuerdo con la preeminencia del estrato ontológico de la humanidad. Pues es así como Husserl se atreve a proclamar que ante la historicidad del conflicto filosófico: “La filosofía en cuanto teoría, no sólo hace libre al investigador, sino a todos los hombres filosóficamente cultivados. A la autonomía teórica sigue la autonomía práctica.”⁷²

⁷¹ Landgrebe, *Op. cit.*, p. 21.

⁷² Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 8.

En la teleología histórica se ubican con facilidad los distintos eslogans filosóficos de cada época. Las diferentes tradiciones filosóficas se suceden gracias a su carácter antinómico: Aristóteles contra Platón, Guillermo de Ockham contra Duns Escoto, Kierkegaard contra Hegel, Uranga versus Gaos. Si los paradigmas filosóficos viven de la oposición y de la continuidad de problemas recordados por sus epígonos ¿Sería consagrable la idea de un comienzo radical en filosofía? Pues los sistemas, las corrientes, los personajes y los conceptos filosóficos, con cada paso que dan a través del tiempo, algunas ideas parecen oscurecerse para iluminar otras.

10. Ser histórico y subjetividad trascendental

Cuando observamos la tensión de oposiciones indisolubles del mundo como esencia y existencia, idealidad y materialidad, subjetividad y objetividad, se puede optar por una separación tajante entre lo físico y lo metafísico sobre la constitución del mundo. ¿Mediante cuál perspectiva ontológica afrontar la exaltación de una parte de la realidad?

El concepto de ser para una ontología trascendental, es un concepto que oscila entre polos no necesariamente opuestos. Para Heidegger el concepto de ser se orienta hacia los problemas fácticos de la existencia a partir de los cuales hay que distinguir el ser del ente. La pertinencia de las ontologías husserlianas radica en que para Husserl el concepto de ser no se diluye en alguno de los polos mencionados:

todos los ámbitos se complementan por ser partes constitutivas del mundo. Dicho de otro modo, y tratando de ir más lejos de una simple tensión de oposiciones, pueden entenderse como ámbitos irreductibles del ser. Para Husserl la concepción del ser no puede paralizarse únicamente desde su perspectiva ideal; implica lo material. El ser puede mirarse desde su explicación fáctica-objetiva, pero no por ello deja de implicar un enfoque desde o hacia lo subjetivo.

Al tratar de llevar al campo de la investigación histórica un concepto de ser amplificado conforme a sus polaridades constitutivas, nos damos cuenta de que el ser de la historia no representa lo mismo cuando nos referimos a él como simple ente histórico. Pues a la vez que el ser de la historia puede advertirse a raíz de los hechos y acontecimientos particulares, no significa que el ser se encuentre sólo en la materialidad o sólo en la idealidad de la historia. Esta es una problemática que, revisada bajo los postulados husserlianos de las ontologías regionales, contiene niveles de recorrido a los que pretendemos acercarnos. Al indagar sobre el ser de la historia, buscamos definir cuál sea el ser de los entes históricos. La pregunta es la esencia de la historia a partir de su existencia. Quizás al considerar esa cuestión también de forma inversa, logremos ir más allá de ella al concebir los sentidos que del ser histórico se derivan.

Una investigación sobre el ser de la historia que se pretende fenomenológica, no puede dejar de lado lo que Husserl descubrió en 1913 al reivindicar la preeminencia de la perspectiva personalista sobre la naturalista.⁷³ Pues de tal manera es como se ponen de manifiesto los problemas que no alcanzan a visualizar y mucho menos a resolver las ciencias de hechos. Es el enigma de la subjetividad el que nos remite a preguntarnos por el ser de la historia. No solamente como un

⁷³ Cf. Parte tercera de *Ideas II* "La constitución del mundo espiritual".

mero entramado discursivo o como una simple cadena de acontecimientos que yace en la memoria de las culturas. El enigma de la subjetividad realza la pregunta por el ser de la historia y sus grados de injerencia en el desenvolvimiento de los individuos inmersos en las comunidades.

En los distintos horizontes teleológicos del acontecer histórico, nuestra época se ha consagrado como la edad científica y tecnológica por antonomasia. El predominio del saber positivo y exacto, para Husserl, representa una crisis del pensamiento que requiere plantearse de modo diferente dentro de los problemas de la razón lógica, práctica y valorativa. El pensamiento naturalista deja fuera los problemas del ámbito de la subjetividad referentes al *telos* de la humanidad que una filosofía de cara al presente asumiría con la debida responsabilidad. Mientras que el saber de hechos da por sentado el dogma, el saber de esencias identifica el enigma. Y las edades conducidas por lo continuo y lo discontinuo, más allá de representar un movimiento dialéctico, aparecen como un entramado de imbricaciones enigmáticas correlacionadas. Insistimos en que el ser de la historia no puede reducirse a testimonio, objeto o lenguaje, tal como se plantea en los paradigmas historiográficos.

En diferentes momentos de la evolución del pensamiento husserliano encontramos la sugerencia de enmarcar el problema del acontecer histórico conforme a sus implicaciones subjetivas. Esta es para Husserl, una perspectiva ausente en todas las ideas filosóficas y científicas prefenomenológicas. En su ya referida *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, el pensador de Moravia alude de manera explícita a la crítica de la historia occidental partiendo de la inclusión de la subjetividad. Pues de tal manera nos encaminaríamos en una reflexión histórica retrospectiva en que se ponga de manifiesto “una autorreflexión

máximamente profunda tendente a alcanzar una autocomprensión sobre lo que en verdad se quiere, una autocomprensión relativa al punto al que se quiere llegar dado lo que se es, en cuanto ser histórico.”⁷⁴ La historia, al momento en que queremos evaluarla reflexivamente, representa un choque entre historia y reflexión, precisamente porque la ubicación de un vínculo como éste resalta el cuestionamiento sobre el ser incorporado desde un orden subjetivo. Al sacar a la superficie un problema en lo que corresponde al ser, la historia y lo subjetivo, encontramos el enfrentamiento de horizontes para que inéditas oposiciones sean visibles como tales, de forma muy concreta, en la forma de pensar el ser histórico en el movimiento cultural de las edades de la humanidad.

Si el naturalismo se encargó de expulsar a la metafísica de la reflexión filosófica sobre la constitución del mundo, en consecuencia eliminaría lo subjetivo del mundo histórico. En esta perspectiva la única respuesta privilegiada es la objetiva, y vendría exclusivamente dada por las ciencias de hechos como si el mundo fuese solamente objetivo. La fenomenología husserliana considera el ámbito de la subjetividad humana no agotada en lo metafísico. La incursión del enigma de la subjetividad reivindica el problema del ser, expandido justamente hasta el ser de lo que aquí nos interesa: el de la historia. Las ciencias de hechos acompañadas de la fe positivista por hipostasiar una parte de la realidad y la tradición metafísica por olvidarse del ser, impidieron introducir el giro absoluto sobre los problemas del ser que asumen la dimensión subjetiva como un horizonte infinitamente abierto de la existencia humana.

Aunque ya en la contundente crítica al psicologismo, al escepticismo y al relativismo se clarificaban las posturas iniciales de Husserl, no es sino hasta las

⁷⁴ Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 75.

etapas avanzadas de su producción filosófica en que se vuelca a la reflexión sobre la realidad histórica. Pues el enigma de la subjetividad, hasta entonces oculto al pensamiento en su real significado, se revela como unidad de significación que arroja nuevas expectativas, como lo señala Landgrebe, sobre el *fluir de la vida*⁷⁵. Aquí es donde surge la tarea de pensar la historia como problema fenomenológico.

Sin embargo ¿qué entendemos por subjetividad, desde el punto de vista fenomenológico? ¿Cuál es esa noción de subjetividad que ha permanecido oculta en la historia de las ideas? A la subjetividad, cuando menos en la *Crisis*, podemos encontrarle dos niveles de caracterización. El reino de lo subjetivo aparece, primeramente, como el balance frente al objetivismo en ciencia y en filosofía. Ambas tradiciones, en lo que respecta a la época moderna, han buscado objetividad en sus resultados sólo considerado una parte de la realidad. Para la fenomenología hay que poner también atención a la subjetividad del ser humano. En este sentido la subjetividad aparece como un concepto cuya relevancia filosófica consiste en reconocer un equilibrio entre el mundo subjetivo y el objetivo.

En segundo lugar, se entiende la subjetividad como una división complementaria de las facultades humanas: sensibilidad y entendimiento. Estos dos últimos son los atributos irreductibles del ser humano. Olvidarse de alguno de ellos equivaldría a la anulación del contenido subjetivo de la existencia humana. Ambas caracterizaciones anteponen al yo subjetivo como un plano de contenidos cuya reflexión se orienta desde lo trascendente de sus vivencias a la inmanencia de la conciencia. Pues sólo así, la fenomenología obliga a tomar en cuenta un espacio olvidado. La subjetividad se descubre como la región del ser en donde tienen lugar las vivencias de conciencia.

⁷⁵ Cf. Ludwig Landgrebe, *Fenomenología e historia*, pp. 11-12.

La filosofía que parte de lo subjetivo pone de relieve un carácter de universalidad, sistematicidad y finalidad. En tal dirección la fenomenología de la *Crisis* reconoce superar los postulados kantianos de una filosofía trascendental. Pero Husserl quiere ir más allá de ese trascendentalismo, al ubicarlo en el nivel de la vida de conciencia del sujeto. Justamente en este nivel es donde emerge “la convicción de que una filosofía trascendental –indica Husserl– es tanto más auténtica, y que cumple tanto más con su misión como filosofía cuanto más radical es, y que no accede, finalmente, a su real y verdadera existencia, a su real y verdadero principio, sino una vez que el filósofo ha conseguido alcanzar *una clara comprensión de sí mismo en cuanto subjetividad que opera como fuente originaria...* (cursivas del autor)”⁷⁶. Volver la reflexión de la filosofía hacia lo subjetivo, implica regresarle a la subjetividad el lugar primario de todas las formaciones del sentido. Esta es la apertura del horizonte vivencial en que el dominio de las valideces del ser se ponen de manifiesto en el mundo. La subjetividad se incorpora como trascendental, que es además para Husserl, fuente originaria del sentido y constitutiva del mundo.

Al ubicar el ser de la historia desde la explicación del horizonte de la subjetividad trascendental, como la que propone Husserl, nos devela que la intencionalidad de las vivencias no anula lo inmanente del sujeto ni lo trascendente del mundo histórico y cultural. El mundo es el correlato trascendente de la vida de conciencia cuya validez óptica nos remite al enfoque subjetivo del mismo.

Es en la subjetividad donde los sentidos sobre la constitución del mundo se nos presentan más allá de la simple actitud natural y de la actitud científica. La dimensión de la subjetividad se muestra para el fenomenólogo como el ámbito que

⁷⁶ Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 104.

se explora a partir de una vida de conciencia en que el ser del mundo queda suspendido. El mundo que vivimos a través de nuestro particular punto de vista subjetivo, es un mundo que se vive conscientemente, y al concebirse de este modo, adquiere una validez distinta. Por ello toda corriente de conciencia que experimentamos sobre el mundo, es una conciencia sobre el ser de un mundo constituido en ella. El enfoque subjetivo del mundo no representa una visión en la que el sujeto se aísla de él. El sujeto, aunque en su vida de conciencia quiera desvincularse del mundo y sus congéneres, siempre vive en él y está con ellos, sus vivencias no se originan en ningún otro lado. El mundo se constituye como un mundo pre-dado, que existe con y para el sujeto inmerso en él. Así es como el mundo vale siendo para el sujeto.

La subjetividad trascendental, por mucho tiempo desapercibida, es inmanente al hombre. El ser humano con su contenido subjetivo constituye el cosmos. Las vivencias subjetivas del hombre en la cultura son el correlato de una conciencia sobre el ser del mundo. La constitución ontológica del mundo que pone en evidencia el reino de la subjetividad, representa para Husserl una relativización de la conciencia en donde sobresale como trasfondo y como concreción el mundo de la vida. “El mundo de vida –indica– es el mundo espacio-temporal de las cosas tal como las experimentamos en nuestra vida pre- y extracientífica y tal como las sabemos como experimentables, más allá de que de hecho sean experimentadas. Tenemos un horizonte mundano como horizonte de posible experiencia de cosas.”⁷⁷ El ser humano experimenta el mundo de la vida desde su subjetividad. A la estructura general del mundo de la vida corresponde todo lo relativamente considerado a partir de la subjetividad trascendental. El mundo representa el

⁷⁷ Husserl, *Op. cit.*, pp. 145-46.

universo de las cosas según lo construyen los sentidos dados por la vida de conciencia de cada sujeto como parte del mundo. Lo cual quiere decir que el mundo se constituye en y por la subjetividad trascendental.

El análisis ontológico del mundo de la vida, al suspender toda validez objetiva y natural respecto del mundo en cuanto *siendo*, nos encamina directamente al reino de la subjetividad. Pues, al anteponer su manifestación como mundo existente, se nos presenta como un mundo de la vida pre-dado en que se abre el horizonte representado por el campo universal donde se ejerce toda praxis humana. Allí se engloban las metas, los fines, las aspiraciones y expectativas de lo humano. El mundo es el campo universal en que todos los actos humanos se encuentran inmersos, y vivir no significa otra cosa que tener certeza de ese mundo, conciencia de su ser.

Al concebir el mundo sin teorías decimos que se acaba para el que se muere, como reza un proverbio conocido. Aunque podamos concebir un mundo en el más allá, éste no deja de pertenecer a la fantasía, pues nunca habrá ser humano que sepa con certeza qué hay después de la muerte. Vivir en el enigma sobre el más allá representa nuestro epitafio indomeñable. El mundo nos circunda en principio sin tener que esforzarnos por buscarle un origen y un fin. Así el mundo de la vida nos circunda al tener conciencia de él, pero constituye su sentido en la subjetividad. .No obstante, el ser de ese mundo no es un ser cuya estructura se equipare con el ser en general. Podemos examinar el ser del mundo pues la disposición subjetiva de la vida de conciencia se inclina a elucidar su esencia y existencia. Nuestras vivencias ocurren y transcurren dentro de este mundo. Y en tanto que en el ámbito subjetivo se desenvuelven y no toman sentido sin él, el vivenciar humano se encuentra dotado de una intencionalidad que en todo momento interpela a lo que en el mundo se nos

da. Ante él, sólo por estar vivos, permanecemos despiertos interrogándole. El mundo se constituye en nuestra conciencia como una historia en la que la subjetividad humana representa la biografía de nuestras vivencias.

Al ubicar el mundo de la vida desde la subjetividad trascendental lo relacionamos con el entramado del mundo histórico (frente a su ser fluyen siempre intencionales nuestras corrientes de conciencia). Este concepto ya lo ha estudiado la fenomenóloga argentina Alcira Beatriz Bonilla. En una tesis doctoral, ya publicada como libro, Bonilla asume que el concepto de *Lebenswelt* aparece en la *Crisis* como una tematización explícita de la historicidad y de lo histórico en la fenomenología husserliana. El interés de Husserl por la historia está presente desde su *Filosofía primera* de los años 1923-24, en el recorrido realizado para la identificación del origen de la ciencia de la subjetividad. Pero no es sino hasta la aparición, en 1936, de la *Crisis* cuando este interés domina su reflexión. Según Alcira Bonilla el concepto de mundo de la vida aparece en la *Crisis* en tres planos o bajo tres tipos de acepciones distintas: 1) Es el mundo que en nuestro vivir mundano concreto nos está constantemente dado como real, vale constantemente para nosotros, forma el marco de nuestra vida humana y aparece ante la reflexión como el fundamento de sentido olvidado por las ciencias naturales; 2) La idea de un mundo uno visto en su concreción total y universal, cuya determinación esencial es el campo de toda praxis real y posible; y 3) Un concepto trascendental de mundo de la vida donde, después de realizada la *epojé*, el mundo de la vida se transforma en un reino de fenómenos subjetivos hasta entonces desconocidos.⁷⁸

Tomando en cuenta la caracterización del mundo de la vida hecha por Alcira Bonilla, es digno considerar que para Husserl una ontología del mundo de la vida

⁷⁸ Alcira Beatriz Bonilla, *Mundo de la vida: mundo de la historia*, pp. 181-82.

como parte fundante de la ontología trascendental, garantiza que la ontología deje de ser una disciplina de actitud ingenua y dogmática. Toda ontología regional y por tanto la del mundo de la vida, para ubicarse como investigación de esencia que se fundamenta fenomenológicamente, plantea la exigencia de las vivencias de conciencia⁷⁹ frente a ese mundo de la vida. Se requiere para ello someter las vivencias de conciencia del mundo de la vida a la triada metódica de la situación fenomenológica: cambio de actitud de lo natural a lo eidético, análisis intencional y la disposición metódica de la *epojé* trascendental en su vía ontológica. Bajo este recorrido la ontología regional del mundo de la vida, nos queda como un residuo subjetivo que abre el campo de indagación en la dirección de la subjetividad trascendental.

Lo trascendente del mundo de la vida se fusiona con la inmanencia de la subjetividad humana. El mundo de la vida en tanto correlato de una corriente de conciencia adquiere particularidad como mundo histórico. Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en la exposición de nuestra autobiografía. La biografía no es otra cosa que la articulación de nuestras vivencias significativas que oscurecen las no significativas. En la biografía se expone la historicidad subjetivada de los actos de conciencia con los que hemos trascendido por el mundo. Así como tenemos vivencias de conciencia diferentes cada uno de otro, constituimos un yo que posee biografía propia y diferenciada.

⁷⁹ Para contrastar un concepto de fenomenología en la vena de la ortodoxia husserliana resulta ilustrativo un pasaje de *Ideas I* en que nuestro autor afirma: “La propiedad esencial y general de la conciencia se conserva, pues, en el curso de la modificación. Todas las vivencias que tienen en común estas propiedades esenciales se llaman ‘*vivencias intencionales*’ en tanto son conciencia de algo, se dicen ‘*referidas intencionalmente*’ a este algo.” Pues de este modo, la fenomenología husserliana se asume como una disciplina descriptiva del campo de la conciencia. Nos remite a la exigencia de no tomar en cuenta nada que no provenga de la vida inmanente de conciencia como una corriente de vivencias purificadas trascendentalmente. Ver p. 82 de *Ideas I*.

La preocupación de Husserl por la historia apela a la dimensión de la subjetividad trascendental. El aprendizaje filosófico de ver las cosas mismas por cuenta propia, nos involucra junto con el mundo histórico, en el intento de comprendernos sin supuestos o prejuicios. Esta aspiración fenomenológica no se olvida del mundo histórico, porque éste permanece como un punto de referencia obligado ante el cuestionamiento del presente.

Veamos un ejemplo del aquí y ahora de la fenomenología husserliana con respecto de la historia de la filosofía: “Partimos así de la historia –dice Husserl– pues su trabajo no fue en vano, y en las muchas configuraciones teóricas viven en distintos grados de claridad, y siempre empero todavía en la oscuridad, las mismas cosas problemáticas, los mismos motivos teóricos, propagándose aquí y allá en la marcha histórica alrededor de algunos nuevos.”⁸⁰ En este sentido, en las biografías intelectuales desprendidas de la vida y de la obra de Aristóteles, Ockham, Descartes, Kant, etc., hay intereses de pensamiento cuestionados desde aquí y ahora, admitidos gracias a la renovación tematizada y problematizada por el pensamiento fenomenológico de la vida de conciencia y la subjetividad trascendental.

El enfrentamiento de la fenomenología trascendental con el mundo histórico arranca de la disputa husserliana con las ideas filosóficas prefenomenológicas. Justamente el mundo pre-dado está representado en la “Historia crítica de las ideas”, indagación husserliana que conforma el primer tomo de la *Filosofía primera*.⁸¹ Allí, aparte de sugerir la simultaneidad con que se manifiestan el mundo histórico y el mundo cultural la revisión crítica de la historicidad de las ideas filosóficas y

⁸⁰ Husserl, “La relación del fenomenólogo con la historia de la filosofía (1917).” p.18, en *Actualidad de Husserl*.

⁸¹ Cf. Husserl, *Filosofía Primera* (1923-24) t. 1.

científicas, Husserl nos permite identificar la pertinencia histórica y el grado de responsabilidad que reclama la filosofía fenomenológica.

No obstante, el problema que el ser histórico representa en el campo de la subjetividad trascendental de la fenomenología husserliana, no es tan explícito como lo encontramos en la *Crisis* de 1936. En el último libro publicado por Husserl es notoria, además, la recuperación de las consideraciones críticas y los malentendidos que su obra suscitaba. En su conjunto, estos dos horizontes, representaban para nuestro autor la detección de una crisis del pensamiento en todas sus dimensiones, al que habría que hacer frente de modo impostergable. La fe en la razón absoluta, en el sentido de la historia, en la razón de ser de la humanidad, atraviesa por un momento crítico. “Reflexionando en esta situación de indigencia –dice Husserl–, nuestra mirada se vuelve hacia la historia de nuestra humanidad actual. Sólo mediante el esclarecimiento del sentido unitario de esa historia, un sentido que le es propio desde su origen junto con la tarea, renovadamente planteada, que como fuerza motriz pone en obra las tentativas filosóficas, podemos acceder a la comprensión de nosotros mismos y, con ella, a un genuino sostén interior.”⁸²

La reflexión filosófica sobre la historia anuncia de entrada un cuestionamiento general por el quehacer del pensamiento como la dirección racional de la humanidad, pero se torna un cuestionamiento particular para la filosofía y más aún para la fenomenología. Pues el decurso del tiempo en la cultura europea de principios del siglo XX, que no es muy distinto al que enfrenta la interculturalidad de nuestros días, exponía una contradicción existencial imposible de soslayar y de la cual somos herederos: la crisis de la racionalidad. A raíz de tal contradicción existencial, el cuestionamiento por el ser histórico se transforma en un interrogar

⁸² Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 15.

acuciante donde la crisis del mundo espiritual, reglas de vida, ideales, se encuentra susceptible a la construcción y a la destrucción en el templo temporáneo. Para Husserl, al interrogar por el horizonte histórico con el rigor de todas sus consideraciones subjetivas, no resulta nada tranquilizante pertenecer a un mundo de la vida en que el acontecer histórico sugiere una “concatenación incesante de ímpetus ilusorios y de amargas decepciones.”⁸³ Tal situación requiere de una ruptura radical en la simetría del entendimiento del hombre, la cultura y la razón histórica.

La confianza del hombre moderno en una época dominada por la racionalidad científica y tecnológica, no permite distinguir el problema que representa la negación del mundo subjetivo donde reside nuestro desenvolvimiento en el mundo de la vida. Un horizonte como el de la historicidad científica y tecnológica, *ergo* de todo pensar naturalista fundamentado en la concepción geométrica y la estructuración matemática de la existencia humana, se regodea en la devoción de la objetividad desconociendo por completo el reino de lo subjetivo. Ante esa simetría naturalista nosotros debemos “efectuar constantemente *saltos históricos*, saltos que no obedecen a afán alguno de divagar sino necesidades. Necesidades, en efecto, si, como se ha dicho, queremos estar a la altura de la tarea de autoreflexión que impone la situación de ‘derrumbe’ de nuestro tiempo, de la que forma parte el propio ‘derrumbe de la ciencia’.”⁸⁴ De la ciencia en su sentido moderno. Naturalista. Fisicalista. La tarea de autorreflexión implica la observación retrospectiva en el horizonte de la historicidad, sin olvidarnos del presente y mucho menos de un *telos* de la humanidad en reclamo de racionalidad conforme al prevalecer futuro de su existencia. En estos términos, la ruptura y la coyuntura, los

⁸³ Husserl, *Op. cit.*, p. 12.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 61.

saltos históricos, conforman un cuestionar legítimo desde las trincheras invisibles de la subjetividad en el mundo vivido.

Mundo de la vida, mundo de la historia, mundo cultural, se agrupan bajo la polaridad del mundo considerada con un real compromiso de indagación tanto desde la perspectiva objetiva como desde la subjetiva. Aquí es donde aparece la simultaneidad en el acontecer de la cultura y la historia. Historia y cultura van parejas puesto que en nuestra percepción no existe cultura sin historia como no existe historia sin cultura. La historia, en este sentido, se entiende como la época definida por sus propias formas culturales. La cultura es el acontecer discursivo cuyo entramado se distingue gracias a las edades por las que el ser humano ha pasado. Por lo tanto, la cultura es la significación del devenir histórico-espiritual de cada etapa.

A partir del anterior señalamiento nos preguntamos ¿cuál es el ser del ente histórico como parte constituyente del mundo de la vida humana? ¿Por qué la vida puede considerarse mundo histórico? ¿Cómo la historia que conocemos ha llegado a ser lo que es? ¿Cuáles son los fundamentos fenomenológicos que se ofrecen para una nueva imagen en la constitución del mundo histórico? ¿En qué medida las condiciones de posibilidad de la historia emergen para el cuestionamiento de sus sentidos? Una mirada a la imbricación de historia y cultura, nos permite proponer, desde una ontología regional del mundo de la vida, el ser histórico que se ubica espacio-temporalmente con la cultura:

En la unidad del vivir de una colectividad humana ninguna idea perdida de cultura se pierde del todo; ninguna forma de vida, ningún principio del pasado se hunde verdadera y definitivamente. La colectividad humana unitaria tiene, igual que el individuo, una memoria unitaria; tradiciones antiguas pueden revivir, pueden volver a motivar o a influir, poco importa si comprendidas en todo o sólo a medias, si en su forma originaria o transformadas. Competencia del historiador es documentar el renacimiento

*del espíritu antiguo siguiendo los motivos histórico fácticos en sus conexiones concretas de desarrollo y en sus detalles.*⁸⁵

Sin la pretensión de desempeñar el papel del historiador, inferimos que la imbricación de cultura e historia viene dada por la unidad del vivir humano de las colectividades. Pues así, la retrospectiva fenomenológica hacia una historia cultural o una cultura histórica hecha desde el presente sin desconocer el pasado y el futuro, constituye un entramado de correlaciones simultáneas en que resulta imposible considerar la una sin la otra. Un argumento más viene dado simplemente por la reflexión de que ambos horizontes se presentan determinados espacio-temporalmente, puesto que dan origen a la transformación de la memoria o a la reivindicación de las tradiciones de tiempos culturales y espacios temporales. Al asumir ambos como pasado de modo simultáneo anteceden los sentidos de la época y cultura actuales.

La idea de la renovación de la cultura en su consecuencia histórica admite desde un presente el pasado y el porvenir del hombre considerado en su totalidad como especie civilizada. “El desarrollo de la humanidad –advirtió Husserl– como proceso de cultivo cultural no se lleva a cabo solamente como desarrollo del ser humano individual, sino como el desarrollo del ‘ser humano en grande.’”⁸⁶ La relación de la cultura con el acontecer histórico, busca su conjunta renovación en los modos distintos de comprender nuestro ser y a los cuales ubicamos en tiempos y espacios pasados. “La primera condición de posibilidad del cultivo de una cultura que aspire a ser verdadera y ‘auténtica’ es la creación de una ciencia ‘auténtica’. Ella es el medio para elevar toda la restante cultura a cultura auténtica y la mejor manera

⁸⁵ Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. p. 99.

⁸⁶ Husserl, *Filosofía primera*, p. 31.

para lograr que lo sea.”⁸⁷ Obviamente Husserl no hace referencia a esa ciencia auténtica como la ciencia cultivada en la época moderna, sino a una concepción de ciencia en el sentido amplificado del término, es decir, conforme a un ideal de ciencia no absorbida por el objetivismo. Una ciencia alejada de ser reducida por la razón instrumental, que incluya el orden práctico y valorativo. Esa es la aspiración de la fenomenología como saber genuino que considera nuestro ser histórico en la cultura. Pues propone incorporar la región de la subjetividad desde un ámbito de indagación de esencia y existencia.

El ser histórico, después de la resignificación ontológica del mundo de la vida, se cumple para nuestros propósitos mediante la utilización de una *epoché* trascendental, en donde el interrogar por la constitución del ser histórico se hace desde la perspectiva subjetiva. Esto es, analizar la constitución del ser histórico como residuo subjetivo, en cuanto esencia de las vivencias de conciencia. Precisamente es lo que Landgrebe destaca en su análisis de la historicidad de la vida en la fenomenología husserliana: “En el análisis de la historia del fluir de la conciencia... *la historicidad se tematiza en cuanto historicidad de la fluyente conciencia intencional...* no se pregunta por la historicidad en el sentido de un acontecer objetivo, por ejemplo, de la historia mundial, sino que se señala la subjetividad como la base de tal preguntar por la historicidad.”⁸⁸ La historicidad de la vida es vista fenomenológicamente justo como las vivencias unificadas de actos que experimentamos en el fluir de la conciencia. A partir de esta perspectiva de la fenomenología se puede contemplar la historia intencional.

⁸⁷ *Ibidem.*

⁸⁸ Ludwig Landgrebe, *Fenomenología e historia*, p. 16.

La *epojé* del ser histórico en exacto paralelismo a la *epojé* del mundo de la vida, nos introduce y abre la perspectiva de considerar el ser histórico en un plano “meramente subjetivo-relativo”, donde nos atenemos a los datos derivados de la vivencia intencional, de la intuición esencial del ser histórico. Este plano “meramente subjetivo-relativo” no es visible sin nuestras vivencias de conciencia ni bajo el olvido de la subjetividad trascendental como el soporte constitutivo del mundo.

La *epojé* fenomenológica llevada a su realización por la ontología del mundo de la vida, descubre la historicidad como el fluir de la vida de conciencia que podrá ser analizada desde diferentes ángulos del ser. En la subjetividad trascendental se constituye el ser de la historia como mundo de vida y la idea de historicidad, aparece de este modo, diferenciada como contenido subjetivo en la tentativa de elucidar el ser de la historia más allá de los alcances historiográficos e historicistas.

IV. LA TELEOLOGÍA DEL SER HISTÓRICO

11. Segmentación de la historicidad

Los segmentos contrapuestos de la historicidad son lo continuo y lo discontinuo de una realidad en el tiempo. Con respecto al tiempo, la historicidad se define por el modo de ser propio de cada época. Tal como pensamos que fueron hombres de culturas pasadas, creemos ser algo parecidos a ellos, pero con poco o mucho de diferencia, y además creemos adivinar cómo serán respecto de nosotros hombres en culturas posteriores. La continuidad histórica de una época termina cuando aparece su ruptura. Si la historia vivida y narrada atiende a este tipo de historicidad se estará tomando en cuenta a las culturas según su ser histórico. Veamos cómo se conforma la teleología del ser histórico a partir de sus posibles segmentos y dimensiones temporales.

¿Por qué y cómo se unen o desunen el pasado, el presente y el futuro de una cultura? ¿Cómo encontrar el nexo entre lo continuo y discontinuo de una realidad histórica en su trayecto por el tiempo? El ser histórico yace en el trasfondo de estas preguntas. Desde la ontología trascendental podemos acercarnos a concebir la

segmentación de la historicidad en diferentes planos y niveles corelacionados. El horizonte que abre el orden estratificado de ellos es la dilucidación del ser histórico mismo.

Ahora bien, en la temporalidad el ser histórico se divide en las dimensiones de pasado, presente y futuro. La cara del ser histórico aparece con dos rostros. Por un lado la historicidad y por el otro la temporalidad. En la historicidad y en la temporalidad fluye el ser histórico. Su fluir es el mundo de vida que las unifica su existencia histórica. Quien vive y da cuenta del mundo es siempre un yo subjetivo abierto a la comunidad de sus congéneres. Para contemplar los rostros segmentados y dimensiones esenciales del ser histórico –sea la existencia humana, sean las culturas o cualquier otra realidad sumergida en el tiempo– hay que verlo a partir de su finalidad.

El mundo de la vida otorga un reflejo también correlacionado: el histórico y el cultural. El mundo de la vida presenta una sedimentación de sentidos comprensible en el plano de una tradición que nos confiere ser desde el pasado, tradición renovada desde el presente y especulada hacia el futuro. En la medida en que el mundo de la vida ayuda a vislumbrar los horizontes del ser histórico, por el hecho de tratarse de realidades con duración, abre el camino para asumirlo bajo un orden teleológico.

El tiempo fluye en la historicidad individual y colectiva. La existencia humana marcada por el tiempo se traduce en acaecer de la subjetividad a la intersubjetividad. Bajo esta determinación el mundo de la vida es histórico y cultural. El ser histórico aparecerá ahora problematizado fenomenológicamente de acuerdo a su correlatividad temporal.

Para Husserl, la teleología es la forma de todas las formas. Su carácter de ser en primera instancia es formal. Tiene dos extremos: el racional o universal y el mundano o trascendental. En el primero se contemplan fines últimos y en el segundo fines inmediatos. La teleología aparece como la evocación del ser del mundo histórico desde el presente hacia el pasado y el futuro. Frente al problema ontológico de la historia y a través de su consideración teleológica, el ser histórico se entiende de manera segmentada en el tiempo y obedeciendo a una cadena de rupturas y coyunturas históricas. Esto es: la historicidad.

¿Cómo es posible la segmentación de la historicidad en el fluir del tiempo? Hay que decir que tanto la temporalidad como la historicidad son siempre comprendidas, mediante el concepto de teleología, como movibilidades del mundo de la vida. Veamos primero el ser histórico por el rostro de la historicidad.

El ser del mundo es válido para un yo que da crédito de él conformando la subjetividad de cada sujeto. Al momento en que asumimos el mundo desde nuestra vivencia de conciencia individual, se muestran sus lados formales y materiales. El mundo se constituye por su ser como el correlato de la subjetividad en posibilidad de correspondencia intersubjetiva. “Una ontología completa –señala Husserl– es teleología, pero ella presupone el *factum*: yo existo apodícticamente, y apodícticamente en la creencia del mundo.”⁸⁹ La subjetividad se constituye en su ser a raíz de la atención al mundo trascendente. Pero en la medida en que también es una vivencia de conciencia individual, confirma la existencia de ese yo y del mundo que está ahí delante. Ninguno de los dos pierde su validez de ser. Hay un correlato que pone de manifiesto el estatus ontológico de la subjetividad ante el mundo. Este

⁸⁹ Husserl, “Teleología”, p. 13 en *Daimon*, No. 14.

movimiento revela al mismo tiempo la condición ontológica de un *telos*. La finalidad formal de sujeto y mundo.

La historia y la cultura, por estar sumergidos en el tiempo, en su totalidad adquieren un carácter de finalidad. ¿A dónde voy con este mundo? Pregunto desde mi particular subjetividad. ¿A dónde vamos? Convierte la primera pregunta en una cuestión intersubjetiva justo por el hecho de que la subjetividad humana pertenece a un momento histórico y cultural.

El yo que existe apodóticamente, existe con su mundo vislumbrando el *telos* de la humanidad en la fluencia del tiempo. Su carácter de ser amplía el panorama de una visión en donde la historicidad, revelada siempre por la subjetividad, reactiva formas de experiencia del tiempo. Esas partes son las que proporcionan unidad a la historicidad. El yo, el mundo y el resultado de su correlación, sólo dan cuenta de su existencia conforme a una idealidad. La teleología de la historicidad es una finalidad interminable en el futuro, pero posible desde el presente y gracias al pasado.

De antemano podemos observar con Husserl que la teleología abre la pauta para una segmentación en la historicidad donde: “La meditación se hace así cargo de lo que en la finitud es ya siempre infinitud. Finitud que a través de su oscura horizonticidad [*Horizonthaftigkeit*] es ella misma una forma de infinitud, e infinitud que sólo existe en la forma de la temporalidad, como sucesión temporal de finitudes, pero encerrada en el *nunc stans*.”⁹⁰ Se trata de una finitud en el sentido de certeza sospechada. Intuitiva podría decirse. En la finitud, aunque sabemos de su fin postergado al infinito, sabemos además que representa el oscuro horizonte al cual vamos descubriendo a la vez que vamos existiendo.

⁹⁰ Husserl, *Op. cit.*, p. 7.

Dentro de la historicidad, en la subjetividad trascendental, el tiempo se segmenta, ante el horizonte insospechado que abre la teleología del ser del mundo. En principio en la teleología de la historicidad se muestra la parte futura y posible del mundo. Tal vez un futuro ideal por realizarse. La teleología del ser del mundo incluye el ser de los entes temporales. Su carácter de universalidad apunta, en primera instancia, hacia ese segmento del tiempo que denominamos futuro. El ser del mundo en su parte futura asalta al sujeto individual y se traslada al juicio compartido con otras subjetividades. La teleología se justifica como forma universal de todas las formas sólo cuando incluye progresivamente la sucesión temporal en la historicidad. Los entes concretos son mundanos por su finitud. Se suceden en el tiempo. Por este modo operativo de la historicidad, el ser histórico pasa de lo concreto a lo universal cuando el mundo se expresa en vivencias de conciencia compartidas.

La teleología como forma de todas las formas recae en el juicio de la ontología formal por el hecho de tener a ésta por la teoría del objeto en general. La forma es –vista desde su contenido lógico– un objeto categorial del entendimiento que define al ser de los entes. En este sentido, la forma de todas las formas determina un sentido ontológico y se sobrepone en términos de existencia individual a todo marco categorial de definición. Husserl apunta:

La teleología como forma ontológica, articula el ser universal de la subjetividad trascendental. El proceso teleológico, proceso de ser de la intersubjetividad trascendental, lleva en sí una universal «voluntad de vida», que para los sujetos individuales queda inicialmente en la oscuridad; o, más bien, una voluntad de verdadero ser, y quizá podemos decir que la voluntad que es patente a cada uno tiene un «horizonte de voluntad» latente.⁹¹

⁹¹ *Ibid.*, p. 6.

El horizonte oscuro, abierto por la teleología del ser del mundo, permite asumir que una dimensión del ser histórico es el futuro subjetivo e intersubjetivo. Con el pasaje citado introduce Husserl la noción de voluntad de vida; podemos agregar que se vive en el mundo porque más acá de su finalidad existen otros motivos. Esos motivos son dos partes fundantes en la segmentación teleológica del ser histórico. El pasado que nos da cuenta de que estamos en el mundo y el presente donde evocamos la voluntad viva del sujeto. Pasado y presente configuran la voluntad de vivir en el ideal de un tiempo progresivo segmentado en la historicidad. La segmentación de la historicidad se descubre a partir de la teleología como forma ontológica al universalizar la subjetividad trascendental.

Ciertamente la teleología, considerada como un proceso de continuidad y discontinuidad, admite los segmentos en la historicidad en los que sujetos individuales comparten voluntad de vida. El proceso teleológico incluye el orden intersubjetivo de experimentar el ser del mundo contrapuesto en sentido histórico y cultural. La sucesión temporal plantea la meta de la voluntad de ser en la suma de las subjetividades comunes, siempre desde una parte del segmento en la historicidad. Por tal razón Husserl admite a la teleología como un proceso de ser de la intersubjetividad. En el proceso segmentado de la teleología, la idea del yo trascendental implica desde su intención natural la intersubjetividad trascendental.

El ser histórico ve su unidad al fluir hacia un telos del mundo en los segmentos de la historicidad: continuidad y discontinuidad. Exploremos el rostro del ser histórico por el horizonte de la temporalidad tal como nos lo sigue mostrando la ontología trascendental.

Para ello tenemos que echar mano a un texto que Husserl escribiera en 1936: *El origen de la geometría*. Allí Husserl señala detalladamente cuándo y por qué una

tradición irrumpe en el tiempo por vez primera. El objetivo central de dicho texto es el de realizar una indagación retrospectiva sobre el sentido originario que constituye el ser de una tradición científica, en este caso: la geometría. El paso de la subjetividad a la intersubjetividad es dado por el yo individual de un científico para dar la pauta a una comunidad científica que conforma la sedimentación del sentido de una tradición.

La tradición es un ser-en-continuidad que conforma la objetividad ideal de un momento histórico y cultural. Hablamos junto a Husserl de pasado cultural, presente cultural y futuro cultural. Esto vale para la geometría pero también en cada consideración ontológica de la historia y de la filosofía misma. En cada uno de los horizontes históricos de las tradiciones científicas encontramos continuidad de pasados, esto es, la sucesión de configuraciones históricas.

Para la comprensión de la temporalidad del ser histórico Husserl introduce tres ideas importantes: la movilidad de las tradiciones, la sedimentación de sentido y el flujo de horizontes vivientes. Con estas tres ideas se muestra la razón teleológica de las ciencias y a través de la cual llegaremos al postulado fenomenológico del *a priori* histórico

Para Husserl, el mundo cultural con todas sus configuraciones existe en su conjunto a partir de la tradición. La geometría, tal como la conocemos en la actualidad, y de la cual se origina la indagación retrospectiva, es una tradición. Idea aplicable a todas las formas culturales y particularmente dentro del saber científico. La geometría y las ciencias se desenvuelven en una movilidad que opera en el horizonte de la temporalidad. “Lo mismo vale –dice Husserl– para cada ciencia. De igual modo, cada una está relacionada con una cadena abierta de generaciones de investigadores conocidos o desconocidos que, trabajando unos con otros y unos

para otros, son como la subjetividad operante de toda ciencia viva. La ciencia, en particular la geometría, con este sentido de ser, debió tener un comienzo histórico, y en este sentido a su vez un origen en un efectuar (*Leisten*); al inicio como proyecto y luego como realización exitosa.”⁹² Es de destacar que nuestro autor mantiene presente tanto la idea de la cultura como una autocreación multiforme del ser humano, entre las que contamos el saber científico; así como la existencia de la diversidad cultural. Pero lo más llamativo para nuestro estudio, es la manera en que Husserl asume la historicidad de las ciencias como una cadena abierta en la que confluye la subjetividad científica conformadora de la tradición. Cadena abierta al infinito que parte del pasado vinculado a sus expectativas futuras desde el presente.

Hasta aquí resulta importante recordar que la subjetividad del ser de la tradición se proyecta como una objetividad ideal configurada por el acto de la intersubjetividad. La intersubjetividad de la tradición científica inicia con la subjetividad de cada investigador hasta llegar a convertirse en una objetividad ideal de la que participa determinada comunidad. La intersubjetividad de la tradición viene dada por el entendimiento de la humanidad como comunidad lingüística. Pues para Husserl: “Resulta claro que el método de producir idealidades originarias a partir de lo dado precientíficamente en el mundo cultural debió ser escrito y fijado en proposiciones fijas antes de la existencia de la geometría, asimismo, es claro que la capacidad de traducir estas proposiciones desde la vaga comprensión lingüística a la claridad de la reactivación de su sentido evidente debió haber sido, a su modo, transmitido y siempre, capaz de ser transmitido.”⁹³ El lenguaje, además de constituir una forma cultural, nos da a entender figuras de la tradición. Así es como pueden

⁹² Husserl, “El origen de la geometría”, p. 35., en *Estudios de filosofía*, No. 4.

⁹³ Husserl, *Op. cit.*, pp. 43-44.

evidenciarse las verdades históricas como sedimentaciones de sentido atadas a una temporalidad. El ser histórico es reconocible desde el pasado allí donde la tradición se sujeta con firmeza de significatividad para los tiempos por venir. El lenguaje nos comunica proposiciones de sentido así “como otras figuras culturales se manifiestan en la forma de la tradición; pretenden, por decirlo así, ser sedimentaciones de un sentido de verdad que puede evidenciarse originariamente, aunque no es en absoluto necesario que ellas, como en el caso de falsedades surgidas asociativamente, deban tener un sentido semejante.”⁹⁴

En las diferentes formas culturales como en las ciencias, la movilidad de tradiciones sedimentadas permite tanto la producción como la transmisión teleológica de diferentes figuras de sentido. Por lo mismo, la renovación es posible y constante. A través de los segmentos y dimensiones del ser histórico la cultura adquiere sentidos propagados en el fluir del tiempo. Este es el temple de humanidad en el que vivimos y por el cual tenemos conciencia de su ser histórico. El modo de ser de cada época con todos sus rasgos particulares, pervive en la medida en que la sedimentación del sentido de la tradición corresponde a un exclusivo mundo de vida.

Dicho con palabras de Husserl el presente cultural “implica una continuidad de pasados que se implican recíprocamente, cada uno de los cuales es en sí mismo un presente pasado cultural. Y esa continuidad en su conjunto es una *unidad* de tradicionalización hasta el presente; que es el nuestro, y que lo es como tradicionalizándose en una vitalidad estática y fluyente.”⁹⁵ El ser histórico referido conforme a la temporalidad es un horizonte correlacionado de segmentos de sentido

⁹⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 48.

sedimentados. La correlación en efecto implica la unidad coyuntural de los tiempos históricos. Pero su segmentación es posible justamente porque los sentidos sedimentados se renuevan dentro del espectro cultural de cada presente. “Lo que es históricamente primero en sí es nuestro presente. Desde siempre sabemos de nuestro mundo presente y que vivimos en él, siempre rodeado de un horizonte de realidades desconocidas abiertamente infinitas.”⁹⁶ Aquí es donde reaparece el carácter fluyente de la temporalidad. El mundo de la vida manifiesta el entramado histórico y cultural como los horizontes vivientes en el flujo del tiempo.

¿Dónde queda entonces el presente histórico desde el que pensamos la historicidad? Este presente se alcanza a visualizar cuando somos capaces de pensar sobre nosotros mismos, orientando la conciencia hacia una subjetividad nacida del mundo que nos circunda. A esta dirección del pensar denomina Husserl “autorreflexión filosófica de la humanidad”. Es la valoración completa del sentido de ser humano ¿Cómo hemos llegado a ser lo que somos y hacia dónde nos dirigimos?

Las cuestiones señaladas son exigencias filosóficas individuales surgidas del contacto con la vida comunitaria. Resaltar el ámbito de la vida de conciencia subjetiva conlleva, junto a la objetividad del mundo, asumir los polos constitutivos de la totalidad del ser. Esta es una meta que se enfoca desde el presente filosófico de Husserl y distante muy poco del nuestro. Pues, para la filosofía fenomenológica constitutiva, lo que se encuentra en devenir en el curso de la vida es el ser movedizo de la persona. Su movilidad aparece cuando observamos hacia dónde puede reorientarse pensada desde el aquí y el ahora.

Al interior del devenir filosófico de la humanidad, el examen auto-reflexivo surge en un momento crítico de la racionalidad humana, inquiriendo por la verdad

⁹⁶ *Ibid.*, p 50.

del mundo. El dictamen tiene lugar ante el presente de un mundo en crisis. Sólo preguntando por su ser podemos entrever una salida que reactive el sentido de humanidad racional. Pero una racionalidad sujeta a lo originario de la reflexión y valoración en pugna por el bienestar humano.

Husserl reclama autorreflexión ante el mundo porque en ello el sentido teleológico del hombre constituido por el pasado se refuerza considerado desde su presente. Admite una teleología que reina en todas las actividades humanas, pues “este *telos* apodíctico puede ser reconocido siempre por medio de la comprensión de sí y reconocer este *telos*, comprendiéndose a sí mismo radicalmente, es exactamente comprenderse según principios *a priori*: es comprenderse a sí mismo según el estilo de la filosofía.”⁹⁷ La filosofía de Husserl trata de realizar esa autocomprensión del hombre con su mundo circundante sin mutilar el sentido de su ser. Valorando desde el presente la constitución paulatina de la humanidad de acuerdo a su sentido teleológico podremos acercarnos a la real consideración del ser histórico. Los dos horizontes que nos han podido acercar hasta ahora a la comprensión del ser histórico son la historicidad y la temporalidad. La historicidad se constituye de los segmentos continuo y discontinuo donde la historia adquiere finitud. La temporalidad es el ámbito de las dimensiones de pasado, presente y futuro en que fluye la historia.

12. Dimensiones de la temporalidad

⁹⁷ Husserl, “La filosofía como autorreflexión de la humanidad” p. 134, § 73 de *Crisis en La filosofía como ciencia estricta*.

La clásica interrogante de qué es el tiempo, nos involucra de manera inmediata en el segundo núcleo para el análisis del ser histórico, puesto que representa la categoría ineludible al hacer y al pensar la historia vivida o relatada. En el análisis fenomenológico del tiempo que Husserl realiza, la cuestión predominante de su reflexión consiste en cómo se llega a constituir la conciencia interna del tiempo.

Al descubrir que el tiempo se constituye en la conciencia entramos en la paradoja que Husserl sitúa entre el tiempo objetivo y el tiempo subjetivo. Mientras el tiempo objetivo es aquel que cuantifica nuestros actos, el tiempo subjetivo es ese en el que la cuantificación desaparece. Los instrumentos con que contamos para medir el paso del tiempo, como el reloj o el calendario, son una muestra de nuestro modo de asumir el tiempo objetivo. El tiempo subjetivo se nos da en la conciencia, cuando reflexionamos sobre él, pues la reflexión es inmanente, en este sentido discurre sin importar su cuantificación objetiva. Su estado de más allá de lo inmanente implica que su ocurrencia se nos presente de modo trascendente.

El cuestionamiento del tiempo objetivo pone de relieve el ámbito de la duración como el horizonte subjetivo en que pensamos las dimensiones de la temporalidad: antes, ahora, después. Si el discurso historizante, dentro de sus tres paradigmas teóricos, privilegiaba en la antigüedad el pasado, en la modernidad el futuro y en la contemporaneidad el presente, la sobrestimación de una de las dimensiones resulta junto a Husserl altamente cuestionable, a partir de la consideración subjetiva de la temporalidad.

En el orden segmentado de la temporalidad configuramos con naturalidad desde la unidad mínima a la unidad máxima de medición. En este esquema vivimos

regidos por una cadena de la antecendencia a la secuencia: de los segundos a los minutos, de los minutos a las horas; de las horas, los minutos y los segundos a la mañana, de la mañana a la tarde, de la tarde a la noche; de la mañana, de la tarde y la noche al día, del día a la semana, de la semana al mes; de los días, las semanas y los meses a la primavera, de la primavera al verano, del verano al otoño y del otoño al invierno; de la primavera, verano, otoño e invierno al año, del año al siglo y del siglo a la época.

En la cadena objetiva de la antecendencia y la secuencia no se contemplan más que dos dimensiones de la temporalidad, el antes y el después. En ellas se reafirma la linealidad y la circularidad del tiempo, por ellas se une. Cada segmento temporal se enlaza uno con otro por su carácter de periodo, momento, lapso, era, instante.

Ahora bien, la dicotomía natural de la antecendencia-secuencia reclama en la ontología trascendental el recurso de la intuición del tiempo: sea para saber que se sabe lo que es el tiempo o que no se sabe lo que es, o se sabe lo que es pero no se sabe cómo, o bien la intuición de tiempo como algo que se nos da de forma directa, sin ambages o misterios. La dicotomía típica de este modo de asumir lo temporal se caracteriza por oponer una cosa a la otra, o simple y sencillamente por inclinarse hacia uno de sus polos: continuidad o discontinuidad, tradición o renovación, coyuntura o ruptura.

Pero, ¿por qué no considerar la reflexión sobre el tiempo incluyendo todas sus dimensiones y dicotomías? ¿Por qué no pensar el tiempo correlativamente desde la intuición y la subjetividad? Pongamos entre paréntesis todo lo dicho y mirémoslo desde el perfil constitutivo de la ontología. ¿Cómo vivenciamos el tiempo? Si descartamos que el ser del tiempo no se agota en los paradigmas historiográficos

como testimonio, ni como objeto, ni como lenguaje, descartamos también que sea fundamento del mundo y de la vida de conciencia actual.

Al vivenciar el *ente* temporal nos da algo *pres-ente* y al evocarlo lo obtenemos como *re-pres-entación*. Estos tres momentos nos conducen a la esencia de la conciencia interna del tiempo. Ante la pregunta por el origen del tiempo, encuentra Husserl la re-presentación como un traer mediante la fantasía al aquí y ahora (presente) desde un allá y antes (pasado) o desde un entonces y después (futuro).

La evocación de las dimensiones de la temporalidad se nos da justo porque vivimos y somos seres históricos. La historia y el tiempo que se viven no son los que narra cada historiador, no los que cuenta cada literatura. Fenomenológicamente concebida, la re-presentación inicia con la conciencia retencional de algo vivido. Al recordar mediante la fantasía algo que vivimos en el pasado o algo que profetizamos del futuro, lo que en realidad ocurre es que las dimensiones de la temporalidad se conjugan en un *ahora actual* de percepciones primarias y evocaciones secundarias. Pues de tal manera nos queda de manifiesto un carácter libre y subjetivo de la re-presentación. Una de las características de la representación consiste en que posibilita imaginar desde el presente experiencias pasadas y probables destinos.

Al vivenciar el tiempo de modo perceptivo “la esencia de la intuición del tiempo es —dice Husserl—, el ser a cada punto de su duración (que nosotros podemos convertir reflexivamente en objeto) conciencia de lo que acaba de ser, y no mera conciencia del punto de ahora del objeto que aparece durando.”⁹⁸ Vivir un momento presente es a lo que se denomina percepción originaria. Lo secundario viene dado por la evocación de esa percepción que se traslada a la conciencia como

⁹⁸ Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 54.

un pasado rememorado. El paso de la percepción a la evocación ilustra que el ser del tiempo se define por la duración que se tiene en la conciencia vivida. El ser ahora es un ser que dura tanto perceptiva como evocativamente: “Percepción es aquí el acto que pone algo ante los ojos como ello mismo, el acto que *constituye originariamente* el objeto. Su opuesto es la *evocación que re-presenta*, la *representación vicaria*.”⁹⁹ Si nos retrotraemos hacia algo ya vivido lo evocamos, pero su evocación es siempre un ahora, ocurre aquí en nuestra conciencia como un recuerdo presente. Lo mismo podemos decir de un vaticinio, pues éste da fe de su existencia sólo en el momento actual en el que lo volvemos vida de conciencia.

La modificación de las percepciones y evocaciones hacen posible la facultad imaginativa. “La modificación de conciencia que trasforma un ahora originario en un ahora *reproducido* es algo enteramente distinto de la modificación que trasforma el ahora, sea el ahora originario, sea el reproducido, en *pasado*. Esta última modificación tiene el carácter de un constante escorzamiento; así como el ahora declina constantemente en pasado y en más y más pasado, así también declina o se gradúa la conciencia intuitiva del tiempo.”¹⁰⁰ Podemos modificar tanto los momentos vividos como los no vividos, y lo que siempre se toma en cuenta es que tal modificación ocurre ahora reproducida desde las dimensiones de la temporalidad. En el caso del porvenir “la intuición de la expectativa es intuición de recuerdo invertida, ya que en el recuerdo las intenciones hacia el ahora no «ante»ceden al suceso sino que lo suceden. Las intenciones vacías al entorno se disponen, pues, «en direcciones opuestas»¹⁰¹

⁹⁹ Husserl, *Op. cit.*, p. 62.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 68.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 77.

¿Cómo entender esa dirección opuesta de horizontes? Al traer al presente un acontecimiento pasado mediante la memoria, ese pasado toma la significación de un «haber sido-percibido», pues el recuerdo sólo de este modo se hace presente. Al traer al presente un acontecimiento probable en el futuro mediante la evocación, concebimos un «habrá de ser percibido» pues la expectativa que es ahora contiene al futuro. Anteriormente nos referíamos a una toma de postura ante la parcialización de una sola de las dimensiones de la temporalidad con respecto al discurso histórico. Retomando esa posición, y siguiendo la ontología trascendental, afirmaba que en los horizontes de la temporalidad no hay motivo para omitir alguno y con ello criticar que la concepción lineal y circular –geométrica a fin de cuentas al entender el mundo temporal– tiene como consecuencia el mundo histórico. Nos damos cuenta que al enfrentarnos en intuición directa en el decurso del tiempo, éste se nos presenta esencialmente como una fusión de horizontes en que confluyen el antes, el ahora y el después. La figura de la que me valgo para expresar este punto de vista es la de una catarata en la que desembocan dos ríos que corren en dirección opuesta. Uno de ellos representa el antes como el horizonte de las vivencias y el otro el horizonte del después en que surgen las expectativas. El ahora por su parte quedaría representado por la catarata como un punto en el vacío en donde se juntan y desembocan vertiginosamente las otras dos dimensiones. Esta imagen difiere del círculo y la línea que nos lleven a concebir el Apocalipsis o el Eterno retorno.

La imagen geométrica de las dimensiones de la temporalidad como una catarata se apoya en alguna medida en la fenomenología husserliana que entiende el tiempo como un fluir de la conciencia, “las fases de ahora de la percepción experimentan continuamente una modificación; no se conservan sin más tal cuales

son, sino que fluyen. Se constituye así lo que llamamos hundirse en el tiempo.”¹⁰² La percepción, así como la evocación, hilvanan la corriente de vivencia en el fluir de un ser histórico que reflexionamos desde aquí y ahora sin desconsiderar sus segmentos de historicidad: antecendencia y secuencia. El hundimiento en el tiempo remite a ese vacío en el que los ríos que vienen del pasado y del futuro se precipitan para formar una visión en la que nos abrimos panorámicamente para ver cómo los pensamos y sentimos en el presente.

Al considerar el ser histórico como un ámbito de sentido que no se agota en una de las dimensiones de la temporalidad ni en uno de los segmentos de la historicidad, concebimos que opera en un marco de significación que es el mundo cultural. Decir que el ser histórico se dice de muchas maneras o incluso reducirlo a sólo uno de los paradigmas historiográficos limita su margen de realidad.

El tiempo actual en particular, y los tiempos históricos en general, son sentidos que se articulan de acuerdo a sus significados. Pero una semiótica de los tiempos se quedaría corta si no asumimos que el vivir individual tiene que rehuir las redes de una lógica en la que se sobrestime una única y cualquiera de las dimensiones de la temporalidad. Así es como cada experiencia individual en el orden de la temporalidad nos exige ver el tiempo como una correlación intencional entre pasado, presente y futuro, de tal manera que configure otras posibilidades de pensar el ser de la historia.

Al inicio de *La prosa del mundo* de Maurice Merleau-Ponty se advierte que hace mucho tiempo que se habla sobre la tierra, y las tres cuartas partes de lo que se dice pasan inadvertidas. Por ello nos resulta indispensable recuperar el reclamo fenomenológico de las *Meditaciones cartesianas* en donde se denuncia la necesidad

¹⁰² *Ibid.*, p. 84.

de la reflexión filosófica preocupada por la historia, comenzando por la suya misma.¹⁰³ Queremos mostrar a la fenomenología flexionada hacia el problema de la historia, como con acierto lo ha señalado David Carr, la relevancia de una historia orientada filosóficamente.¹⁰⁴ La fenomenología trascendental al analizar el ser histórico comienza por destacar el sentido filosófico de la historia, así como el sentido histórico de la filosofía misma.

Una historia que conciba al hombre y a la cultura en estricto sentido filosófico, asumiría los problemas conforme a su temporalidad entendida como la hemos caracterizado siguiendo a Husserl, que reclama reflexión, es cierto, y justo eso es lo inmarcesible de nuestra existencia como humanos compartiendo un *telos* común de racionalidad.

13. El apriori de la historia

El fluir de las cosas en el tiempo se divide en las dimensiones: pasado, presente y futuro. El ser histórico fluye en la temporalidad por las tres dimensiones. En la historicidad fluye el ser histórico de la continuidad a la discontinuidad. Es un fluir mundano de vivencias. ¿Cómo plantear el a priori de la fluencia del ser histórico de lo continuo a lo discontinuo?

En el análisis fenomenológico se da cuenta del mundo desde la subjetividad trascendental. Para llegar al a priori del ser histórico teniendo en cuenta su trayecto,

¹⁰³ Recordemos estas palabras cuyo significado siempre me ha parecido sorprendente: “En lugar de una filosofía viva y una, tenemos una literatura filosófica creciente hasta lo infinito, pero casi carente de conexión... La mera apariencia de un filosofar seriamente unos pensadores con otros y unos pensadores para otros... Falta en éstas [filosofías] la unidad de un espacio espiritual en que poder existir la una para la otra y obrar una sobre la otra.” Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 41.

¹⁰⁴ David Carr, *Phenomenology and the problem of history*.

es necesario valernos de la ontología trascendental. Se trata del ser histórico determinado por su contenido espiritual. El ser histórico fluye por este nivel y desde allí se puede revelar su modo de existencia.

Pero ¿qué quiere decir ‘apriori de la historia’? En primera instancia esta expresión alude al modo de ser histórico en el cual es considerado a partir de grado de ser. Para llegar al a priori histórico tenemos que trasladar el análisis a la búsqueda de las notas esenciales de todo ente estimado histórico. El apriori histórico no depende de la experiencia directa de un suceso pasado. Se obtiene del recorrido de un análisis ontológico trascendental de la historicidad, hasta llegar a constituir sus conceptos y categorías fundamentales.

La realidad fluyente ata los hechos significativos del hombre al tiempo. Cada acontecimiento visto desde el presente entra en la corriente de vivencias empujadas hacia el horizonte del pasado y del futuro. Se deslizan en continuidad hasta que surge una ruptura. Pero en el presente es donde se registra la fluencia. Recordemos que cuando las vivencias de conciencia individuales son compartidas en comunidad vía intersubjetiva, se llega a la constitución de la objetividad ideal. Al momento en que la objetividad ideal pierde su vigencia surge la discontinuidad y se reactiva la movilidad de la subjetividad.

El ser histórico es un fluido que se escurre entre las interpretaciones. En ellas se generan los sentidos de la realidad histórica. Sin embargo, el apriori de la historia surge de las determinaciones ontológicas de un ser cuyos modos se concentran en la esencia de su existencia. El apriori histórico sólo cambia en la medida que es tomado como sentido interpretado desde el presente, acerca del pasado y del futuro. El apriori de la historia es el ser fluyente del presente que versa sobre el pasado y el futuro.

En la ontología trascendental las regiones del ser material y corporal, conforman la realidad natural; las regiones anímica y espiritual, el mundo cultural. De esto resulta la dicotomía naturaleza-espíritu. La filosofía de la historia de inspiración ontológica trascendental tiene como punto de referencia toda manifestación histórica de la realidad. Toma al mundo circundante como la formación espiritual en co-pertenencia con nuestra vida histórica. En todo análisis fenomenológico completo hay que tener en cuenta los niveles de la realidad de lo examinado para llegar al apriori.

Tal actitud apunta hacia un saber de esencias. Esencias que poseen contenido apriórico para lograr que el juicio aspire a la universalidad. Así pues, el apriori de la historia tiene que buscarse conforme a la existencia que exprese su universalidad esencial. Con la reducción eidética del ser histórico estamos en vías de su esclarecimiento desde la existencia siempre en la correlación de subjetividad y mundo.

Para Husserl “Toda estructura espiritual se halla por esencia, en un espacio histórico universal o en una peculiar unidad de tiempo histórico según coexistencia y sucesión, tiene su historia.”¹⁰⁵ Nos encontramos ante la tentativa de una reflexión sobre el ámbito espiritual del hombre. El ser histórico tiene como rasgo fundamental la esencia de la espiritualidad, que también en el léxico de Husserl equivale a decir: personalidad, cultura, una manera de ver y actuar.

Pero además la manifestación espiritual se da en una sucesión temporal de coexistencia histórica. El fluir en el tiempo permite la coexistencia histórica del acontecer de una cultura. El espíritu, la personalidad histórica de una época o cultura, fluye y se modifica de acuerdo al paso del tiempo. El mundo espiritual

¹⁰⁵ Husserl, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, p. 141.

sedimenta su significado como un mundo de vida circundante propio de cada época y cultura. Si esto es así ¿cómo se constituye una realidad apriórica de la historia?

Agustín creyó que el tiempo no existía y tan sólo podíamos referirnos a él como a una simple distensión del alma. El tiempo es para Husserl una realidad fluyente y para Heidegger el horizonte de comprensión de la existencia humana. Pero el tiempo en esencia es duración relacionada con un constante mudar.

El tiempo se constituye como el flujo absoluto en constante cambio: “este flujo, este río, es algo que denominamos así *según lo constituido*, pero que no es nada «objetivo» en el tiempo. Es *la subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que en *imagen* designamos como «flujo», «río», como algo que brota «ahora» en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia.”¹⁰⁶ Un ser que en absoluto y como principio dura, fluye y cambia temporalmente. Se constituye como subjetividad en la que transcurren vivencias de conciencia temporales. Los estados de conciencia subjetiva presentan para Husserl, un flujo único fragmentado en multiplicidad de flujos. Es una condición unitaria que exige la ida de lo uno a lo múltiple. Pero esta nueva correlación lleva a considerar, además de la conciencia, a las impresiones originarias. En las dos aparece el flujo, ora como unidad, ora como multiplicidad.

Mediante la retención de los sucesos mundanos, en los estados de conciencia subjetiva se agolpa la simultaneidad del tiempo. La sucesión de vivencias de conciencia nos hacen evocar el pasado y el futuro desde el presente. La variación que distingue un momento de otro, ocurre en cada pasado recordado o la expectativa del futuro desde el ahora.

¹⁰⁶ Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 95.

En los contenidos immanentes de la conciencia: sensaciones y apareceres, la vivencia es un presente interiorizado, es la impresión representativa o la reproducción evocativa de actos de conciencia. Esta es la razón por la que la simultánea sucesión del tiempo correlaciona las dimensiones de la temporalidad. Pero se tiene que destacar además la distinción de cada una de las dimensiones por su discontinuidad.

Aquí entra en juego una doble intencionalidad: la constitución del objeto inmanente como recuerdo, es decir, la impresión, y por otro lado, la constitución de la unidad del recuerdo en el flujo. En la dirección inicial, la intencionalidad del objeto inmanente se constituye como recuerdo. En la segunda se atiende a la constitución de ese recuerdo unificado en el recorrido primario del flujo. Dicho de manera más simple, en la intencionalidad primero se ubica el recuerdo solo y luego el recuerdo en el fluir como principio de toda vivencia. En este fluir de la vivencia la intencionalidad determina la protección de lo que viene y la retención de lo sido.

El mundo espiritual, considerado en su grado de ser, es el que para Husserl constituye la personalidad cultural. El ser histórico fluye en el tiempo. El apriori de la historia es la estructura esencial del ser histórico. La realidad cultural representa el espíritu de la humanidad que tiende a un fin en el sentido de ser de cada personalidad cultural. Aquí el espíritu es un ser autónomo del individuo: *“El espíritu, y más aun, sólo el espíritu es el que existe en sí mismo y para sí mismo; sólo el espíritu es autónomo y puede ser tratado con esa autonomía, y solo con ésta, en forma verdaderamente racional, de un modo verdadero y radicalmente científico.”*¹⁰⁷ El ser de la historia en este sentido se constituye en una comunidad espiritual. Las ciencias del espíritu ya distinguidas por el historicismo de Dilthey, son orientadas en la

¹⁰⁷ Husserl, “La filosofía como autorreflexión de la humanidad”, p. 169.

fenomenología de Husserl como conocimientos tendientes a la universalidad. A la autonomía del espíritu tiene que corresponder un conocimiento autónomo y a éste es al que quiere llegar la fenomenología con el a priori de la historia y en todas sus indagaciones.

El espíritu de una época se define en términos aprióricos por una personalidad cultural que sedimenta sus modos de ser a través del tiempo. El apriori asociado a la noción husserliana de espíritu conduce al reconocimiento de los rasgos constitutivos de una personalidad cultural e histórica. De este modo la autonomía del espíritu de una época prevalece inalterable en su pasado como tal. Lo modificado en todo caso son nuestras percepciones realizadas desde el presente sobre el pasado.

La amplificación de la noción de ser realizada por la ontología trascendental, lleva a la idea de la racionalidad entendida en una primera correlación: naturaleza y espíritu. La realidad natural es todo aquello que está fuera de la cultura. El mundo espiritual se constituye y desenvuelve dentro de las fronteras culturales. La razón para Husserl tiene tres direcciones y en una cultura racional no podemos prescindir de ninguna. La razón lógica, práctica y valorativa complementa su expresión correlacionada de racionalidad sin desatender la realidad natural y el mundo espiritual.

“La ‘crisis de la existencia europea’ –dice Husserl– tan discutida actualmente y que se documenta en innumerables síntomas de la desintegración de la vida, no es un destino oscuro, no es una fatalidad impenetrable, sino que resulta comprensible y penetrable a la mirada sobre el fondo de la *teleología de la historia europea* que la

filosofía es capaz de poner al descubierto.”¹⁰⁸ La reflexión filosófica tiene como meta reivindicar el sentido de humanidad racional a través del apriori histórico. La pérdida del sentido de humanidad conduce a la pérdida de la racionalidad. Esto es lo que le ha ocurrido al mundo europeo al privilegiar un solo tipo de racionalidad y un modo reducido del ser. El camino ético insinuado aquí es el de perpetuar la humanidad conforme a la teleología histórica.

El resultado de las exploraciones sobre el ser histórico realizadas hasta aquí, muestran el *apriori* universal de la historia en todos sus componentes. Con él podemos negar que la historia sea desde un inicio sólo “el movimiento vital de uno-con-otro y del uno-en-el-otro” en la formación y sedimentación de sentidos originarios inamovibles. La historia en su ser no agota sus sentidos, como se señala en cada uno de sus paradigmas historiográficos: testimonio, objeto, lenguaje; ni mucho menos en sólo uno de los segmentos de la historicidad: pasado, presente, futuro; sino que todas esos grados de ser constituyen los sentidos correlacionados de su existencia. El ser de la historia representa los múltiples sentidos de realidad que podemos otorgarle desde todas las perspectivas posibles de su comprensión.

Quisiera finalizar este apartado aludiendo a un síntoma positivo para nuestro trabajo acerca de la función práctica de la fenomenología. El fenomenólogo español Jesús M. Díaz en su estudio *Husserl y la historia*.¹⁰⁹, resuelve acertadamente la anulación del prejuicio de ahistoricidad de la fenomenología, pues esta aclaración conduce para Jesús Díaz, a la reivindicación del apriori histórico husserliano contemplado desde una filosofía fenomenológica de la historia. De esta manera el autor logra mostrar el constante interés de la obra husserliana desde el lado práctico

¹⁰⁸ Husserl, *Op. cit.*, p. 171.

¹⁰⁹ Jesús M. Díaz Álvarez, *Husserl y la historia. Hacia una dimensión práctica de la fenomenología*.

de la filosofía. Indica con nitidez la problemática histórica de la cultura contemporánea. Y llega a la conclusión en que se ejemplifica la fuerte preocupación de Husserl por la idea de Europa vista desde su historicidad.

Señalaba que este libro nos hace ganar terreno en el sentido de un síntoma positivo, puesto que su recorrido abre la perspectiva para pensar fenomenológicamente la idea de América conforme a su historicidad. Pero lo que en particular nos interesa aquí es el apriori histórico considerado en el trabajo de una ontología trascendental. En ella el ser histórico incluye el segmento de la historicidad y las dimensiones de la temporalidad. De esta forma podemos garantizar la concreción de los análisis al pensar a la cultura desde su ser histórico.

LOS SENTIDOS DE LA REALIDAD HISTÓRICA

V. FILOSOFÍA HISTÓRICA

14. El concepto gaosiano de fenomenología

Con la tercera parte de nuestra tesis queremos ejemplificar cómo puede analizarse fenomenológicamente el ser de la historia de la filosofía como una forma cultural. Luego de exponer el concepto gaosiano de fenomenología veremos cómo es llevado al análisis de la historia de la filosofía en particular y de la historia en general. Hará falta entonces el examen ontológico del ser de la historia a partir de una cultura particular que ilustraremos con la visión de O’Gorman. La utilización de ambos enfoques tratarán de ser recuperados en la ontología trascendental de la historia.

Para extraer un concepto de fenomenología dominante en la filosofía de José Gaos son necesarios dos comentarios previos sobre su trabajo de tesis doctoral. Se trata de una investigación acerca de la crítica del psicologismo en Husserl. Esta crítica es realizada en los “Prolegómenos a la lógica pura” de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Desarticula la idea de que los conceptos, los juicios, los raciocinios y los principios del pensamiento en sentido lógico sean objetos psicológicos. El psicologismo consiste en considerar los objetos lógicos como fenómenos psíquicos para la formulación de leyes de hechos. Su formulación depende para el psicologista en último término en la experiencia. Gaos muestra que la crítica de Husserl derrumba ese modo de entender las cosas, pues los objetos lógicos nunca dependen de la experiencia en su realización a través de leyes universales del pensamiento. La existencia de los objetos y leyes lógicas son de

naturaleza ideal, y sus propiedades dependen de esa idealidad más que de la experiencia.

La visión anterior servirá a Gaos para rastrear el origen de la fenomenología como una disciplina nueva y con creciente impacto filosófico. Particularmente el texto “Los objetos de la fenomenología”¹¹⁰, publicado en 1960 como un capítulo de la *Introducción a la fenomenología*, concebida desde 1929, recoge la noción de fenomenología que nunca abandonará Gaos. En ese momento nuestro autor tenía ya una visión amplia de su propio modo de filosofar, de la filosofía de Husserl y de la fenomenología como un movimiento importante en la filosofía contemporánea.

El texto se inscribe en el propósito y la temática general de la obra. Se trata de una introducción a la fenomenología en un sentido teórico e histórico. Gaos mismo señala la intención en el prólogo del texto: “seguir a ésta paso a paso desde su iniciación hasta el núcleo de su esencia.”¹¹¹ Tal seguimiento toma como punto de partida las *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*, pretendiendo además “una exposición de la fenomenología de Husserl en la forma definitiva en que este mismo la ha expuesto en sus *Ideas*.”¹¹²

Gaos considera que la fenomenología no es sólo el “sistema” de Husserl, sino que representa un amplio movimiento filosófico. La exposición supone un lector culto, pero no necesariamente con una sólida preparación filosófica. Hasta aquí Gaos adelanta una definición de fenomenología como “La ciencia eidética

¹¹⁰ Constituye el segundo apartado del libro *Introducción a la fenomenología*. Esta introducción fue preparada por Gaos desde 1929 para presentarla como examen de oposición a cátedra. La Universidad Veracruzana la publica en 1960. Hasta este año Gaos ya tenía alrededor de 16 títulos de su autoría publicados. Es significativo que durante este lapso, de 1929 a 1960: a) Durante la primera redacción de *Introducción a la fenomenología*, Gaos tenía fresca la traducción de las *Investigaciones lógicas* realizada en 1929, b) que durante la década de los 40 traduce las otras dos obras de Husserl que él considera clásicas: en 1942 las *Meditaciones cartesianas* y en 1949 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

¹¹¹ José Gaos, *Introducción a la fenomenología*, p. 12.

¹¹² Gaos, *Op. cit.*, p. 17.

descriptiva de los fenómenos puros que integran la conciencia pura.”¹¹³ Considerada así, la fenomenología es susceptible de explicarse y exponerse, según nuestro autor, del mismo modo que toda ciencia. Esto es: a) definir su objeto, b) analizar el método de que se vale y c) caracterizarla.

Después de analizar los objetos tal y como se asumen previamente al análisis fenomenológico, es decir, los objetos tal y como los concibe el hombre ingenuo, el hombre de ciencia, el filósofo positivista y el filósofo idealista, enseguida Gaos se dedica a detallar en qué consisten los objetos de la fenomenología.

Entre los diversos conceptos existentes de fenomenología que pueden ser rastreados en la filosofía de Gaos, el de sentido estrictamente husserliano es el que Gaos en mayor medida expone, divulga y enseña en “Los objetos de la fenomenología”. En este trabajo presenta un modo impecable de entender los conceptos fundamentales de la fenomenología de Husserl. Pero la concepción que de la fenomenología se formará en un sentido más amplio, tal y como la fenomenología también ha sido desarrollada y redefinida por otros pensadores, será una concepción inserta en la propia filosofía gaosiana llevada más allá de Husserl.

A diferencia del modo de entender la fenomenología por Joaquín Xirau¹¹⁴ en donde se mezclan las ideas del autor con las de Husserl, en la exposición de “Los objetos de la fenomenología” Gaos deja muy bien marcado que no se trata de su propia filosofía, sino de la fenomenología de Husserl principalmente. Pero también, Gaos deja muy en claro que hay otras direcciones fenomenológicas desarrolladas a partir de la filosofía de Husserl. Entre esos desarrollos se incluye la concepción de fenomenología con que el mismo Gaos simpatiza por una parte y tomará una actitud

¹¹³ *Ibid.*, p 18.

¹¹⁴ Cf. *La filosofía de Husserl*.

crítica por la otra. En este segundo sentido, cuando en el texto “Los objetos de la fenomenología” se manifiesta una actitud crítica ante la filosofía de Husserl, es cuando podemos hablar de un desarrollo de la fenomenología en la filosofía de Gaos.

La concepción de fenomenología con que la filosofía de Gaos concuerda es aquella que se concentra en la primera parte de la definición de fenomenología que ya nos adelantaba: “la fenomenología como ciencia eidética”. Gaos se aleja de la fenomenología como “ciencia de la conciencia pura” puesto que esta segunda acepción representa la inclinación de la filosofía de Husserl hacia el idealismo. Mientras que la fenomenología, entendida como ciencia eidética, muestra la ventaja de considerar los hechos mediante la intuición empírica y mediante la intuición de las esencias, para Gaos la fenomenología como ciencia de la conciencia pura representa la ciencia de la conciencia como un ser ideal absoluto. Esta es la caracterización de fenomenología a que llega Gaos y frente a la cual su filosofía sugiere tomar distancia.

Ahora bien, en la dirección meramente expositiva de “Los objetos de la fenomenología”, Gaos sigue fielmente la concepción de fenomenología adoptada por Husserl en *Ideas I*: “La fenomenología –dice Husserl– es de hecho una disciplina puramente que indaga el campo de la conciencia pura trascendental en la intuición pura.”¹¹⁵ En esta concepción de fenomenología, Husserl plantea como norma tomar sólo en cuenta lo que en pura inmanencia la conciencia atestigua con evidencia esencial. De tal manera los objetos del fenomenólogo significan, para Gaos, objetos ideales. En este sentido, la fenomenología reivindica la investigación de objetos ideales, es decir, esencias, a partir de la intencionalidad de la conciencia.

¹¹⁵ Husserl, *Ideas I*, p. 136.

Sin embargo para analizar fenomenológicamente los objetos ideales, requerimos de una actitud metódica o dispositivos metódicos. Gaos identifica muy bien dos métodos planteados por la fenomenología de Husserl: la reducción eidética y la reducción trascendental. Ambas se encuentran magistralmente explicadas por Gaos. Pero la dificultad viene cuando toma partido por una de ellas, la eidética. Esta es la que, para Gaos, en tanto investigación de esencia Husserl no traiciona, en su postulado de ir a las cosas mismas e iniciar una reflexión fenomenológica próxima a la intuición originaria.

Hasta aquí Gaos no distingue que la reducción eidética aunque sea un método de la fenomenología, también se puede llevar a cabo en tanto investigación de esencias sin ser necesariamente fenomenológica. Para Gaos la reducción eidética representa una de las reducciones fenomenológicas. Se distingue una reducción de la otra, pero en la toma de postura sobre ellas, privilegia la reducción eidética como reducción fenomenológica fundamental.

El texto de “Los objetos de la fenomenología”, mantiene una relación directa con la fenomenología husserliana solamente en el nivel expositivo de esa “ciencia” que posee un “objeto” de conocimiento y un “método” definido. Por el otro lado, al momento en que Gaos toma postura crítica se desliga propiamente de la fenomenología husserliana. Así podemos decir a partir de este texto que la postura de Gaos posee sentido fenomenológico al distinguirse como un método guiado por la reducción eidética.

15. La filosofía de la filosofía

La interpretación filosófica de Gaos nos da la pauta para reflexionar sobre la historia como condición necesaria del hombre y la cultura. ¿Desde cuáles orientaciones filosóficas enfrenta Gaos el análisis de la historia? La noción de filosofía que el filósofo trasterrado defiende es aquella inclinada a pensar la filosofía misma. La expresión filosofía de la filosofía es retomada por Gaos de la filosofía de Dilthey. Con esta expresión pretende cuestionar *críticamente* la historicidad de la filosofía misma para precisar su concepto de filosofía, diríamos, aquel en el que la filosofía va pensándose a sí misma en continuidad perpetua.

Son importantes un par de influencias filosóficas en Gaos para llegar a entender sus preocupaciones intelectuales. Por un lado, está la influencia circunstancialista de su maestro Ortega y Gasset, que junto a la repercusión de Dilthey desemboca en el historicismo.¹¹⁶ Y por el otro, las diferentes nociones acuñadas de la filosofía fenomenológica en la tentativa de pensar la historia. La más relevante para nuestro estudio está relacionada en especial con el concepto fenomenológico de filosofía al que llega Gaos.

Hay dos apotegmas, presentes en el pensamiento filosófico de Gaos, que conducen a un concepto de filosofía derivado desde su historia: el de Dilthey “El hombre sólo se conoce viéndose en la historia, nunca por medio de la introspección” y el de Ortega “El hombre no tiene naturaleza sino historia”. Así es como Gaos se forma una visión antropológico-historicista de la filosofía. Pero además, en gran parte de su análisis de la filosofía, considera indispensable diferentes modos de acercamiento como los son: la fenomenología de la expresión

¹¹⁶ Ya lo señalamos más atrás con el trabajo sobre Gaos de Eduardo González de Pierro y en la crítica realizada por Husserl a la filosofía diltheyana.

verbal, la fenomenología de la soberbia o la fenomenología de la vida contemporánea.

El manuscrito “Filosofía de la filosofía”, base de las conferencias “Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía” pronunciadas en La Habana el año de 1938 nos ofrece una doble respuesta a la pregunta ¿Qué es filosofía? Para nuestro autor será obstinación y decepción. Estas respuestas surgen de una tensión también doble: la interrogación misma y el esfuerzo de contestarla. El análisis del concepto de filosofía de la filosofía debe incluir una fenomenología de la expresión verbal, en particular, de las expresiones interrogativas correlacionadas a las expresiones de contestación. De acuerdo con el concepto gaosiano de fenomenología, se trataría de una fenomenología eidética, es decir, aquella que conduzca a dilucidar la esencia de la filosofía.

En este sentido para Gaos: “El saber histórico de la filosofía nos muestra en ésta una realidad que entraña este contrasentido: a la idea que la filosofía tiene tradicionalmente de sí misma –a la filosofía de la filosofía vigente a lo largo de la historia de la filosofía– no resulta conforme la realidad histórica de la filosofía –la filosofía entraña una idea falsa de sí misma. La idea que la filosofía tiene tradicionalmente de sí misma gravita sobre la idea que tiene tradicionalmente de la verdad y de la realidad”.¹¹⁷ En este juicio se asienta a la tradición filosófica como el punto de partida indispensable de una expresión propiamente humana para ser pensada filosóficamente, de la cual nos da cuenta la historia misma de la filosofía. La filosofía entendida como un saber que se despliega a través de su historia, esgrime tradiciones con un sentido de realidad inaccesible como hecho pero aprensible a través de las ideas.

¹¹⁷ Gaos, “Filosofía de la Filosofía”, p. 56, en *Obras completas* t. VII.

La noción más cabal de filosofía de la filosofía obtenida mediante una fenomenología eidética de la expresión verbal puede resumirse así: “La filosofía es un cuerpo de filosofemas –proposiciones– del que se predica la verdad. Supuesta la unidad de la realidad –se predica de la filosofía la unidad. Mas a pesar de todo, la filosofía se viene realizando históricamente, en pluralidad de filosofías– cada una de las cuales predica la unidad de la filosofía, a saber, predicando de sí la verdad de la filosofía, *la* filosofía sencillamente, y disputando las demás falsas filosofías, en el doble sentido de no ser conformes a la realidad y no ser auténticamente filosofía.”¹¹⁸ La filosofía en esencia es expresión articulada por medio de proposiciones y filosofemas pudiendo considerarse falsos o verdaderos desde cualquier otra visión filosófica. Cuando se habla de la unidad de la filosofía se admite que esa unidad incluye diversas filosofías, tradiciones filosóficas o filosofías históricas, mantenidas en una disputa y en la medida en que se reconocen unas sobre otras conforman una pluralidad originada desde su unidad.

¿Cuál sería entonces un concepto verdadero de filosofía? ¿Cómo justificar la práctica de una filosofía de la filosofía? En “El concepto de la filosofía”¹¹⁹ nuestro autor asume la imposibilidad de definición de la filosofía: pues ella nunca es definible sino historiada. El concepto de filosofía se postula así como la interpretación de la historia de la filosofía cuya clave es la experiencia personal de cada filósofo. Aquí entramos en otro escollo: la filosofía como confesión personal.

En la polémica de 1938 *Dos ideas de la filosofía* sostenida con Francisco Larroyo, Gaos plantea que así como existe una filosofía de la historia, del lenguaje, de la religión, de la cultura, etc., hay una filosofía de la filosofía. Un filosofía que

¹¹⁸ Gaos, *Op. cit.*, p. 56.

¹¹⁹ Ponencia leída el año de 1943 por Gaos en el entonces Centro de Estudios Filosóficos-UNAM, el texto se encuentra publicado en el tomo VII de las *Obras completas*.

tiene por objeto a la filosofía misma, o mejor dicho, a toda filosofía registrada en la historia. La crítica central de Larroyo consiste en la reducción al absurdo a que conduce una filosofía de la filosofía, pues si aceptamos ésta tendríamos que admitir una filosofía de la filosofía de la filosofía, por supuesto extendida al infinito.

En las conferencias y polémica que conforman *Dos ideas de la filosofía*, Gaos señala cuatro etapas expositivas de la filosofía de la filosofía: vocación, profesión, decepción y obstinación. Mientras que Larroyo pugna por una definición de la filosofía como la teoría de los valores culturales, Gaos aduce que el mismo intento de definir la filosofía implica hacer filosofía de la filosofía. Larroyo cuestiona a Gaos por querer dar otro nombre, el de filosofía de la filosofía, a una disciplina ya existente: la historia de la filosofía.

La historia del concepto de filosofía conduce para Gaos a una lógica en la que sobresale la circunstancia individual del sujeto que filosofa. La reflexión filosófica nace y ha nacido para nuestro autor, desde la circunstancia vital de cada pensador. Con ello Gaos perfila a la vocación filosófica como confesión personal. La filosofía de la filosofía es el concepto de filosofía que Gaos sustenta a partir de su experiencia vital con la historia de la filosofía.

El filósofo, en tanto se arroga la capacidad de responder a la cuestión de qué sea la filosofía, aunque lo haga desde una irreductible personalidad, cae en la soberbia. Gaos propone una fenomenología de la soberbia para hacer evidente el motivo subjetivo de la filosofía como afán de saber principal.

Más tarde, en 1953, la confirmación del concepto de filosofía de la filosofía, quedará consagrado en las denominadas por Gaos sus *Confesiones profesionales*.¹²⁰

¹²⁰ La publicación de este libro se deriva de los dos cursos que Gaos impartió en las Facultades de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad de Nuevo León durante el invierno y verano correspondientes al año de 1953.

La filosofía es entendida como aquella confesión por la cuál revela su identificación con la soberbia. En el afán de justificar la filosofía de la filosofía, sistemática y objetiva, nos encontramos con que ella sólo puede nacer desde la perspectiva propia de una teoría de la filosofía desde su historia. Pero sobre todo, a partir de nuestra experiencia personal y vivida respecto de esa historia.

La vida filosófica del filósofo reclama, en este sentido, fidelidad a las circunstancias vitales e históricas. La filosofía de la filosofía que es vista como confesión del filósofo, tiene como propósito revisar distintas tradiciones filosóficas para confrontarlas con su presente y la vida propia de quien las afrenta. Tal aspiración, confiesa Gaos, lleva a la elaboración de una fenomenología de la soberbia que da por resultado las notas esenciales equivalentes entre soberbia y filosofía. Desde esta óptica la filosofía es idéntica a la soberbia. La filosofía tiene como origen a la soberbia. La pluralidad de filosofías en la historia, desde Platón hasta Heidegger, representan así una pluralidad de soberbias, esto es, de verdades sucesivas.

Dice Gaos: “he vivido como la verdad, por lo menos, la escolástica de Balmes, el neokantismo, la fenomenología y la filosofía de los valores, el existencialismo y el historicismo...”¹²¹. En su vida formativa como estudiante y como maestro, además junto a sus también maestros y discípulos, y mediante las verdades enunciadas, Gaos halla un camino que lo conduce irremediamente al solitario escepticismo. Si la filosofía es soberbia, su modo de realizarse es a través de la confesión personal, y se resuelve desde esta perspectiva como una autobiografía del que filosofa sobre la filosofía.

¹²¹ Gaos, *Confesiones profesionales*, p. 34.

Ahora bien, después de llevada a cabo la fenomenología de las expresiones y la fenomenología de la soberbia, llega el turno para una fenomenología de nuestra vida, de la vida del filósofo que medita. Pero este análisis va enfocado principalmente a la vida del sujeto en el presente. El problema de la esencia de la filosofía en relación con su historia, plantea para Gaos la pregunta fundamental de la filosofía, porque la forma de la pregunta en tanto expresión soberbia, requiere una respuesta: “los motivos de la *profesión* son los constitutivos de la vocación. Por eso la Filosofía de la Filosofía tomó para mí la forma fundamentalmente de una Psicología de la vocación filosófica.”¹²² De este modo, el análisis de la filosofía de la filosofía toma un giro hacia la psicología de la vocación filosófica. ¿En qué consiste este tipo de psicología? Se trata de una psicología derivada de una “auto-psicología” de la vocación filosófica. Es la fuente de conocimiento de la autobiografía.

En el análisis psicológico de las ideas filosóficas, ambas acciones son desarrolladas por uno mismo. Hace aparición una egología teórica, diríamos con Derrida. Lo interesante es que este análisis psicológico de la vocación, adquiere tinte fenomenológico cuando se torna asunto de las vivencias de conciencia del yo. A la vez que mediante esta explicación se esclarece la identidad de la filosofía con la soberbia, la fenomenología de la vida del filósofo –en este caso vocación y profesión- comienza por un análisis psicológico de su contemporaneidad. Tanto así que Gaos destaca autobiográficamente en las *Confesiones* un momento de su vida “de determinada incompatibilidad entre la esencia de la Filosofía y la ‘esencia’ de la vida contemporánea: la Filosofía de la filosofía requería la determinación de esta última ‘esencia’, partiendo de una ‘fenomenología’ de la vida contemporánea.”¹²³

¹²² Gaos, *Op. cit.*, p. 119.

¹²³ *Ibid.*, p. 149.

Uno de los discípulos de Gaos, Emilio Uranga, formuló una crítica hacia la filosofía de la filosofía digna de tomar en cuenta. En el estudio *¿De quién es la filosofía?*¹²⁴ el alumno toma una postura antagónica con la idea gaosiana de la filosofía como confesión personal. Para Uranga es una exigencia que no haya relación entre un filósofo y su filosofía. La filosofía no se concibe como autobiografía ni psicología del filósofo. La filosofía en tanto discurso entregado a las colectividades pierde su sentido de pertenencia y se vuelve de una impersonalidad que disuelve a su sujeto constitutivo.

Entre nombres y descripciones, el autor y la obra se antepone para cobrar definitiva autonomía uno de la otra. Siempre que el filósofo, mediante actos intencionales, objetiva sus pensamientos en escritura, su nombre desaparece dejando paso libre al veleidoso sendero independiente de la obra. “Entre las ideas de un filósofo y su vida –dice Uranga– no hay más que relaciones equívocas, son dos mundos que se tocan por accidente, por un *malentendu*, para confusión.”¹²⁵ Como ejemplo, baste la ocasión en que Goethe invitó a Hegel a cenar a casa. Cuando Goethe le preguntó a su nuera por su parecer sobre el ilustre filósofo, Otilia le confesó que al comer no se le notaba lo ilustre ni lo filósofo.

Narra Uranga que un buen día comiendo con Gaos en un restaurante alemán, tuvo el ingenio de solicitar y retar a su maestro a resumir lo más concisamente posible la quintaesencia de su confesión filosófica. Pregunta a la que el transterrado respondió: “Lo cierto es que Dios no logró suscitarme nunca un sentimiento lo suficientemente atractivo como para mantenerlo en la existencia por *mis razones*.”¹²⁶ En la revelación de Gaos se sintetizan diálogo y pasión filosófica entreverados con

¹²⁴ Cf. Emilio Uranga, *¿De quién es la filosofía? Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal*.

¹²⁵ Uranga, *¿De quién es la filosofía?*, p. 32.

¹²⁶ Uranga, *Op. cit.*, p. 166.

las convicciones subjetivas; estas dos perspectivas son puestas en ejercicio tanto en la actividad profesional como en la vida común y cotidiana de los individuos. Parece muy difícil que el autor se desprenda completamente de su creación, pero el camino más fácil es aquél en que lo creado determina por completo el estilo de vida para confundir dos esferas de índole radicalmente distanciadas.

La idea de la filosofía de Uranga coincide con la idea de Husserl cuando afirma: “El impulso filosófico no debe nacer de las filosofías sino de las cosas y de los problemas.”¹²⁷ Esa divisa representa la ruptura con una la parte de la tradición filosófica que anula la marcha del pensar, pero nunca deja significar una historia de la filosofía necesaria, aunque desarrollada conforme a las circunstancias del presente. Es la mínima enseñanza que todo profesor hereda a sus alumnos al instante de contribuir a hacerlos pensar por cuenta propia y poder ser retribuido del mismo modo con el homenaje merecido. La discrepancia de la crítica incisiva de la obra de Uranga es testimoniada por otro de los hiperiones, Luis Villoro, quien señala: “...tratamos de darle otras formas a la misma empresa de nuestra generación: Lograr una reflexión propia, pensar con autonomía, expresar en la frialdad de la reflexión anhelos auténticos.”¹²⁸ Según la postura de Uranga, la reflexión filosófica ha poseído, desde la más arcana hasta la contemporánea, la pretensión de convertirse en ciencia. Sin embargo se combina y transmuta como una sabiduría de la vida al matizarse de lo que Schopenhauer veía en la oposición de todo sistema, corriente o postulado filosófico, cuando apenas nacido contempla ya la desarticulación de sus rivales en una imagen dialéctica de parricidio.

¹²⁷ Uranga, “La filosofía como ciencia y como sabiduría”, p. 223, en *Ensayos*.

¹²⁸ Luis Villoro, “Emilio Uranga: La accidentalidad como fundamento de la cultura mexicana”, p. 21 en la introducción al *Análisis del ser del mexicano* de Emilio Uranga.

De esta forma, la filosofía como pretensión de científicidad y sabiduría, da la impresión de convertirse en el arte contradictorio del pensar. En la argumentación de Uranga se desvincula al autor de la obra para desentrañar una confesión personal donde se confundan la vida personal del autor y lo que éste pueda manifestar en la pretensión científico-filosófica de su escritura. En el caso de Gaos, si la filosofía ha tenido en su historia la variación de los problemas centrales como el ser, dios, el hombre, la razón, ha llegado el momento en que la filosofía se tenga a sí misma como tema y problema capital, sólo que teniendo siempre en cuenta la experiencia personal.

Para terminar de dar cuenta de la filosofía de la filosofía, vale la pena hacer dos referencias al curso *De la filosofía* que Gaos dictará el año de 1960. Allí plantea la realización de una fenomenología de la expresión, de la razón y de las categorías. La filosofía de la filosofía inicia *ex abrupto* y es considerada “una teoría o dar una razón teórica *de la Filosofía*, y ella misma *es Filosofía*: luego debe dar razón de sí misma o cerrarse sobre sí misma: su última cláusula debe ser el final del dar razón de la primera.”¹²⁹ La filosofía de la filosofía es explicada por Gaos iniciando con una fenomenología de la expresión verbal que conduce a una fenomenología de la razón y ésta a su vez nos lleva a una fenomenología de los conceptos o categorías.

Las expresiones del filósofo que medita sobre la filosofía, pueden ser elucidadas por Gaos con una fenomenología de la expresión. En el curso *De la filosofía* el análisis fenomenológico de Gaos se aleja de la fenomenología eidética para aproximarse a una fenomenología existencial. Aunque sigue indagando la esencia del problema de la filosofía visto a través de la expresión verbal, la razón y las categorías, insiste en concebirlas desde la existencia vital del filósofo. La segunda

¹²⁹ Gaos, *De la filosofía*, p. 11.

parte del libro, dedicada al análisis de la existencia, es una muestra clara de ese giro existencial del análisis de Gaos mediante la utilización del “método” fenomenológico.

Cabe además señalar que la filosofía de la filosofía analizada fenomenológicamente por Gaos, nunca se desligará de las disciplinas filosóficas que fueran primordiales para nuestro autor. El concepto fenomenológico de filosofía prevalece vinculado a la perspectiva gaosiana de la antropológica filosófica y de la historia de la filosofía. Y además de establecer lazos con la psicología del filósofo y la filosofía de la historiografía fue aplicado por su autor a temáticas de diferente índole.

16. El sentido filosófico de la historia en Gaos

Gaos abordó el problema de la historia en diferentes momentos de su obra. Se reconoce en tal tratamiento con mucha facilidad a un Gaos historicista-existencial, e incluso desde esa posición filosófica podemos identificar a un Gaos historiador de las ideas: principalmente historiador de la idea de la filosofía y de nuestra idea del mundo. ¿Cabría responder afirmativamente si hay en esa inflexión de la filosofía de Gaos una filosofía de la historia o una teoría de la historia? Partiendo en primer instante de la teoría filosófica de la historia de la filosofía, existe la tentativa de explorar cómo nuestro autor llega a plasmar agudos pensamientos sobre la historia.

En el escrito “Sobre sociedad e historia” de 1940¹³⁰ Gaos reconoce que todo lo humano es histórico y por ello la sociedad humana se presenta como histórica. El problema de la historicidad de lo humano significa para nuestro autor: “La acabada resolución del problema sería una filosofía de la historia y una antropología filosófica. El estrato más profundo de ambas, aquel en que para decir qué *sea* la historia y qué *sea* el hombre, se dijese cuál fuese el *ser* de la historia y el *ser* del hombre, la ontología de la historia y del hombre.”¹³¹ Los individuos humanos son históricos por el hecho de *formar parte de la historia* de la sociedad humana. La historia como parte también de la sociedad se conforma por y desde las obras humanas. La esencia de la historia encuentra su esencia por su humana historicidad. Esta es una condición de la naturaleza humana porque aunque el hombre sea un ser natural como los demás, los sobrepasa por el entorno cultural que les da sentido histórico.

Así Gaos podrá llegar a sostener junto a Ortega que el hombre no tiene naturaleza, sino historia. Dado que las obras del hombre se determinan como la expresión de su época, la razón humana muda con las edades y las culturas históricas. Las generaciones convivientes dan la entidad estructuradora de la historia. Para Gaos como para Ortega se acumulan individual y colectivamente.

Cabe entonces hacer una primera distinción del concepto de historia: “la palabra historia en español tiene dos significados; en frases como ‘La historia es un proceso milenario’, significa la *realidad histórica*, constituida por los hechos o acontecimientos históricos, en frases como ‘la historia se funda en el documento’, significa la *literatura* o la *ciencia histórica*, la que tiene por tema u objeto la

¹³⁰ Gaos, “Sobre sociedad e historia” (Se publica por vez primera en la Revista mexicana de sociología, 1940) en las *Obras completas* t. VII, forma parte del cuerpo de “Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía”, pp.158-169.

¹³¹ Gaos, “Sobre sociedad e historia”, *Op. cit.*, pp. 157-58.

realidad histórica, y se aplica la de *historiografía* a la literatura y la ciencia histórica.”¹³² La historia con minúscula es aquella que vivimos diariamente cuyo acontecer no empuja al sujeto para reflexionarla. Es una realidad de experiencia tal y como sucede a cada momento ahí delante de nosotros. En la segunda acepción, la Historia con mayúscula constituye el trabajo reflexivo del sujeto sobre el mundo que lo circunda para producir un conocimiento originado de la captación de los hechos considerados significativos.

La distinción es posible dentro de la estructura de una cultura civilizada, siendo aquella capaz de mostrar su conciencia histórica. Lo humano se distingue de lo no humano por la historización de sus actos. La historización es para Gaos el proceso mediante el cual la humanidad conforma su grado de cultura. Los hombres que carecen de historia estarían más cerca de la naturaleza mientras que los hombres con mayor conciencia histórica son hombres de la cultura. La historización hace posible el movimiento en donde se vuelve más perceptible el cambio histórico. El movimiento histórico, como aclarará Gaos en un segundo artículo, ocurre con más velocidad dentro de las ciudades y con mayor lentitud en el campo.¹³³

Cuando Gaos se refiere a la creación de la conciencia histórica, la historia se constituye en la conciencia mnémica, tradicional e historiográfica de sí misma. Las diferencias entre las generaciones (diferenciación constitutiva de la historia) representan la dinamicidad y mutación de la naturaleza, incluyendo la humana. En la historia hay para Gaos diferencia y semejanza, por ejemplo, cuando señalamos los rasgos comunes y desiguales entre un padre y un hijo, con ello estamos reconociendo la conciencia histórica. La semejanza a partir del citado ejemplo se

¹³² *Ibid.*, p. 163.

¹³³ Gaos, “Más sobre sociedad e historia”, en *Obras completas* t. III, pp. 269-279.

presenta como la convivencia de los individuos en sociedad. Cuando el cambio introduce el ingrediente de la diferencia se hacen visibles las polaridades del reposo y el movimiento, el paso de lo estático a lo genético, es el sendero de la mutación y la diferenciación. De esta manera ocurre la sucesión y la pluralidad entre las generaciones aparece distinguiéndose y asemejándose una respecto de la otra.

El saber histórico adquiere una marcada connotación como ciencia del cambio. Pero ese saber sólo opera en las sociedades con mayor concentración de racionalidad esto es lo que facilita la identificación de la conciencia histórica. Entre los pueblos “bárbaros” o el hombre del campo existe una estabilidad, y se podría decir que por eso no tienen historia. En las ciudades el cambio es vertiginoso y por ello mismo surge la necesidad de registrar sus contingencias.

En este sentido el saber histórico, según Gaos, parece ser cosa privativa de los hombres cultos de las ciudades. Llegaríamos a la prerrogativa de que sólo existe la historia por la cultura y la cultura por la historia. “La historia es ya corrientemente ‘historia de la cultura’. La cultura es obra de las ciudades, que, recíprocamente, son la obra maestra de la cultura. El urbano y el culto son conceptos muy cercanos.”¹³⁴ Sin embargo Gaos, se aleja de caer en una sencilla fórmula en la cual se vuelvan equivalentes historia, progreso y civilización, simulando un proyecto de modernización. Plantea en lugar de ello una crítica del progreso, pues para nuestro autor, la humanización es sinónimo de historización. La historia es en primera instancia el ámbito de realización del hombre. La historia se caracteriza por desempeñar una oscilación correlacionada: mayor que humanidad, igual que humanidad y menor que humanidad. Este es el balance temporal que vuelve

¹³⁴ Gaos, “Sobre sociedad e historia”, pp. 165-66.

perceptible a la historia como conservación y memoria pero también como destrucción y olvido.

Si aceptamos que la humanidad se define por la historicidad, la cultura representa el marco de significación en donde, de lo que acontece dentro de ella, muy poco llega a formar parte de la historia y particularmente sólo lo que al hombre de cada momento histórico parece altamente significativo. La humanidad opera de manera selectiva respecto de la identidad histórica en términos de significatividad en los acontecimientos. Ésta sería una especie de historia particular de las culturas conforme a sus tradiciones estipuladas como las más representativas.

Ahora bien, en diferentes pasajes de “En torno a la filosofía mexicana”¹³⁵ Gaos apunta también algunas ideas sobre la historia. En este libro particulariza su idea de la historia al referirse continuamente a la historia de las ideas. La historia de las ideas asume que una idea es siempre reacción de un hombre ante una determinada situación de la vida. La idea para Gaos representa una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia.

Las ideas cambian conforme fluye cada época y por esa razón carecen de eternidad. Si una idea es recordada en momentos posteriores de la historia, prevalece como una idea abstracta en constante reactivación de sentido para el hombre del presente. En esta situación la idea abstracta carecería además de historia, pues en la medida en que posee diferentes significados para cada época, se constituye como una idea ahistórica.

La historia humana llega a ser considerada como aquella que involucra la de sus factores reales e ideales, siempre en conexión con diferentes individuos, épocas y culturas. Así es como, por ejemplo, podemos conceptualizar con Gaos a la historia

¹³⁵ Gaos, “En torno a la filosofía mexicana” (1952-53) en *Obras completas* t. VIII.

de las ideas filosóficas. Las ideas filosóficas se suceden históricamente reactivando su significado circunscrito a cada época que quiere llegar a comprenderlas en su pasado y devenir, pero miradas desde el presente.

La fuente de conocimiento por excelencia de la historia de las ideas, entiende Gaos, son los documentos. El historiador de las ideas tiene que valerse de su invención y su análisis. Sabemos del pasado de las ideas filosóficas por sus textos. A partir de ellos confrontamos ese legado para visualizarlo desde el presente. La articulación histórica de las ideas filosóficas permite construir el significado de los documentos que nos dan testimonio desde el pasado abordado desde el presente. “El pasado es obra –admite Gaos– de cada uno de los sucesivos presentes en vista de los respectivos futuros, y en cuanto ‘en vista de’ éstos, el pasado y los sucesivos presentes obra de los respectivos futuros mismos.”¹³⁶ El pasado constituye a los presentes, sin el pasado no existiría el presente y a la inversa. Existen el uno para el otro y el uno con el otro. El ser del pasado y del presente se encuentran para Gaos correlacionados así como lo están la filosofía y la historia.

La existencia individual y colectiva va cambiando por su carácter histórico. Vivimos la realidad histórica en su constitución ideal (esencial) y real (existencial). Por eso Gaos puede admitir que en cada presente continuo nos vamos haciendo también hacia el correspondiente futuro y aun hacia el correspondiente pasado. La individualidad y la colectividad son vistas en su ser como la comprensión de su existencia conforme a las circunstancias históricas propias. Es esta una consideración tendiente al análisis ontológico, sin dejar un decisivo cariz existencial. A la historia de las ideas filosóficas, le interesa pues, llegar al ser de la historia sin desconsiderar la realidad presente y la idealidad del pasado. Subyace a la historia de las ideas una

¹³⁶ Gaos, *Op. cit.*, p. 329.

pregunta en todo caso ontológica. ¿Se enmarcaría esa cuestión dentro de una filosofía de la historia historicista o fenomenológica existencial?

La consideración ontológica de la historia de las ideas da lugar a una historia de la filosofía como crítica filosófica así como a una historia filosófica y por lo tanto esta perspectiva se convierte en una crítica de la cultura. Por ejemplo, en la confección histórica existencial y esencial de la cultura en México el método de la filosofía de la cultura mexicana sería para Gaos el eidético existencial, dado que se trata de una actividad teórica-práctica en la resolución de los problemas de una circunstancia cultural presente.

Pues bien, en este sentido Gaos corrobora el cultivo de la historia de las ideas en México. Propone trabajar bajo el rubro de historia de las ideas en lugar de analizar otras culturas filosóficas y esto lleva al análisis concreto de la realidad circunstancial. Asimismo adelantarnos en el conocimiento de nosotros mismos. La historia se historiza al retrotraerse hacia su propia historicidad. “La Historia de las ideas en México debe, pues, ‘historizarse’, esto es, hacerse objeto de una Historia de la Historia de las ideas en México bien cabal. La Historia de las ideas en México debe completarse con la Historia de la Historia de las ideas en México...”¹³⁷ La historia puede concebirse como memoria y olvido cambiantes. Así lo sostiene también en la introducción de su *Historia de nuestra idea del mundo*: la historia no es en exclusiva conservación y memoria, sino otro tanto destrucción y olvido.

Según Gaos la historia posee una articulación constructiva y destructiva que establece marcos selectivos a partir de su dinamicidad: “La historia tiene una estructura dinámica, una articulación. Queda destruida, desarticulada, por la selección impuesta a la Historia. Ésta necesita reconstruir, rearticular la historia,

¹³⁷ *Ibid.*, p. 328.

prescindiendo de lo omitido entre lo seleccionado. La más obvia manifestación de esta reconstrucción o rearticulación de la historia por la Historia es la división de aquélla por edades, épocas, periodos.”¹³⁸ Con este pasaje podemos presenciar, además, que la misma articulación de la historia revela una posterior reconstrucción en donde se enlaza con cada nueva articulación, podríamos decir, un nuevo significado con cada reactivación.

Nótese que aquí Gaos apunta también la historia con minúscula y la Historia con mayúscula. Esa distinción marca una división doble. Primero una división que consiste en la historia vista como la realidad humana en su desenvolvimiento: se trata de la historia con minúscula; pero la reflexión que el hombre realiza sobre esa realidad en desenvolvimiento es la ciencia o saber que propiamente denominamos Historia.

La segunda división consiste en asumir el doble significado de la historia como una escisión de épocas y culturas. Así podemos referirnos a: la historia universal, la autóctona, o también a modos de ser particulares, por territorios y regiones. Este es el motivo que nos conduce a la interpretación de la historia desde una perspectiva particular así como universal.

Ahora bien, en la parte final el libro *De antropología e historiografía*, Gaos incluye 67 notas como la síntesis de un curso sobre Teoría de la historia que impartiera en El Colegio de México.¹³⁹ Al inicio del estudio se precisan de manera más acabada los sentidos castellanos de la palabra “historia”. Cuando en la expresión “la historia es un proceso milenario”, Gaos sigue sosteniendo que designa la *realidad* histórica. Pero en la frase “la historia se funda en la tradición oral, los

¹³⁸ *Ibid.*, p. 293.

¹³⁹ Gaos, *De antropología e historiografía*. Se trata de unas “Notas de historiografía” publicadas por vez primera en *Historia mexicana* # 36, 1960.

documentos y los monumentos”, la palabra historia se caracteriza por designar el *género literario* o la *ciencia* que tiene por objeto la realidad histórica. En este segundo significado esta vez nuestro autor agrega a los monumentos. Pero añade todavía algo más: “A fin de distinguir ambos sentidos se puede reservar la palabra ‘historia’ para designar la realidad histórica y emplear la palabra ‘Historiografía’ para designar el género literario o la ciencia que tiene por objeto la realidad histórica. Los adjetivos “histórico” e “historiográfico” se emplearán, como consecuencia, en los sentidos correspondientes.”¹⁴⁰ El concepto de Historia con mayúscula, al cual nos referimos como la ciencia que produce literatura teniendo como objeto a la realidad histórica o la historia con minúscula, se hace equivalente al de Historiografía también con mayúscula. En el apartado de esta tesis dedicado a la “Génesis de la historiografía” señalamos los tres paradigmas historiográficos de la Historia. Hay que tener también en cuenta, en relación con la aportación de Gaos, que no se habla de una historiografía con minúscula. En este sentido, la historiografía que más atrás describimos como historia de la Historia y como la autorreflexión del historiador sobre su quehacer, es la que tenemos que poner en relación con la noción gaosiana de Historiografía entendida como el género literario o ciencia que tiene por objeto a la realidad histórica.

Para Gaos esta segunda acepción es la que interesa analizar desde un punto de vista teórico. No obstante, la misma Historiografía es una realidad histórica. El producto final del historiador también es histórico; en este sentido se abre la posibilidad de una Historiografía *de la Historiografía*. Se trata de una historia susceptible de ser historiada. Aunque por otro lado también encontremos posible la ciencia "teórica" de la Historiografía, esto es, una teoría historiográfica, no se anula

¹⁴⁰ Gaos, “Notas de historiografía” en *De antropología e historiografía*, p. 283.

la expectativa de que esa teoría sea además la filosofía. Los tres paradigmas historiográficos con que contamos en la actualidad: la historia como testimonio, como ciencia objetiva y como escritura, son las rupturas epistemológicas a través de las cuales se trasluce con claridad la preocupación del historiador por desarrollar la autorreflexión sobre su trabajo. Esta autorreflexión es el plus que en la historia considerada como saber, complementa el trabajo del historiador con lo que para Gaos es teoría de la historiografía, diríamos, la ciencia histórica pensándose a sí misma. Del mismo modo que una teoría filosófica sobre la filosofía tendríamos esbozada la teoría historiográfica de la historia, dicho más concretamente, filosofía de la filosofía e historia de la historia.

Retomando la pregunta con la que iniciábamos este apartado ¿Cabría responder afirmativamente si hay en la inflexión de la filosofía de Gaos una filosofía de la historia o una teoría de la historia? Él mismo nos dice: “La Filosofía de la Historiografía se encuentra conducida, pues, a estudiar el objeto de la Historiografía, lo histórico, el conocimiento del cual empieza por proporcionarlo la Historiografía misma; el estudio filosófico de lo histórico es la *Filosofía de la Historia*; la Filosofía de la Historiografía se encuentra conducida, en conclusión, a abarcar una Filosofía de la Historia.”¹⁴¹ El objeto de estudio de la filosofía de la historiografía lo proporciona la historiografía. La filosofía de la historia abarca la filosofía de la historiografía. Pero lo que parece significativo es que tanto la historiografía como la filosofía de la historia tienen por objeto a lo histórico. En este sentido, para Gaos, la realidad histórica está compuesta por las *obras historiográficas*. La filosofía de la historia, de Agustín a Husserl, analiza desde cada una de las disciplinas de la filosofía el devenir de la humanidad a través del tiempo. La filosofía anda en busca

¹⁴¹ Gaos, *Op. cit.*, pp. 284-285.

del sentido de la historia. En el caso de Gaos la cuestión filosófica sobre la historia, incluyendo la de la historiografía, se concreta en una visión epistemológica de la historia, pues le interesa saber sobre las obras y los objetos de conocimiento histórico.

No obstante, Gaos también se pregunta por el ser y el sentido de la historia. Una pregunta a la que responderá asumiendo lo histórico como temporal y evolutivo. Lo histórico oscila para nuestro autor entre la creación y la repetición, entre lo individual y lo colectivo. Todos esos rasgos de lo histórico se develan en lo propiamente humano. En este punto el análisis de Gaos gira de una consideración ontológica de la historia a una concepción antropológica.

La historia, la historiografía y la filosofía de la historia, aunque se ocupan de la historia natural, nunca se desentienden de lo humano. “La explicación historiográfica –apunta Gaos– culmina en la Filosofía de la Historia tomada en la acepción de una ‘teoría’ del ‘sentido’ de la historia. Una cabal Filosofía de la Historia implica una filosofía cabal también, pero en todo historiador hay siquiera un rudimento de Filosofía de la Historia, porque en todo hombre hay siquiera un rudimento de filósofo.”¹⁴² Es esta una visión de filosofía antropológica de la historia. Por esa razón la historiografía culmina en una filosofía de la historia, entendidas ambas como teorías del sentido de la historia. El hombre, es historiador y es a la vez filósofo cuando se ocupa de pensar acerca de su conciencia histórica. Primero como humano y luego como teórico del sentido de su desenvolvimiento en el mundo.

Según Gaos, si el saber histórico se inclinase a dar cuenta sólo de lo natural olvidándose de lo humano, la historia es menor a la humanidad. Si la historia se ocupa únicamente de lo humano adquiere una relación de equivalencia con la

¹⁴² Ibid., p. 307.

humanidad. Y por último, si la historia se interesará exclusivamente por lo que evoluciona a través del tiempo, la historia se convierte en una actividad que sobrepasa a la humanidad.

La historia y la historiografía se vuelven susceptibles de reflexión filosófica en la tentativa de atender al sentido de humanidad. Las solas proposiciones del historiador y el historiógrafo, en tanto expresiones sobre obras humanas, no pueden perder de vista que en ellas se refleja el sentido histórico del hombre. En sus expresiones y proposiciones se intenta apresar el significado de los hechos y la realidad histórica. La reflexión filosófica sobre la historia y la historiografía pone en evidencia la comprensión del ser del hombre en la cultura mediante las dimensiones de su temporalidad.

Lo histórico constituye el objeto de la Historiografía a la vez que lo histórico es lo histórico natural y lo histórico humano. Para Gaos hay en los dos casos notas en común puesto que lo histórico desempeña el rol de calificativo en ambas situaciones. La cuestión acerca del ser histórico adquiere resonancia cuando

Histórico parece ser, ante todo, lo pasado, pero una consideración sumaria basta para percatarse de que el historiador de lo natural o de lo humano no puede tomar por objeto lo pasado sin tomarlo en relación con lo presente y hasta con lo futuro: con lo presente, por cuanto la subjetividad con la cual no puede menos de tomarlo, según lo apuntado en las notas anteriores y se desarrolla en otras posteriores, es su subjetividad presente, incluso en su situación también presente; con lo futuro, por cuanto uno de los ingredientes de toda subjetividad y situación humana son sus previsiones, expectativas y actividad dirigida por éstas o hacia la realización o la evitación de lo previsto y deseado o querido o no deseado o no querido.¹⁴³

Las dimensiones de la temporalidad aparecen cuando alguna de ellas se vincula con la subjetividad del historiador o el teórico de la historia. Gaos traslada el problema de lo histórico incluyendo la noción de subjetividad al ámbito del sujeto

¹⁴³ *Ibid.*, p. 294.

que construye el conglomerado del saber histórico. Aquí entran en pugna formas de comprensión, imaginativas y de selectividad del sujeto que se ocupa de lo histórico.

Una vez que la subjetividad del historiador está dirigida al pasado desde el presente y hacia el futuro, aplica criterios de selección. Para Gaos se trata de tres criterios: el de lo *influyente*, el de lo *representativo* y el de lo *permanente*. Bajo esos criterios la subjetividad del historiador atiende: en el primero, a los hechos que hacen época de forma decisiva; en el segundo, poniendo atención a los sucesos que ocurren en su mismo tiempo; y en el tercero, atendiendo a la persistencia de lo histórico del pasado en el presente.

La selectividad del significado de lo histórico depende así de los criterios de selectividad y por ende de la subjetividad del historiador. Podrá entonces tenerse una visión plural de la realidad histórica. Una filosofía de la historia que incluya ver la unidad de la realidad con *su realidad*, apunta, para Gaos, hacia la visión del sentido de la historia en donde la historiografía pone de manifiesto plurales sectores de la cultura. Sectores imbricados unos con otros mirados desde un horizonte que permita unificar mediante la conciencia histórica plurales subjetividades en la cultura. De este modo el concepto general de la historia sigue confirmándose como conservación y memoria, y otro tanto como destrucción y olvido. De este modo el problema primigenio identificable de la filosofía de la historia es el del sentido e la historia.

¿Cómo se relaciona el concepto gaosiano de fenomenología con esta visión filosófica de la historia? En la parte en que analizamos la constitución del mundo en relación con la idea del mundo de la vida de Husserl, éste nos conducía a la explicación del mundo histórico. Una asociación directa del mundo husserliano de la vida con el trabajo filosófico de Gaos podemos esbozarla en su *Historia de*

nuestra idea del mundo. Curso doxográfico y textual de 1967, dividido en dos partes: el paso de la idea medieval del mundo a la idea del mundo moderno y la idea contemporánea del mundo. En este curso expone la idea del mundo sobre la base de las más esenciales expresiones de acuerdo a las circunstancias explicativas de cada obra y época visualizadas. Se trata de comprender el pasado desde el presente y el presente desde el pasado, pues las ideas que sobre el mundo tenemos varían con el paso del tiempo.

A pesar de que admitimos con Gaos el concepto de historia, bajo los dos sentidos señalados más atrás: la historia como realidad histórica y la historiografía como la literatura o ciencia de la realidad histórica, “la historia se integra de sucesiones de hechos caracterizados por estas dos notas: los hechos posteriores se inician en pleno seno de los anteriores, y éstos se acaban en pleno seno de los posteriores, y las sucesiones de unos y de otros no son sincrónicas.”¹⁴⁴ La apertura del curso de la historia indica plurales sentidos de articulación. Hay una sucesión continua entre el antes y el después pero discontinua desde el ahora.

Ante el problema de la reconstrucción de la realidad histórica por parte del conocimiento historiográfico, Gaos propone la experiencia histórica como la base de comprensión de las ideas pasadas vistas desde el presente. Pues resulta posible comprender los acontecimientos que desde el pasado nos alcanzan como sucesos experimentados. Cosa distinta sucede cuando ese pasado nos resulta completamente extraño a nuestro presente, imposible de ser vivenciado.

Gaos sugiere una lógica de la diferenciación: “La lógica de la Historiografía debe ser, por tanto, la de la diferenciación hasta la individuación. Lo que importa

¹⁴⁴ Gaos, “Historia de nuestra idea del mundo” p. 29, en *Obras completas* t. XIV.

historiográficamente son justo las diferencias...”¹⁴⁵ Diferencias, en este caso, de modos de experimentar el mundo. ¿Cuándo un mundo nos resulta de plano ajeno al nuestro? ¿Cuáles mundos se parecen al nuestro? ¿Nuestra idea del mundo ha suplantado una anterior y será destruida de igual manera por otra nueva? Mediante estas cuestiones la historia de nuestra idea del mundo es captada por una lógica historiográfica de la diferenciación.

La idea medieval del mundo, por ejemplo, es explicada y comprendida conforme a sus propias circunstancias. La articulación más significativa para entender la idea del mundo medieval se expresa a través de la Catedral de Chartres, la Suma teológica y la Divina comedia. La Catedral de Chartres, por una parte, representa un libro plagado de creencias religiosas. Su idiolecto es exactamente paralelo al de la Suma teológica. En ésta se consagra la ciencia de lo divino de forma didáctica, y es también para Gaos, una catedral escrita en la cual se plantea a dios como causa única del mundo. La idea medieval del mundo explicada en su temple más característico conforma una personalidad histórica en la triada de mundos configurados por la Divina comedia: el infierno, el purgatorio y el paraíso. La visión medieval del mundo es geocéntrica y vive la correlación del mundo humano y natural con un mundo sobrenatural.

A través de la explicación de las tres obras citadas Gaos puede llegar a afirmar: “Todo este mundo humano natural está en peculiarísimas relaciones con ‘otro mundo’, ‘sobrenatural’. ‘Este mundo, natural y humano, fue ‘creado’ por un ‘Dios’ que es un ‘Padre’, un ‘Hijo’ y un ‘Espíritu santo’, y creó también un mundo de ángeles.”¹⁴⁶ Si la historia misma no es sólo conservación y memoria, sino también

¹⁴⁵ Gaos, *Op. cit.*, p. 27.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 43.

destrucción y olvido, la idea medieval del mundo será suplantada por la idea moderna. En una palabra podemos decir que si la idea medieval del mundo está dominada por sólo una forma de la cultura que es la religión, podemos también afirmar que la idea moderna del mundo tiene su análoga en la ciencia.

En el caso de la idea moderna se trata de una época en que la ciencia natural se confirma como un conocimiento orientado al mundo natural: el primer cambio de esa orientación humana será el desplazamiento de la idea del mundo geocéntrica por la heliocéntrica. Es una idea del mundo en donde la proclama central estipula la relación entre razón y realidad. La filosofía, el arte y la ciencia modernos impulsan una estructura cultural en el orden de una libertad de creencias políticas, religiosas y morales.

Los viajes le permiten al hombre moderno verificar la esfericidad de la Tierra y desplazar científicamente el juicio ptolomeico unificado durante el medioevo de constituirse como el centro del universo. El paso de la consideración geocéntrica del mundo se desplaza por la de heliocentro. El sol es el centro del universo y no la tierra, descubrirá Copérnico.

La idea moderna del mundo comienza a tomar distancia de la medieval con la pugna entre reformistas y contrarreformistas. La disociación entre ambas ideas del mundo en dicha pugna está en una tensión que permite ver la diferencia entre una y otra. Pero en este caso la fase en la que se obtiene la diferencia tiene también su relevancia histórica. No sólo se valora la continuidad histórica sino también las discontinuidades.

De igual manera puede enfocarse la idea contemporánea del mundo. Una época que empieza a distinguirse de la moderna comenzando por una crítica de la ciencia y orientándose a ver el mundo como imagen. La modernidad es vista como

un proyecto histórico en agonía y la fase siguiente va sedimentando sus características propias de vivir el mundo.

La lógica de la diferenciación historiográfica es postulada filosóficamente por Gaos en el ámbito de la experiencia histórica conformada por las rupturas y coyunturas del mundo cultural. Los sentidos de la historia se asumen frente a las plurales direcciones de vivir y coexistir en el mundo. Hay que distinguir pasado y futuro desde el presente sin olvidar sus similitudes y divergencias. Sin privilegiar uno sobre el otro, por todos se estructura la realidad histórica en el intento de ser comprendida historiográficamente. Con Gaos clarificamos que los sentidos de la realidad histórica se correlacionan desde el ángulo de la reflexión filosófica sobre la historia comprendida con mayúscula y con minúscula.

VI. HISTORIA FILOSÓFICA

17. Ontología de la historia

¿Qué es la historia? En el camino que llevamos recorrido hasta aquí, hemos visto en tres orientaciones. Primero definiendo a la historia como el conocimiento evasor del olvido en cuanto el testimonio recupera la herencia del pasado: la historia es considerada la maestra de la vida. En segundo lugar, la historia se asume como el conocimiento científico que establece el método de conocer para prever el futuro: la historia se convierte en una ciencia positiva al tratar de describir lo que verdaderamente ocurre en el acontecer humano. En un tercer momento, el saber historiográfico asume la historia como la autorreflexión del historiador acerca de su actividad: la historia es escritura y sólo produce documentos escritos.

No obstante, cuando trasladamos los juicios enumerados al ámbito de la filosofía de la historia, debemos preguntarnos en primera instancia por el sentido de la historia. Nos encontramos en un terreno diferente al de la historiografía. Ambas disciplinas sólo coinciden en la medida en que las dos pueden considerarse teorías de la historia, aunque con inclinaciones de diferente índole. Mientras que en la historiografía existe el interés por caracterizar los paradigmas históricos de la

historia, la filosofía de la historia se ocupa de por qué y cómo se han dado las continuidades y discontinuidades históricas.

El caso del trabajo reflexivo sobre la historia de Edmundo O’Gorman¹⁴⁷ es significativo en el sentido de pensar la historia ontológicamente. La pregunta fundamental de la ontología de la historia inquiere por los rasgos característicos del ser histórico al momento de hablar del ser de la historia. Con Husserl y Heidegger hemos podido esbozar el campo de trabajo de la ontología trascendental. Una vez que esa ontología se pregunta particularmente por el ser del ente histórico, llegamos a apuntar con ella que la historia podría considerarse como la correlación de las dimensiones de la temporalidad y de los segmentos de la historicidad. Pasado, presente y futuro, discontinuidad y continuidad, objetividad y subjetividad, son niveles y polaridades tomados en cuenta al momento en que constituyen ámbitos de actuación del ser histórico, y que son vistos fenomenológicamente como niveles y ámbitos correlacionados sin exclusión. Cerraremos nuestra reflexión con la valoración crítica de la propuesta ontológica de O’Gorman desde la ontología trascendental del ser histórico. Esta recuperación ontológica, como lo hemos señalado insistentemente, quiere ver la historia como forma cultural desde su múltiples perspectivas. Así en la idea de América, como cultura con su historicidad particular, es un idóneo foco de atención en este apartado.

En su obra *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* O’Gorman se propone fomentar la reflexión sobre la pregunta acerca del ser de América. Pregunta que para este autor, ha sido soslayada por la historiografía, sobre todo aquella de orden

¹⁴⁷ Sus obras más difundidas son: *Crisis y provenir de la ciencia histórica* 1947, *La idea del descubrimiento de América* 1958, *Dos concepciones de la tarea histórica* 1955, *La invención de América* 1958 y *Estudios de historia de la filosofía en México* 1963. Aquí nos ocuparemos solamente de la primera y la cuarta de las enumeradas.

naturalista que presupone la realidad en sí de su objeto de conocimiento. La pregunta por el ser de América descubre que la historiografía es incapaz de abordar un tipo de cuestionamiento de tal naturaleza. Para reflexionar sobre la interrogación sobre el ser de América es necesario preguntarnos además por el ser de la historia, más allá del conocimiento historiográfico.

La pregunta de O’Gorman es de carácter filosófico porque cuestiona y exige un marco de fundamentación ontológica en el trabajo historiográfico. Pero también es una pregunta filosófica en el entendido de que la ciencia no dice la última verdad ni lo dice todo. Caemos entonces en uno de los ámbitos de la filosofía exigente de fundamentación ¿En qué debe fundarse entonces el conocimiento histórico? Es la pregunta derivada de aquella que inquiere por el ser de América. ¿Podemos afirmar que América es un hecho o una idea? ¿Al igual que el ser de Europa tenemos una idea del de América? Tal interrogar se justifica en tanto existe en la historia, mirada filosóficamente, el intento de mostrar el significado cultural de la conciencia histórica.

En “Inautenticidad e historia”, primera parte del estudio citado de O’Gorman, se realiza una historia de la historiografía a partir de la cual se confirma que ésta no ha dicho nada significativo sobre el ser de América. Nuestro autor identifica una crisis y decadencia del quehacer histórico e historiográfico. La historiografía naturalista dominante ha llegado a un momento insostenible que exige reinventarlo y para ello es necesario volver al abrevadero de la reflexión filosófica.

O’Gorman expone las tradiciones historiográficas que le preceden: la de la historia como maestra de la vida y la de la historia como ciencia. Pues ambas son concepciones parciales en tanto dejan de ocuparse reflexivamente acerca de la cuestión del ser histórico. El peor error de la historia de las historiografías

enunciadas surge para el pensador mexicano cuando la historia es utilizada para justificar “científica” y “metódicamente” tal o cual ideología.

La verdad de la historia es un problema que no cabe en el disfraz de la imparcialidad, como sucede en el caso de la historiografía naturalista. O’Gorman pone énfasis crítico en la historiografía moderna representada por Ranke. La elevación de la historia a la dignidad de ciencia supone como trasfondo una ideología científicista, desde la cual se anula la imparcialidad. La historia se cosifica al sujetarse a los hechos. La historiografía naturalista anula su neutralidad cuando trata de acercarse a la explicación metódica y científica de los hechos. El “sujetarse a los hechos’ que es la fórmula básica del método, permite mostrar lo que ‘verdaderamente ocurrió’, que es la definición científica tradicional de la historia”¹⁴⁸ y termina por revelar una abstracción ocultadora de inautenticidad de los testimonios históricos, pues construye fuentes que no son los hechos y de este modo la historia científica deja de apegarse a la imparcialidad confesada.

La historiografía naturalista, pierde además, el carácter de imparcialidad por el hecho de justificar el nacionalismo. Según O’Gorman la visión rankeana comete esa falta al momento en que objetiva el pasado en función de los intereses decimonónicos de la nación germana. De este modo la historia termina sometiéndose al afanoso propósito de dominio.

La crisis de la historia señalada por O’Gorman es puesta en evidencia cuando notamos que ésta “nunca inquiere por el ‘qué es’, sino puramente por el ‘cómo sucedió’, pregunta ésta, que presupone y deja intacta la cuestión acerca de la realidad en sí de lo que estudia.”¹⁴⁹ El ser y la realidad son conceptos supuestos por

¹⁴⁸ Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, p. 73.

¹⁴⁹ O’Gorman, *Op. cit.*, p. 22.

la historia, conceptos que corresponde analizar a la filosofía, pero particularmente a la ontología. Y podríamos agregar, con Husserl, que se trata de una ontología material de la historia por incluir el problema de la clarificación de los conceptos propios de una ciencia. Dicha clarificación conceptual es realizada por el establecimiento de sumos géneros de la realidad histórica. El asunto que le compete a una ontología material de la historia se circunscribe a esclarecer la manera de cómo el historiador constituye el ser histórico. Pero el “qué es” de la historia y el de América, será abordado y amplificado por O’Gorman particularmente en cercanía a la ontología fundamental heideggeriana.

La inconsecuencia más visible de la historiografía naturalista, según O’Gorman, es que traiciona el postulado de atenerse a lo que “verdaderamente sucedió”. Pues al instante en que se remite a las fuentes para historiar un hecho del pasado, el historiador naturalista impide que dichas fuentes hablen por sí mismas. La crítica y revisión de las fuentes se convierte en un mecanismo de repetición ingenua. El “sujetarse a los hechos” anula su marco de aplicación cuando el hecho varía en la interpretación, pues deja de apegarse a lo que “verdaderamente sucedió” al momento en que interpreta la fuentes. De tal manera, encontramos una reducción al absurdo del principio promovido por Ranke, o dicho con palabras de O’Gorman, se incurre en una “lógica del error”.

O’Gorman advierte que la historiografía naturalista nada tiene ya que decirnos sobre el modo de asumir la temporalidad humana desde el presente. Asumir el análisis y la producción del ser y el conocer histórico no puede sujetarse a la inactualidad del segundo paradigma historiográfico. Y ocurre así porque la humanidad contemporánea ha llegado a distinguirse del horizonte histórico de la modernidad.

Una de las salidas de la crisis del conocimiento histórico, la ve O’Gorman a través de la fundamentación ontológica. Primero porque asume que “la gran tarea de la historiografía tradicional, está en principio liquidada. La aventura con porvenir y novedosa está en inquirir por el ser de la realidad histórica”¹⁵⁰ En este sentido el análisis ontológico adoptado por O’Gorman contribuye críticamente al trabajo historiográfico, cuestionando las pretensiones científicas de la historiografía naturalista. El *qué es* de la historia nos conduce a situar el *qué es* del hombre, y sólo de este modo, seguimos con O’Gorman el camino de una historia de orden humanístico, pues en “lo ontológico está la aventura humanista del porvenir.”¹⁵¹

La filosofía historicista será la otra alternativa de O’Gorman para superar la historiografía naturalista. El historicismo contribuye a comparar la época actual con las anteriores y de este modo realizar un análisis circunscrito conforme a las propias circunstancias del pasado y el presente. El historicismo plantea, por un lado, una crítica escéptica a la noción de verdad absoluta y universal de la historiografía científica. Y por el otro, permite la relativización de las dimensiones de la temporalidad en relación a sus circunstancias históricas. El historicismo así entendido, representa para O’Gorman el abandono definitivo de la manipulación ideológica del pasado, y propone en lugar de ello, comprenderlo como parte constitutiva y existencial de la vida humana. En este sentido, la innovación más significativa del historicismo consiste en hacernos cobrar conciencia de nuestra historicidad: ámbito del ser y existir humano.

La crítica hasta aquí esbozada del conocimiento historiográfico, revela la ausencia teórica de una preocupación seria por tratar de comprender el ser de la

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 85-86.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 88.

realidad histórica. Dicha ausencia pone al mismo tiempo en evidencia la separación abismal entre pensamiento filosófico e historia. Para O’Gorman, el inicio de un diálogo fecundo entre ambas disciplinas parte del propósito de fundamentar ontológicamente el conocimiento de la historia.

La preocupación teórico-filosófica comienza por el desplazamiento de la idea de utilidad exigida a la reflexión este movimiento comienza con la confrontación del existir humano ante el mundo que lo circunda. Siguiendo el planteamiento heideggeriano de la explicitación nos encaminamos, según O’Gorman, a la consideración teórica del conocimiento práctico de la ciencia, en este caso el de la ciencia histórica.

El motivo fundamental de la explicitación en primer lugar nos lleva a desobjetivar el estudio del pasado. Pues si solamente asumimos el pasado como objeto “Se trata –señala O’Gorman– de un útil *del cual* se sirve el hombre, y la fórmula que describe el pasado en esta complejión es la de ser un *depósito de experiencia*.”¹⁵² La historiografía científica no logra salir del pasado objetivado y por ello mismo renuncia a una reflexión filosófica de carácter profundo. Sólo le interesa la utilidad de la historia y se conforma con ver el pasado objetivado como depósito de experiencia. Así es como se convierte en un tipo de conocimiento con intereses definidos y por ende carente de imparcialidad, o bien como lo indica nuestro autor, simple y llanamente inauténtico.

La explicitación teórica del pasado como depósito de experiencia se realiza desde un plano especulativo en el cual ocurre un cambio de perspectiva. En términos husserlianos diríamos que este cambio de perspectiva, esa reorientación de la mirada, es el paso de la actitud natural a la actitud teórico-trascendental. Allí es

¹⁵² *Ibid.*, p. 144.

donde se reactiva el sentido del pasado conforme a la experiencia de las vivencias en el tiempo. El pasado se vivifica en el presente temporal con cada rememoración. Pero no es posible visualizar esta realidad fluyente sin recurrir a la explicitación teórica. A este ámbito renuncia la historiografía hacedora del pasado muerto, objetivado, vuelto cosa.

La historiografía carente de actitud teórica o de autoexplicitación, termina simplemente por imitar los procedimientos de las ciencias de hechos. Pues en la medida en que renuncia a todo tipo de reflexión se vuelve conocimiento dogmático, desprovisto de parámetros críticos sobre su desenvolvimiento. Este es otro de los síntomas que observa O'Gorman como el engaño enajenante del pasado, motivo que lo impulsa a proponer el marco de la reflexión historiográfica más allá de la tradición naturalista. Se produce en él una preocupación propulsora de la explicitación sustentada en un cambio de actitud que permite identificar un prejuicio naturalista del saber histórico.

El desengaño deviene quebrantamiento de la ilusión modélica de la ciencia positiva que sólo muestra una creciente ignorancia del pasado. Aquí es donde se vuelve indispensable la reflexión filosófica sobre la historia pues al identificar esta forma parcial de entender la realidad histórica surge “el desengaño que acarrea la bancarrota de la historiografía tradicional: de allí, también, el insensato empeño de los historiadores profesionales de mantener alejada toda reflexión sobre los supuestos de su ciencia.”¹⁵³ Así es como medita cuestionando, crítica y auto-reflexivamente, un historiador que identifica en su quehacer una plausible crisis de fundamentos. Pues el historiador que abre la puerta a la explicitación y no permanece ciego a la actitud teórica pone atención directa sobre su actividad y más

¹⁵³ *Ibid.*, p. 171.

allá de ella. En este sentido el resultado de la reflexión de O’Gorman se dedica a tratar de comprender un saber especulativo hasta entonces desconocido y negado por el historiador naturalista.

“Autenticidad e historia” es la segunda parte del libro dedicada a responder cómo fundamentar el conocimiento histórico. Podríamos decir que tanto Husserl como O’Gorman intentan hacer de la historia un saber riguroso y que prescinda de supuestos, uno en el caso de la historia y otro en el de la filosofía. Por ello O’Gorman recurre a una visión filosófica que dé cuenta de la historia. Visión que nos permite presenciar el nacimiento de un concepto de cientificidad diferente al propuesto por el naturalismo.

Una vez habiendo dejado en claro los presupuestos de la historiografía naturalista orientada al aspecto práctico del saber, O’Gorman descubre una manifestación de inautenticidad por eludir la cuestión teórica de la historia. La autenticidad del conocimiento histórico aparece cuando asumimos la teoría más allá del quehacer historiográfico naturalista.

Surge entonces una preocupación de índole distinta a la práctica. La perspectiva teórica que O’Gorman ve más pertinente para la construcción de la historia auténtica, radica en algunos postulados desarrollados a partir de la filosofía existencial de Heidegger. Sólo a raíz de esta filosofía se descubre el problema de la verdad histórica, pues para el pensador mexicano apoyado en Heidegger “la historiografía naturalista es un modo de ocultación de la posibilidad de llegar a conocer especulativamente la historia.”¹⁵⁴ La ocultación del plano especulativo es puesta al descubierto para asumir de un modo genuino la historia en cuanto al devenir temporal humano.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 191.

En la perspectiva teórica de la historia el pasado se postula como algo nuestro y humano. El ser del pasado considerado así, constituye otro modo de ser objeto. Es el remanente existencial que pone al hombre en relación con la temporalidad por dejar a la luz de la existencia humana el plano de la historicidad. En dicho plano y relación se descubre la existencia. Este tipo de perspectiva filosófica sobre la historia será genuina en la medida en que nos permita recordar a la existencia humana como histórica, pero más aún si tal memoria es ontológica.

De este modo O’Gorman llega a denominar a la historiografía auténtica historiología, cuyo acto fundamental consiste en asumir el pasado como objeto teórico. La historiología se apoya en la filosofía existencial al señalar que la existencia humana es histórica por la temporalidad. Lo puramente histórico es la existencia humana y con ello se abre el umbral de la historicidad.. Esta historicidad se entiende como la capacidad para engendrar la historia; historia que vista sólo en función del pasado es algo ya realizado.

O’Gorman reconoce ontológicamente junto a Heidegger que somos herederos del pasado. Al asumir su herencia la existencia humana da cuenta de su ser en el mundo y además reconoce que las posibilidades del existir se encuentran condicionadas por el pasado. Esta situación implica una repetición histórica actuando como parte de la existencia humana en el sentido de una responsabilidad: “Se trata –explica nuestro autor– de una responsabilidad (en el sentido radical de la ‘cura’) de esa herencia, que no puede rehuirse sin que la existencia se salga de la autenticidad y abandone su destino. Tal es el pensamiento básico de la idea heideggeriana de la *repetición*.”¹⁵⁵ En la repetición histórica la existencia humana ubica a sus héroes y modelos conforme a la libertad. Así es como se encuentra el

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 214.

afán de autenticidad en el conocimiento histórico porque en la existencia se reconoce la historicidad. Asume el pasado como una proyección hacia el futuro pero desde el presente. La historicidad vista de esta manera puede ser concebida como una parte de la vida humana.

Ahora bien, la verdad histórica entra en juego como un problema filosófico cuando los resultados de la historiografía requieren la explicitación de una ontología de la existencia humana. Y éste enfoque ontológico es el que le sirve a O’Gorman para postular una historiología definida como la comprensión teórica del pasado en tanto propiedad humana. La historiología se caracterizaría, pues, como ciencia histórica inmanente a la existencia humana. Mientras la historiología sea interpretación auténtica de la historicidad incluirá intrínsecamente a la existencia humana.

Atender al ser de la historia acarrea dejar de considerarlo “habladuría” de lo que se dice que es el pasado, y lo que en existente realidad nos presenta la historia. Para O’Gorman es necesario que la verdad histórica sea vista a través de la autenticidad crítica frente a las fuentes, los documentos y los testimonios tomados en cuenta para la historia. Pues al referirnos a la verdad lo hacemos en referencia a nuestra vida y nuestro mundo histórico. Antes de hacer caso a lo que dicen autores, ciencias y doctrinas, es menester enfrentar la reflexión histórica de cara a la existencia desde nuestra situación; de otro modo estaríamos de vuelta en la inautenticidad.

El conocimiento teórico y genuino del pasado pone de relevancia la verdad histórica como la forma de hacer inteligible el pasado desde el presente. La verdad histórica vislumbra la correspondencia esas dos maneras de su acceso. La verdad se aleja en este sentido de las cosas y de los discursos para situarse en nuestra

existencia. Es el descubrimiento primario de nuestra propia relación con el mundo circundante. Bajo esta perspectiva “*la historiografía es, desde el punto de vista de lo verdadero, la elaboración de la inteligibilidad del ser que tiene la historia, para el modo de ser cotidiano de la existencia.*”¹⁵⁶ Esta tentativa termina por proponer la eliminación de las apariencias y mentiras históricas. Para O’Gorman, una postura filosófica de la historia trata de ir más allá de los documentos, narraciones y habladurías. Pugna por ver en las fuentes siempre intermediarios de acceso a la realidad histórica. De allí es de donde proviene la selección crítica del material del historiador, pero ante todo, la relación actual y existencial del contacto con la realidad.

La unidad del hombre con el pasado llega a conformarse desde una óptica en la cual el historiógrafo se atenga a los entes que configuran la realidad histórica. A partir de esta tarea el historiador auténtico apuesta por volver inteligibles el ser objetivo creado por el descubrimiento de la realidad histórica. De esta manera la verdad histórica de la historiología “*consiste en mostrar y explicitar la estructura del ser con que dotamos al pasado al descubrirlo como nuestro.*”¹⁵⁷ Esta labor se muestra desde la reflexión auténtica cuando lo más apremiante es la existencia humana misma.

El hombre y la cultura pueden ser conocidos desde un conocimiento histórico fundamentado ontológicamente. El conocimiento histórico que busca fundar O’Gorman apunta a encontrar las bases de una nueva forma de concebir la historia, puente hacia una historia auténtica. El paradigma historiográfico naturalista ha sido para nuestro autor el que ha llevado la historia a la inautenticidad y a la

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 257.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 269.

crisis de fundamentos. Y ha sucedido así porque en el intento de elevar a la historia a la “dignidad de ciencia”, sólo se logro cosificar, objetivar un pasado impersonal. Para O’Gorman el pasado se encuentra vivo en la cultura y es parte constitutiva del hombre.

La crisis de fundamentos de la historia es resuelta por O’Gorman mediante la historiología, pues ésta otorga una primacía ontológica en el esclarecimiento conceptual del saber. Se trata de poner en cuestión el ser de la historia, pero incluyendo luego el análisis del ser del pasado. Aquí nuevamente se parcializa una sola de las dimensiones de la temporalidad, pues O’Gorman no toma en cuenta un análisis del ser del presente y del futuro. Lo que me parece sobresaliente aquí, es el afán de fundamentación que surge al momento en que el pasado es tomado en cuenta desde sus caracteres de ser. De esta manera la historia se perfila hacia el enfoque de un campo de reflexión auténtico.

Vistas así las cosas, O’Gorman recurre de nuevo a la analítica heideggeriana, para plantear el análisis filosófico de la historia desde la existencia misma. Lo primero que aparece como existente para la historia es el pasado. El pasado se postula como un *apriori* de la historia del cual no puede prescindir. Pero no para llegar a cosificarlo y manipularlo ideológicamente, sino para tratar de comprenderlo críticamente desde su carácter de ser. De este modo nos acercamos a una respuesta a la crisis de fundamentos en el conocimiento histórico: “En la solución de esa crisis interviene la filosofía, en cuanto se trata de una reflexión sobre los supuestos de la ciencia, pero tal intervención consiste en descubrir los supuestos implicados al constituirse la ciencia como paso de la perspectiva de la preocupación práctica a la

teórica.”¹⁵⁸ Se pasa de la historia a secas a la historia vista filosóficamente. En este caso la filosofía se convierte en una filosofía de la historia de orientación ontológica. Pues solo a partir de la reflexión ontológica se puede encontrar salida al problema de la fundamentación. Y que por tratarse de una labor de índole teórica se escapa de los terrenos comunes y habituales de la historia.¹⁵⁹

Este abordaje teórico-filosófico sobre la historia plantea para O’Gorman saldar la crisis de fundamentos mediante dos vías: elaborar una reflexión sobre el apriori histórico y dotar a la historia de la estructura humana de comprensión más allá del naturalismo. Surgirá entonces un nuevo concepto de cientificidad de la historia que proviene de su alianza, nunca confusa y subordinada, con la ontología: la historia, como analítica de las existencias pasadas dirigida a revelar la historicidad realizada; y por su parte la ontología, entendida como conocimiento histórico de la existencia cuyo afán es mostrar la historicidad en cuanto tal.

La historia será conocimiento científico verdadero cuando logre su autenticidad. Esto equivale a decir que la historia tiene por deber convertirse y asumirse a sí misma. Dejar de imitar el concepto de ciencia naturalista y preocuparse por su fundamentación ontológica. De nuevo O’Gorman siguiendo la filosofía heideggeriana afirma que la historia se manifiesta en su estructura, cuando reconoce una “caída” en la inautenticidad ante la cual tiene que buscar desde su propia

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 292.

¹⁵⁹ Fernando Salmerón da el siguiente testimonio sobre la historia filosófica de O’Gorman que aquí nos parece relevante: “Inspirado en la distinción de Heidegger de los modos de ser de la existencia, O’Gorman ha derivado una interpretación de la historiografía tradicional que la presenta como ejemplo de inautenticidad, de cosificación de la realidad humana y ocultamiento de su radical historicidad. Frente a ella defiende una verdad histórica cuya función es justo revelar la estructura ontológica de la existencia humana, asumir su carácter histórico y mortal –y a partir de allí contemplar el pasado como un saber de sí mismo. La verdadera ciencia histórica viene a ser, para O’Gorman, una forma ontológica.” Citado por Gaos en p. 31 de la Nota al t. VIII a las *Obras completas*.

existencia una "cura". Una vez delimitadas las pretensiones de cientificidad de la historia se trata de apuntar el sentido de un conocimiento histórico auténtico.

La autenticidad de la historia se conforma cuando su productor se sitúa real y temporalmente frente al pasado, esto es, se plantea el conocimiento del pasado desde su situación humana y cultural concreta. En esta situación la muerte y la vida desempeñan un rol importante para la incursión de la perspectiva historicista de O'Gorman. Al momento de asumir el pasado como algo vivo formando parte de nosotros, la vida se convierte en un correr existencial hacia la muerte. La historia vista desde este punto de vista se termina de precisar como el dinamismo que transita de la realidad al absurdo.

La crítica y propuesta de la historia que nos ofrece hasta aquí O'Gorman sugiere apropiarnos reflexivamente de la cultura inmediata a través de su contenido histórico. Propone la comprensión ontológica como vía de explicitación de la realidad histórica y como eje orgánico de aproximación analítica de la existencia humana. Cabe señalar que muy bien podría tratarse tanto de la idea histórica de Europa como de la de América. Al presentarse cada una con identidades contrapuestas se abre la tentativa de explorar las ideas que les otorgan ser conforme a su historicidad. Europa y América son tan sólo casos y problemas particulares entre otros para servir de ilustración a la ontología trascendental.

Cabe hacer por el momento dos anotaciones críticas. Por un lado se resiente en el planteamiento hasta ahora revisado de O'Gorman, la falta de diferenciación puntual entre la filosofía de Heidegger y el historicismo que influyen en la historiología propuesta. Esto dificulta rastrear el sesgo historicista en la reflexión del libro. En segundo lugar notamos que aun y cuando el punto intermedio de O'Gorman entre filosofía e historia le sirve de enlace para enfocar el problema

histórico como ontológico, hasta ahora no es suficiente para visualizar el análisis del ser concreto de América.

18. La idea de América

Según Paul Venye la historia de la que hablamos desde hace un par de siglos no existe porque no explica nada, ni tiene método y está muy lejos de parecerse o esperar algo de ese tipo de conocimiento que denominamos ciencia.¹⁶⁰ Este juicio es aplicable a la historiografía naturalista cuestionada por O’Gorman, puesto que no dice nada significativo en términos de científicidad acerca del descubrimiento de América.

Así podemos inquirir si tiene algún sentido la historia y señalar insistentemente con O’Gorman “la necesidad de considerar la historia dentro de una perspectiva ontológica, es decir, como un proceso productor de entidades históricas y no ya, según es habitual, como un proceso que da por supuesto, como algo previo, al ser de dichas entidades.”¹⁶¹ En el intento de elaborar una reflexión sin supuestos, podemos también preguntar por el ser de América, o mejor dicho, por el ser de su descubrimiento. El inicio de una historia auténtica comienza por la explicitación de su ser mismo a través del tipo de entes que estudia.

En *La invención de América* O’Gorman realiza un recuento sobre lo que ha sido el descubrimiento de América para las diferentes interpretaciones históricas.¹⁶²

¹⁶⁰ Cf. Paul Venye, *Cómo se escribe la historia*.

¹⁶¹ O’Gorman, *La invención de América*, p. 9.

¹⁶² Las interpretaciones acerca de América revisadas y que después serán también vistas críticamente son las de: Francisco López de Gómara, Gonzalo Fernández de Oviedo, Fernando Colón y Bartolomé de las Casas (antigua historiografía colombina); Antonio de Herrera, Pablo de la

¿Qué es América? Un continente desconocido. El nuevo mundo. El descubrimiento de Colón. El encuentro de dos culturas. Un suceso ocurrido el 12 de octubre de 1492. Las diferentes respuestas nos introducen en un proceso interpretativo en el cual las distintas voces confunden el ser de América. “El ser –no la existencia, nótese bien– de las cosas sería, pues, algo substancial, algo misteriosa y entrañablemente alojado en las cosas; su naturaleza misma, es decir aquello que hace que las cosas sean lo que son.”¹⁶³ La pregunta por el ser nos conduce, en el caso de la ontología de la historia de O’Gorman, a la pregunta por la verdad histórica. Hasta ahora se han explorado las preguntas por el ser a través de la historia y del pasado. Toca preguntar por el ser de la idea del descubrimiento de América.

Ante la pregunta por el ser de América realizada por O’Gorman responden primeramente las interpretaciones históricas citadas. Y resultan multivocas porque no parten de una base ontológica. Para O’Gorman esas interpretaciones nunca ven más allá de la idea del descubrimiento. América fue un hecho que tuvo lugar con la llegada de Colón un 12 de octubre de 1492 a lo que éste suponía eran unas islas occidentales. O’Gorman pone en cuestión ese “hecho” al estudiar sus interpretaciones y llega a la conclusión de que Colón nunca tuvo la idea de haber llegado a un lugar denominado América. Ni como continente ni como *nuevo mundo*.

América se muestra como una idea ante los ojos de los historiadores que la interpretan. Aparece como una realidad construida a partir de un suceso. Lo que pone al descubierto O’Gorman consiste en cuestionar cómo se ha llegado a entender ese suceso y cómo se ha dicho que sucedió. Para nuestro autor la historia

Concepción Beautmont, William Robertson, Martín Fernández de Navarrete, Washintong Irving y Alejandro von Humboldt (versión de la moderna historiografía).

¹⁶³ O’Gorman, *La invención de América*, p. 48.

enseña ingenuamente la interpretación sobre la idea del descubrimiento de América como un hecho indubitable. Pero si prestamos un poco de atención a la realidad en su sentido histórico, inmediatamente nos damos cuenta de que la “idea” que otorgamos a un “hecho” ocurrido el 12 de octubre de 1492 no obedece a ningún tipo de descubrimiento.

Para O’Gorman América es un hecho del que se desprenden interpretaciones históricas. Con estas se llega a constituir la idea de América como descubrimiento. Revisando críticamente las fuentes claves de tales interpretaciones, conducidos a partir de lo que Gaos denominó la aplicación de una lógica de la diferenciación al sentido de la realidad histórica, O’Gorman encuentra que América es más bien una invención antes que un descubrimiento.

¿Qué es América? ¿Hecho, idea o descubrimiento? ¿Testimonio, objeto, escritura? ¿Pasado, presente o futuro? La parcialización de uno de estos términos como respuesta es sólo lo que representa para las interpretaciones históricas afilosóficas. Para una perspectiva que parte de la clarificación ontológica de los conceptos fundamentales de un saber como el histórico, las interpretaciones pierden sentido de realidad porque muchas de las veces se apegan a intereses individuales o políticos. Esto ocurre cuando nos desentendemos del problema de la verdad histórica. Si ponemos atención al sentido de realidad y verdad histórica, veremos con ayuda de la mirada ontológica de O’Gorman, que la idea de América como descubrimiento obedece a un proceso de invención.

Cada interpretación de un hecho da pie a una idea particular del mundo. A cada interpretación del descubrimiento de América le corresponde un horizonte cultural propio. “La noción que nos permitió –dice O’Gorman– penetrar hasta la raíz del mal que aqueja la tesis del descubrimiento de América fue la de que, ni las

cosas, ni los sucesos son algo en sí mismos, sino que su ser depende del sentido que se les conceda dentro del marco de referencia de la imagen que se tenga acerca de la realidad de ese momento.”¹⁶⁴ Este juicio coincide en que no hay hechos sino interpretaciones. Pero además abre la perspectiva para considerar que el ser se ha asociado con la realidad, con la verdad y con las cosas materiales, de acuerdo al horizonte cultural en el que se le interpreta.

La imagen del mundo pasado la conforman individuos del presente cuyo legado prevalecerá en el futuro comprendido conforme a las fronteras culturales. Así como nosotros vemos el antiguo mundo griego o el mundo medieval, seremos vistos por imágenes del mundo posteriores. El ser de la historia no es algo definitivo y eterno, sino que su apriori captura el cambio histórico mediante el enlace de imágenes del mundo. Un hecho o idea particular como es la del descubrimiento de América cambia para cada época porque puede interpretársele.

Lo que propone O’Gorman no significa que toda interpretación es posible, sino que cada interpretación histórica es presa de su propio horizonte cultural. Cada época posee su configuración de ideas propias para conformar su particular imagen del mundo. Desde allí y con esos antecedentes la interpretación histórica en general, pero en particular la interpretación y revisión crítica de la idea del descubrimiento de América, tiene que ser para O’Gorman, apegada tanto a la realidad como a las interpretaciones.

Al cuestionar la idea del descubrimiento de América, O’Gorman encuentra que se trata de dos supuestos equivocados que nos han llevado a afirmar que América es un nuevo continente descubierto un 12 de octubre de 1492 por Colón. Al revisar críticamente las fuentes y atender a las realidades culturales, es fácil darse

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 57.

cuenta de que el trozo de materia denominado América siempre ha existido y no fue un ente descubierto hasta la llegada de Colón. El otro supuesto es que Colón creyó siempre haber llegado a las indias occidentales pero nunca a un lugar llamado América.

Las interpretaciones colombinas limitadas a su marco de creencias se han encargado de confirmar en menor o gran medida la idea del descubrimiento. Para O’Gorman la idea de América representa simplemente una invención. La razón por la cual llegamos a volvernos conscientes de esa invención se origina en la premisa ontológica conducida a un ámbito hermenéutico de la historia. Si mantenemos esta mirada ante la idea del descubrimiento “se puede concluir que el significado histórico y ontológico del viaje de 1492 consiste en que se atribuyó a las tierras que encontró Colón el sentido de pertenecer al *orbis terrarum*, dotándolas así con ese ser, mediante una hipótesis *a priori* e incondicional.”¹⁶⁵ La hipótesis se confirma como descubrimiento en cada circunstancia histórica dando origen a la idea de un hecho. Pero cae en descrédito cuando el hecho visto desde las interpretaciones y el cuestionamiento repele la idea del descubrimiento.

La estructura del ser americano encierra dos incógnitas: en qué sentido se parece a la imagen del mundo europeo, y por qué razón se distingue de él. América aparece a la imagen del mundo europeo colombino como la cuarta parte del mundo. Un nuevo mundo que cambia radicalmente la visión precedente. La historia europea tiende a proponerse como un modelo homogéneo de entender el mundo y la homogeneidad cultural impera con el ‘descubrimiento’ del nuevo mundo.

Para O’Gorman podemos despejar las incógnitas de la idea de América sólo si tenemos en cuenta que “así como el proceso inventivo del ser corporal de América

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 87.

puso en crisis el arcaico concepto insular del mundo geográfico, así, también, el proceso de la realización del ser espiritual de América puso en crisis el viejo concepto de mundo histórico como privativo del devenir europeo¹⁶⁶. Desde este punto de vista, el ser se bifurca en dos regiones reconocidas por O’Gorman, la región material y la espiritual. La cultura europea en su historia es diferente de la americana aunque ambas coinciden en un choque epocal. Esto nos permite también visualizar el ser histórico desde la coyuntura y la ruptura. El ser de la historia es un acontecer en donde conviven la semejanza y la diferencia temporal.

Si llevamos la problemática general de América al caso particular de México, tendríamos que tomar en cuenta una mirada histórico filosófica. Y en principio un tipo de enfoque ontológico de la cultura que considere la historia a partir de la continuidad y la discontinuidad. Al concebir la cultura mexicana de esta manera incluimos tres momentos de vivencia en los que fluyen pasado, presente y futuro: la invención de América, la independencia y la revolución. La historia, así como posee grados de ser, posee además articulaciones de sentidos contrapuestos. ¿Cómo asimilar entonces la historia particular de las culturas conforme a su sentido y ser? ¿La historia es narrada para la alta cultura, para la cultura popular, o para todo el mundo? ¿Hay que incluir la historia de las culturas subalternas como las ha llamado Carlo Ginzburg?¹⁶⁷ Tanto el particularismo como el universalismo históricos tienden a diluirse en la consideración correlativa del ser de la ontología trascendental. El ser histórico se toma en ella en todas sus posibles manifestaciones sin mutilar la multiplicidad de sus perspectivas.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 158-159.

¹⁶⁷ Cf. Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*.

19. O’Gorman visto por Gaos

El recorrido de ideas que hemos hecho por el pensamiento de José Gaos, nos lleva relacionar sus juicios con el modo de entender la historia por O’Gorman. El Gaos que piensa filosóficamente la historia tiene la visión de un O’Gorman con una historia orientada filosóficamente. Según Gaos, la propuesta de O’Gorman se mueve del Historiador al Filósofo de la historia, pero más en concreto, podemos ver que se abre el camino hacia una ontología de la historia.

Gaos elabora varios juicios sobre el trabajo reflexivo de O’Gorman. Parte de la idea de que no sólo la filosofía debe ser histórica sino que además la historia tiene que ser filosófica. Dentro de uno de los apartados de “En torno a la filosofía mexicana” apunta: “Ahora bien una Historia *filosófica*, sea la de la Filosofía, sea utilizable por una Filosofía de objetos históricos, sea la Historia una, no puede ser más que una Historia en la que haya *implícita* una Filosofía, explicitación de la cual sería incumbencia de una Filosofía de la Historia de la Filosofía, de la Filosofía de los objetos históricos del caso de la Filosofía de la Historia. Pero entonces el conocimiento que parecía no poder ser *antes histórico* que filosófico resulta él mismo filosófico en el fondo o *antes filosófico* que histórico.”¹⁶⁸ Esta interrelación entre filosofía e historia, nos lleva explícitamente a la postulación de una filosofía de la historia sobre base ontológica. Para Gaos se trata de una filosofía de la historia esgrimida como estudio de los objetos históricos, y tales objetos aluden al ser, a la realidad, a la verdad histórica.

¹⁶⁸ Gaos, “En torno a la filosofía mexicana”, p. 340.

Según Gaos, al momento en que leemos los libros de O’Gorman, existe una alta probabilidad de que veamos en ellos un ‘alegato’ en favor de una historia filosófica de las ideas en la que tampoco desatiende a los hechos. La obra de O’Gorman es relevante para Gaos, como la obra de un historiador entre los filósofos y la de un filósofo entre los historiadores. Se mueve en dos orientaciones que se unifican en la problemática directriz de la ontología de la historia.

Recordemos que para Gaos los sentidos del término historia son dos: *historia* cuando se hace referencia a la *realidad histórica*; e *Historia* cuando se trata de las obras de *literatura* científica o artística *sobre la historia*. En esta segunda acepción se incluye la historia de las ideas. El estudio de O’Gorman le parece a Gaos una ceñida Historia de la idea de un hecho. Ubica ese trabajo en el género de Historia denominado Historia de las ideas. Pero además se trata de una Historia de las ideas que es enfocada ontológicamente.

En la historia de las ideas, hablar del descubrimiento de América, equivale a decir “que el carácter de hecho *histórico*, o su *historicidad*, lo debe el hecho del descubrimiento al tener la historia la idea de él, o el carácter de hecho *histórico* de la idea del descubrimiento, o la *historicidad* de esta idea: una segunda y más profunda razón para tener la idea por un hecho *más histórico*, y en este sentido *más hecho*, que el hecho del descubrimiento y hasta que el sensible de la arribada.”¹⁶⁹ La *historicidad* plantea aquí la conformación de la idea de un hecho. El hecho posee historia como idea. El hecho del descubrimiento se traspone en idea de acuerdo a las circunstancias históricas y culturales de quien le interpreta. En este sentido tanto

¹⁶⁹ Gaos, “O’Gorman y la idea del descubrimiento de América”, Comentario al libro de O’Gorman *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México: ediciones del IV centenario de la Universidad de México, Centro de Estudios Filosóficos, 1951. Se escribe en Noviembre de 1951 y se publica en *Historia mexicana* 3, 1952. Incorporado luego en “Filosofía mexicana de nuestros días” p. 201, *Obras completas* t. VIII.

la idea como el hecho constituyen regiones del ser dignas de ser estudiadas por la filosofía.

En particular, cuando Gaos se refiere al estudio de O’Gorman denominado *La idea del descubrimiento de América*, dice “Su libro no podría ser obra sino de un historiador de América que acaba por advertir que la architrillada frase ‘Colón descubrió América’ significa para los actuales algo que no *hubiera* significado de hecho, que no podía significar para Colón, y que al advertir esto cae en la admiración de ignorar lo que pudo significar y de hecho significó para los hombres del pasado y debe significar para los hombres del presente...”¹⁷⁰ O’Gorman llega a vislumbrar, de acuerdo a Gaos, una manera de ver la historia gracias a una selección apropiada de las fuentes y a la minuciosa reconstrucción de los hechos. Para ello considera necesario atender a las dimensiones temporales, asumiendo el pasado sin descuidar el presente. La significatividad de cada dimensión temporal nunca pretende ser anulada, sino más bien incorporada en miras reconstructivas y selectivas. El pasado de América reconfigura sus sentidos cuando lo percibimos desde el presente, pero sobre todo cuando distinguimos ontológicamente descubrimiento de invención.

El acierto de la visión de O’Gorman tiene mayor valor, según Gaos, cuando los hechos históricos no son vistos como independientes de las ideas y se orientan a abordar los hechos incluyendo otras interpretaciones. La historia se convierte en asunto de interpretar y reconstruir el pasado en vista del presente y del futuro. La filosofía adquiere el rol de inquiridora de las ideas y los hechos, pero sobre todo de la misma historia. De este modo estamos dando la cara a una historia humana reinventada en su totalidad, en todas sus clases y modos de ser.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 183.

Al hacerse preguntas fundamentales como la del ser de América, O’Gorman representa para Gaos un historiador con conciencia de sí que se transforma en un teórico de la Historia, y en la medida en que pregunta por el ser, deviene en filósofo de la Historia. “La aportación original de O’Gorman estaría en la aplicación rigurosa a un ente histórico tan eminente como América; en el empleo de los conceptos de descubrimiento e invención para caracterizar respectivamente las dos clases de entes opuestos, y, principalmente, en mostrar *–historiándola–* cómo *el concebir un ente histórico de un determinado modo inicia la creación –histórica– del mismo...*”¹⁷¹ La historia de la idea del descubrimiento de América acaba de presentarse como una creación. Un invento que surge por la osadía de oponer diversos modos de ser de un ente conforme a las ideas acerca de él. El ser histórico de América concretiza su identidad al momento en que intentamos comprenderlo desde sus plurales horizontes de sentido.

Los juicios sobre O’Gorman esgrimidos por Gaos, nos exigen ilustrar el fuerte enlazamiento que tienen dos disciplinas cuyo ámbito de estudio parten del hombre y la cultura. La filosofía y la historia son dos límites de la existencia pendientes del autoconocimiento en la vida y en el saber sobre ella. Una ontología que tiene en consideración a la historia a través de todas sus dimensiones temporales, sus paradigmas teóricos y los diferentes modos de comprender el significado histórico de entidades concretas, canaliza sus esfuerzos para dilucidar los olvidos del ser en la potencialidad de sus regiones de existencia.

¿Por qué no retomar en la idea del descubrimiento de América la ontología de la historia? Poniendo mi juicio junto al de Gaos, me parece que la aportación de O’Gorman lleva a considerar dos niveles de ser para el conocimiento histórico. Por

¹⁷¹ Gaos, “Sobre la filosofía y la cultura en México”, p. 503, *Obras completas* t. VIII.

un lado la realidad material y por el otro la realidad cultural. Y que, siguiendo a Husserl, diríamos que lo real es tanto lo *en la conciencia* como lo *fuera de ella*. La realidad histórica adquiere así sentidos desde la consideración de su ser.

La historia con sus paradigmas tiene una fuente de abrevadero que la completa. Se trata de una filosofía de la historia que parte de la cultura, pero particularmente de una ontología de la historia que no intenta mutilar ninguno de sus modos de ser.

Parece que algunos historiadores preferirían que se considerase a D. Edmundo O’Gorman –señala Gaos– más como filósofo que como historiador, aunque no por otra cosa que porque, si la Historia que propugna y hace O’Gorman fuese la única ‘a la altura de los tiempos’ y con porvenir, tendrían que llevar a cabo una reforma quizá onerosa para ellos, de la que ellos hacen y propugnan. En cuanto a los filósofos, es seguro que algunos lo recibirían en su campamento a tambor batiente ante banderas desplegadas. Pero tanto esta recepción como aquella preferencia, son perfectamente ociosas: porque a la idea capital a que ha arribado O’Gorman es la de que la Filosofía es la Historia tal cuál él concibe ésta.¹⁷²

Vistas de este modo las cosas, es como para O’Gorman la filosofía no puede renunciar a la historia así como la historia tampoco puede renunciar a la filosofía. Arribamos entonces a una compatibilidad que surge cuando orientamos la reflexión filosófica hacia la cuestión del ser de la historia. Hay una reciprocidad justo porque filosofía e historia, estrechadas por el problema del ser, son formas constitutivas de la cultura que tiende a perpetuar su condición de humanidad.

La ontología de la historia busca fundamentar el entendimiento de la cultura. Así advertimos también el entrecruce del problema del ser de la historia con la filosofía de la cultura. Toda cultura es histórica y en el estudio de ella, gracias a ese carácter de ser, exige el enfoque ontológico. El análisis del ser histórico a partir de

¹⁷² Gaos, “Filosofía mexicana de nuestros días” (1954), p. 51, *Obras completas* t. VIII.

la ontología trascendental nos ha permitido ilustrar el ser espiritual de una cultura a partir de su desenvolvimiento.

Con este capítulo dedicado a ejemplificar la comprensión del ser de la historia y con ello el punto de partida para el entendimiento de una cultura, nos acercamos a la caracterización de una época contrapuesta en términos de historias y culturas. Esta contraposición tiene siempre que ver con reducir la historia y la cultura a un modo de ser y si procedemos de esa manera terminamos por caer en los extremos del etnocentrismo o el relativismo cultural. El resultado de nuestra búsqueda, como ya se ha advertido en varias ocasiones, pone el énfasis en la tradición y renovación histórica y cultural mientras el hombre porte el anhelo de continuar siendo humano.

CONCLUSIÓN

Ontología trascendental de la cultura

La elucidación ontológica de la historia arroja resultados significativos para la filosofía de la cultura. El desarrollo actual de esta última perspectiva ha logrado dar un primer paso en el estrechamiento del análisis filosófico con las manifestaciones culturales del ser humano. El análisis filosófico de la cultura ha sabido orientar ramas particulares como la estética, la ética o la epistemología hacia el examen de fenómenos concretos del arte, del mito y de la ciencia. Pero en lo que respecta al ámbito ontológico de la cultura hasta ahora sólo se había señalado como línea de trabajo filosófico.

La revisión ontológica trascendental de la historia nos ha conducido a la fundamentación filosófica de su ser. La historia en primera instancia es una forma de cultura. Pero al lado del mito, del arte o la ciencia, tiene preeminencia por ser el tipo de expresión humana que da testimonio del fluir de las culturas. Cuando damos cuenta del ser histórico incluyendo su visión del mundo se apresan los múltiples sentidos de la cultura. Las manifestaciones culturales confluyen con el sentido de su existencia. Una manifestación cultural se distingue de otra por su sentido y por él mismo se interrelacionan. La historia aparece entonces como el

conocimiento temporal de los acontecimientos significativos del hombre reconociendo cada forma de cultura en su sentido y en su propia dimensión.

Una vez que el examen del ser de la historia ilustra la utilidad de la ontología trascendental para la filosofía de la cultura, la historia puede estudiarse desde otras vertientes filosóficas. La historia asumida como narración (*story*) o como conocimiento científico (*history*) se presenta ahora con un mejor perfil para su análisis estético, ético o epistemológico. Cuando concebimos lo histórico conforme a su ser, siempre lo vinculamos a la cultura junto a todas sus manifestaciones.

La filosofía de la historia del siglo XVIII fue una rama importante del saber filosófico. Pero su alcances eran insuficientes porque no tenía en cuenta la diversidad de la cultura. Le faltaba además una sólida visión ontológica. Es aquí en donde se inserta la pertinencia de la ontología trascendental, sólo que en conexión intrínseca con el análisis filosófico de la cultura. Pues la cultura en tanto contiene las diversas manifestaciones humanas incorpora los múltiples sentidos existentes de un mundo siempre temporal.

La ontología trascendental propuesta recurrió a la recuperación del sentido fenomenológico de la ontología del mundo de la vida y la ontología fundamental. Al enfocar esta perspectiva al análisis del ser de la historia hemos visto que se desenvuelve en continuidades y discontinuidades temporales. El carácter fluyente de la vida fue la principal clarificación de la existencia histórica. Pero también hemos concebido al ser histórico en relación a la existencia humana con su pasado, presente y futuro. El mundo histórico se constituye así como el horizonte de comprensión del mundo espiritual (cultural) humano. En las culturas la historia desempeña entonces el papel de darnos a conocer los diferentes rostros del mundo existiendo en el tiempo.

Al momento de acercarnos a la historia de la historia a través de sus paradigmas, descubrimos que esta no puede reducirse a uno de ellos porque permanece en un fluir constante. La historia ha sido considerada por la reciente historiografía: maestra de la vida, ciencia de hechos, conocimiento en donde se trabaja con escritura. Cada uno de estos momentos de la historia la hacen ser y por eso mismo nos resultaba cuestionable sobreponer una de los paradigmas sobre otro. En el análisis ontológico tales caracterizaciones adquieren su sustento cuando se exalta la cuestión sobre su ser. La historia no termina de definirse si dejamos de atender a la elucidación esencial desde su realidad propia. Nosotros hemos llegado a plantear esta solución conceptual al concebir el a priori de la historia desde la correlación de subjetividad y mundo.

Distinguimos además frente al historicismo que el mundo histórico es importante para comprender la visión de las culturas en el tiempo, pero se hizo también notorio que el mundo histórico no es el todo de la cultura ni el fundamento último del mundo. La filosofía historicista con facilidad cae en esta parcialidad. En lugar de ello se encontró la historicidad como un manera más amplia para entender la historia. La historicidad es el ámbito en donde el ser histórico se desenvuelve en relación al tiempo dentro de una perspectiva espiritual del mundo. Mediante la idea de historicidad se hace visible el ser de la historia en el intento de abarcar sus múltiples sentidos.

La realidad histórica gira en función de las perspectivas que de ella tenemos. El privilegio universalista de una de ellas conduce a la negación de las otras. La realidad histórica enfocada sin la disminución de sus caracteres particulares de ser, conduce a concebirla según los sentidos de sus paradigmas hasta ahora conocidos: testimonio, hecho y lenguaje. Y más allá de ellos porque sus sentidos se multiplican

conforme al estudio de una realidad múltiple que comienza por la relación de estaticidad y dinamicidad. Realidad y conciencia histórica se interconectan de este modo como mundo cultural de vida. Por esta razón argumentamos que la realidad histórica no puede ser únicamente el fundamento de la reflexión filosófica conforme a sus circunstancias.

La historia es existencia cultural ya sea estudiada por la historiografía, la teoría de la historia y la filosofía de la historia. En este sentido, la historia representa para la filosofía de la cultura una parte de su trabajo, que bajo la mirada ontológica trascendental, se orienta hacia las condiciones de comprensión de una concreta forma de cultura por su ser. Los ejemplos que utilizamos mostraron que uno de estos acercamientos puede ser realizado en la revisión de la historia de la filosofía preguntando por su ser desde una perspectiva también filosófica (Gaos y O'Gorman). Esta ejemplificación lleva a proponer la historia de la filosofía en particular, y en derivación la historia en general, de acuerdo a una noción de historia orientada filosóficamente. Podemos entonces describir y comprender la particularidad de una cultura filosófica por su ser histórico. Sólo que aquí la advertencia consiste en no caer en la universalización de esa particularidad histórica y filosófica.

Para la ontología trascendental, el ser de la historia tiene que analizarse según sus correlaciones: memoria y olvido, tradición y renovación, coyuntura y ruptura, continuidad y discontinuidad, dimensiones temporales y segmentos de historicidad. La investigación fenomenológica del ser de la historia se asume así como una teoría del sentido que busca constituir caminos para estudiar también las correlaciones entre el mundo y la existencia humana. A partir de estas correlaciones surge una proclama en favor de la permanencia de la humanidad en el mundo, esto es, una

teleología del ser histórico. Con seguridad esta proclama apuntaría a entender el mundo cultural por su contenido histórico como el conjunto total de realidad logrado mediante la actividad humana cuya existencia espiritual es duradera. El mundo cultural en tanto histórico define la unidad de conciencia colectiva por el ser que la prolonga.

BIBLIOGRAFÍA

ALCIRA BONILLA, Beatriz: *Mundo de la vida: mundo de la historia*, Colección Filosofía, Serie normal, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1987.

BECH, José Ma.: “La radicalización heideggeriana del método fenomenológico” en *Convivium*, Revista de Filosofía, pp. 60-90, núm. 13, Universidad de Barcelona, 2000.

BERGMANN, Gustav: “La ontología de Edmund Husserl” en *La posibilidad de la fenomenología*, Editorial Complutense, Madrid, 1997.

CARR, David: *Phenomenology and the problem of history*, Northwestern University Press, USA, 1974.

CARBONELL, Charles-Olivier: *La historiografía*, tr. Aurelio Garzón del Camino, FCE, México, 2001.

DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M.: *Husserl y la historia: hacia la función práctica de la fenomenología*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Col. Aula Abierta, Madrid, 2003.

DEVERS JOHNSON, Guillermo: *Bases fundamentales de la ontología fenomenológica*, Tesis doctoral, UNAM, México, 1946.

DILTHEY, Wilhelm: *Teoría de la concepción del mundo*, tr. Eugenio Imaz, Obras de Dilthey 8 volúmenes, FCE, México.

EMBREE, Lester (ed. gral.): *Enciclopedia of Phenomenology*, Center for Advanced Research in Phenomenology, Contributions to phenomenology, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1977.

FEBVRE, Lucien: *Combates por la historia*, tr. Francisco Fernández y Enrique Argullol. Planeta- Agostini, Col. Obras maestras del pensamiento contemporáneo, España, 1993.

GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y método I: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, tr. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sigueme, Salamanca, 1977.

GAOS, José: "Orígenes de la filosofía y de su historia", en *Obras completas*, Tomo II, Nueva Biblioteca Mexicana, UNAM, 1991.

—, "Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía" en *Obras completas*, Tomo VII, Nueva Biblioteca Mexicana, UNAM, 1987.

—, "De la filosofía" en *Obras completas*, Tomo XII, Nueva Biblioteca Mexicana, UNAM, 1982.

—, "Historia de nuestra idea del mundo" en *Obras completas*, Tomo XIV, Nueva Biblioteca Mexicana, UNAM, 1994.

—, "De Husserl, Heidegger y Ortega" en *Obras completas*, Tomo X, Nueva Biblioteca Mexicana, UNAM, 1999.

—, *Historia de nuestra idea del mundo*, FCE-El Colegio de México, 1992.

—, *Introducción a la fenomenología*, UV, México, 1960.

—, *De antropología e historiografía*, UV, México, 1967.

—, *Pensamiento de lengua española*, Stylo, México, 1945.

GINZBURG, Carlo: *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*, tr. Francisco Martín, Océano, México, 1997.

GONZÁLEZ di Pierro, Eduardo: *Significación filosófica del historicismo de José Gaos en la filosofía mexicana*, Tesis de maestría en filosofía de la cultura, Morelia, Michoacán, México, 1999.

HARTMANN, Nicolai: *Autoexposición sistemática*, tr. Bernabé Navarro, Tecnos, Madrid, 1989.

—, *La nueva ontología*, tr. e Introducción Emilio Estiú, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1954.

- , *Ontología I. Fundamentos*, tr. José Gaos, 3ª. Ed., FCE, México, 1986.
- HEIDEGGER, Martín: *El ser y el tiempo*, tr. José Gaos, 7ª reimpresión, FCE, México, 1997.
- , *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Chile, 2002.
- , *Introducción a la metafísica*, tr. Angela Ackermann, 3ª Reimpresión, Gedisa, Barcelona, 1999.
- , *Ontología –Hermenéutica de la facticidad–*, tr. Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid, 2000.
- , *Hitos*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyete, Alianza, España, 2001.
- , *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, tr. Juan José García Norro, Ed. Trotta, Madrid, 2000.
- , *Kant y el problema de la metafísica*, tr. Gred Ibscher Roth, FCE, México, 1986.
- HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, tr. José Gaos, Alianza, Madrid, 1980.
- HERODOTO: *Los nueve libros de la historia*, tr. Ma. Rosa Lida de Malkiel, Editorial Cumbre, México, 1981.
- HUSSERL, Edmund: *Investigaciones lógicas*, Tomos I y II, tr. Manuel G. Morente y José Gaos, Ed. Alianza, España, 1999.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I, Introducción general a la fenomenología, tr. José Gaos, FCE, México, 1997.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución, tr. Antonio Ziri3n, IIFs-UNAM. México, 1997.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro III, La fenomenología y los fundamentos de las ciencias, tr. Luis Eduardo González, IIFs-UNAM, México, 2000.
- , *El artículo de la Enciclopædia Britannica*, tr. Antonio Ziri3n, IIFs-UNAM, México, 1990.
- , *Filosofía primera*, t. I, tr. Rosa Helena Santos de Ilhau, Editorial Norma, Colombia, 1998.
- , *Philosophie première*, t. II, tr. Arion L. Kelkel, Presses Universitaires de France, Paris, 1972.

—, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, tr. Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Ediciones Altaya, Col. Grandes Obras del Pensamiento Contemporáneo No. 48, España, 1999.

—, *La filosofía como ciencia estricta*, esta edición contiene además “Correspondencia entre Dilthey y Husserl”, “La filosofía como autorreflexión de la humanidad” (§73 de la *Krisis*), “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, Anexo bibliográfico y nota de esta edición; primera edición alemana 1910/1911, 1a. ed., tr. y not. Elsa Tabernig, Nova, Colección La vida del espíritu, Buenos Aires, 1962.

—, *Meditaciones cartesianas*, tr. José Gaos y Miguel García-Baró, FCE, México, 1986.

—, *Las conferencias de París*, tr. Antonio Ziri6n, IIFs-UNAM, México, 1988.

—, *Renovaci6n del hombre y la cultura*, tr. Agust6n Serrano de Haro, Anthropos-Universidad Aut6noma Metropolitana, Espa6a, 2002.

—, *Lecciones de fenomenolog6a de la conciencia interna del tiempo*, tr. Agust6n Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002.

—, *La filosof6a como ciencia estricta*, tr. Elsa Tabering, Nova, Argentina, 1962.

—, “El origen de la geometr6a” en *Estudios de filosof6a*, tr. Rosemary Rizzo-Patr6n y Jorge Arce, pp.34-54, No. 4, Pontificia Universidad Cat6lica del Per6, Lima, 2000.

—, “Teleolog6a” en *Daimon. Revista de filosof6a*, tr. Agust6n Serrano de Haro, pp.5-14, No. 14, Universidad de Murcia, Espa6a, 1997.

KANT, Immanuel: *Filosof6a de la historia*, tr. Eugenio 6maz, FCE, 2^a Reimpresi6n, Colombia, 1988.

KOSELLECK, Reinhart: *Futuro pasado: para una sem6ntica de los tiempos hist6ricos*, tr. Norberto Smilg, Paid6s B6sica, Madrid, 1993.

LANDGREBE, Ludwig: *Fenomenolog6a e historia*, trad. Mario A. Presas, Monte Avila Editores, Caracas, 1975.

—, “Regiones del ser y ontolog6as regionales en la fenomenolog6a de Husserl” en *El camino de la fenomenolog6a: El problema de una experiencia originaria*, pp. 218-249, tr. Mario A. Presas, Ed. Sudamericana, Argentina, 1968.

LE GOFF, Jacques: *Pensar la historia*, tr. Marta Vasallo, Paid6s B6sica, Espa6a, 1997.

L6PEZ S6ENZ, Ma. Carmen (Comp.): *Fenomenolog6a e historia*, Universidad Nacional de Educaci6n a Distancia, Col Actas y Congresos, Madrid, 2003.

MOHANTY, J. N.: *Phenomenology and Ontology*, Phaenomenologica 37, Martinus Nijhoff/DenHaag, Holanda, 1970.

NICOL, Eduardo: *Historicismo y existencialismo*, FCE, México, 1981.

O'GORMAN, Edmundo: *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, Imprenta Universitaria, México, 1943.

——, *La invención de América*, FCE, 1995.

——, *México el trauma de su historia*, CONACULTA, México, 1988.

POPPER, Kart: *La miseria del historicismo*, tr. Pedro Schwarts, Alianza/Taurus, Madrid, 1996.

RIU, Federico: *Ontología del siglo XX*, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Colección Avance, Caracas, 1966.

RANKE, Leopold von, *Historia de los papas*, FCE, México, 1981.

SAN MARTÍN, Javier: *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999.

SERRANO DE HARO, Agustín: *Fenomenología trascendental y ontología*, Universidad Complutense de Madrid, Colección Tesis Doctorales, Madrid, 1990.

SMITH, Barry: "Logic and Formal Ontology" en *Husserl's Phenomenology*, eds. J. N. Mohanty y W. McKenna, *A Textbook*, pp. 29-67, Lanham, University Press of America, 1989.

SOKOLOWSKY, Robert: "Ontological possibilities in phenomenology: the dyad and one", en *Review of Metaphysics*, pp. 691-701, Catholic University of America, USA, 1975-1976.

URANGA, Emilio: *¿De quién es la filosofía? Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal*, Obras de Emilio Uranga 2, Gobierno del Estado de Guanajuato, México, 1990.

——, *Ensayos*, Obras de Emilio Uranga 4, Gobierno del Estado de Guanajuato, México, 1991.

——, *Análisis del ser del mexicano*, Obras de Emilio Uranga 3, Gobierno del Estado de Guanajuato, México, 1990.

VEYNE, Paul: *Cómo se escribe la historia*, tr. Joaquina Aguilar, Alianza, España, 1984.

XIRAU, Joaquín: *La filosofía de Husserl*, Troquel, Buenos Aires, 1966.

ZIRIÓN, Antonio (Compilador): *Actualidad de Husserl*, Alianza-UNAM, México, 1989.

——, *Historia de la fenomenología en México*, jitanjáfora Morelia Editorial, México, 2003.

ZIRIÓN, Antonio y Germán Vargas Guillén (Coeditores): *Fenomenología en América Latina*, Memorias del 1er. Coloquio Latinoamericano de Fenomenología (Puebla, Pue., Méx., 1999), Serie Filosófica No. 3, Bogotá, Universidad de San Buenaventura, Facultad de Filosofía, 2000.