

JESÚS M. DÍAZ ALVAREZ: *Husserl y la Historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*

Prólogo de Javier San Martín. Epílogo de Javier Muguerza
(Madrid, UNED, 2003)

Ignacio Castillo
UNED, Madrid

El presente libro tiene su origen en la Tesis Doctoral que Jesús Díaz, profesor de la U.N.E.D., presentó en su facultad de Filosofía. Con ella pretendía acabar con el tópico ampliamente extendido de que la fenomenología nunca se ha ocupado de la historia y, por extensión, que se trata de una filosofía eminentemente especulativa, teórica, que nada tiene que decir en el ámbito práctico (ya sea moral o político).

Como el mismo Jesús Díaz narra, un respetado académico le dijo una vez "no está mal que te ocupes de Husserl si tienes interés en la teoría del conocimiento, pero como filósofo de la historia del que además quieres sacar consecuencias desde el punto de vista ético-político es mejor que te olvides. Eso sería tanto como querer sacar agua de una roca. Husserl está en la historia de la filosofía por y para otros menesteres". Pues no se olvidó, y damos gracias ya que parece que el tiempo le ha quitado la razón a aquel académico y se la ha entregado a nuestro profesor, quien demuestra con este libro como Husserl se ocupó y preocupó de la historia no sólo en los últimos años de su vida (el de *La crisis de las ciencias europeas* de 1936) como vienen sosteniendo los defensores de este prejuicio de ahistoricidad contra la fenomenología, sino que lo hizo desde fecha tan temprana como 1905 (año en que "descubrió" la reducción fenomenológica y en que, un decisivo encuentro con Dilthey en Berlín, le habría puesto en la senda de la

preocupación por la historia). Y es que la propia subjetividad, cuyo análisis es la tarea fundamental de la fenomenología, tiene un carácter intrínsecamente histórico como nos enseña esta obra, a la que no debemos temer como un ejercicio de erudición por lo dicho en líneas más arriba, sino que posee un enorme poder propedéutico que la hace muy adecuada y asequible para aquellos que, como el que esto escribe, no están familiarizados con la fenomenología.

La estructura del libro presenta dos partes bien diferenciadas. En la primera de ellas se examina el por qué de ese inveterado cliché que presenta a la fenomenología como una filosofía incapaz de hacerse cargo de la historia, aduciéndose dos causas básicas del mismo. Por parte de los intérpretes ha habido una concepción errónea de la fenomenología como *Wesenslehre*, como una doctrina de la aprehensión intuitiva de esencias inmutables que no deja hueco en ella para la fluyente mutabilidad de la historia, pero lo cierto es que, aunque el mismo Husserl definiese la fenomenología como *Wesenslehre*, para él dichas esencias no son algo estático, platónico, que reifique la vida, sino que lo que pretendía era distinguir éstas de los hechos y así establecer las dos grandes regiones del ser, a saber, la de la naturaleza y la del espíritu, cada una con sus ciencias propias. La otra causa consiste, por parte de Husserl, en la temprana vinculación que estableció entre el cartesianismo y su fenomenología (*Die Idee der Phänomenologie* de 1907) la cual era entendida al modo de una ciencia absolutamente fundada, que parte desde una evidencia absoluta e indubitable que no hace referencia al mundo, a la realidad trascendente al sujeto, sino sólo al cogito que filosofa. Tras realizar esta epojé o puesta entre paréntesis del mundo, en cuya existencia ya no se cree ingenuamente, nos quedan las vivencias puras que son percibidas de modo inmanente, es decir, la percepción y lo percibido forman de modo esencial una unidad inmediata, una única y concreta cogitatio (mientras que en la percepción de la "realidad" el objeto nunca se nos da como esencialmente encerrado en el propio acto perceptivo, hay que presu-

poner su existencia)¹. Husserl va a afirmar muy cartesianamente como primario, como ámbito donde tiene lugar el verdadero conocimiento filosófico absoluto e indubitable, esta esfera de conciencia o residuo fenomenológico creado por la epojé del mundo real (la cual además permanecería intacta aunque éste último no existiese -hipótesis de la aniquilación del mundo-). Esta vía de acceso a la fenomenología trascendental nos deja así dos ámbitos de ser totalmente diferenciados, conciencia y mundo, que son completamente independientes, si bien la primera nunca pierde de vista el espectáculo y riqueza del segundo pero para reincorporarlo descargado del prejuicio de realidad que impide dotar a la filosofía de la fundamentación segura que anhela desde sus orígenes griegos. Sin embargo este camino cartesiano hacia la fenomenología también nos lega el problema de la intersubjetividad y el solipsismo trascendental, hecho del que Husserl fue consciente y tuvo en cuenta ya desde 1910 (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*)² y que le llevaría, andando el tiempo, a un modo diferente de entender su ciencia, a abandonar el camino cartesiano hacia la misma como nos explica Jesús Díaz. ¿En qué consistió la solución del filósofo moravo? Ya adelantábamos más arriba que para él la percepción fenomenológica, a diferencia de la natural es absolutamente donante, no parcial, agotada completamente. ¿Cómo es posible entonces que la fenomenología no sea una ciencia cartesiana de validez absoluta?. La respuesta será que, incluso en la actitud fenomenológica, hay modos de donación que no son indudables: Husserl las llamará “representificaciones” (*Vergegenwärtigungen*) y entre ellas

¹ En palabras del propio Husserl, “toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto. Cuando la reflexión se dirige a mi vivencia y la aprehende, aprehendo algo que es ello mismo un absoluto y cuyo estar ahí no es, por principio, negable [...] sería un contrasentido tener por posible que una vivencia así dada en verdad no existiese [...]. Por el contrario, es inherente [...] a la esencia del mundo de las cosas [...] que toda experiencia [...] deje abierta la posibilidad de que lo dado [...] no exista”. E. HUSSERL *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 104-106.

² “Si se pone fuera de cuestión el ser del mundo y se omite cualquier juicio absoluto sobre el mundo, entonces se da como resultado para dicho *se* (man), para mí, el yo que pienso, mi yo puro y mi puro cogito, mi corriente de vivencias [...] Sólo que no puedo todavía decir que ese conocimiento esencial respecto a un yo en general, incluya ya en sí la fundamentación de la posibilidad de una pluralidad de yoes [...] eso es un problema [...] si he desconectado el mundo ya no sé nada de que existan muchos hombres y, con ello, muchos yoes puros”. E. HUSSERL, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, pp. 203s.

menciona el recuerdo, la empatía y la expectativa. Y es éste, pienso yo, el punto arquimédico sobre el que se va a apoyar la tesis de nuestro profesor para, ya en la segunda parte de este libro, emprender con éxito lo que constituye propiamente la vindicación de la capacidad de la fenomenología para hacerse cargo de la historia así como de su carácter práctico. Las representificaciones, al incorporar la dimensión temporal y la capacidad de percepción del otro, introducen cierta trascendencia en la actitud fenomenológica, remiten a otra conciencia que la actual (ya sea pretérita o ajena) que ejecuta dicho representificar. Debemos entonces hacer una doble reducción, la mía y la de la conciencia ajena inserta en la representificación, pues si no las vivencias de esta última entrarían en la tesis de la actitud natural. Esta doble reducción nos permite trascender la conciencia propia actual y darnos la "corriente infinitamente unitaria de la vida de conciencia", extender la experiencia fenomenológica a la totalidad de la conciencia. Se trata ahora de una reducción como reconducción de la realidad a la serie de plexos y experiencias motivadas que hacen de ella lo que es y no ya la mera reducción cartesiana como *epojé* o neutralización. El camino cartesiano nos impedía hacernos cargo de las representificaciones, las cuales permiten salir de la conciencia actual y comprender la subjetividad trascendental como esencialmente temporal así como dar cabida a la intersubjetividad. Temporalidad e intersubjetividad, factores ambos imprescindibles para poder hablar de historia, no quedaban incorporados en la vía cartesiana de acceso a la fenomenología y así era ésta calificada como una disciplina ahistórica.

La segunda parte del libro comienza con la esencial discriminación entre las dos grandes regiones ontológicas, la naturaleza y el espíritu, cada una con su "objeto" peculiar y su particular forma de ser aprehendido. Para la primera, el ámbito de las cosas materiales cuyo modo de dación consiste en tener una duración en el tiempo, ocupar un espacio y estar sometidas a la causalidad, la actitud natural que presupone la tesis de existencia puede ser adecuada. Pero en la segunda, en el mundo no ya de la Natur sino del Geist, la descripción naturalista es insuficiente y no puede dar cuenta del mundo propiamente humano. El yo personal no queda agotado o descrito

con sólo enumerar las relaciones causales a que está sometido (es vital entender que toda alma está necesariamente encarnada en un cuerpo y por ello sujeta también, en este aspecto, a las determinaciones del mundo natural) sino que será necesario dar cuenta de ese otro tipo de dependencias que el ser humano mantiene con las cosas, con otros seres humanos y con lo que Husserl llamaría "personalidades de orden superior" (comunidad, instituciones, Estado...). El mundo del espíritu es el mundo del sentido, el mundo de la cultura y de la vida cotidiana. Yo y los otros yo es somos ciertamente cosas materiales, o mejor, realidades psicofísicas, pero en tanto que creadores de todo ese mundo o universo de sentido el carácter psicofísico carece de relevancia (sería como el color de un cuerpo para entender un problema de mecánica). Los hombres que habitan ese mundo significativo son primariamente personas y, sólo después, de manera secundaria y derivada, realidades naturales. Para poder aprehender este ámbito es adecuada la actitud personalista (que tiene en cuenta el yo), no la naturalista. Ahora incluso los objetos que percibimos han dejado de ser primariamente cosas materiales y son creaciones humanas que tienen sentido para nosotros (no podré comprender lo que una cuchara es si analizo su composición química, etc. y no atiende a que es un útil que forma parte de una manera de concebir la forma de alimentarse, etc.). Todo en el mundo personal tiene un referente humano, no es nunca entendible al margen del sujeto para el cual tiene sentido. El mundo del espíritu no es nunca un mundo en sí, sino un mundo para mí. Muy al contrario, el mundo natural es un mundo en sí, al margen del sujeto, en el que no hay intencionalidad, del que ha sido eliminada la correlación sujeto-objeto, aquí el hombre es un objeto físico más que está sometido a la ley de este mundo; la causalidad. Pero las relaciones que los hombres tejen en el mundo personal son bien distintas y están presididas por la motivación, auténtica ley del mundo del espíritu.

Es un acierto de Jesús Díaz resaltar la importancia de la anterior distinción entre el mundo natural y el mundo espiritual para captar el componente histórico que late en la fenomenología: las relaciones causales que regían en el primero de ellos son mecánicas y repetitivas, es decir, ante unas idénticas circunstancias acaecerá siempre lo mismo con absoluta nece-

sidad, pero las relaciones que la persona mantiene con las cosas, con otras personas y con aquellas personalidades de orden superior, nunca están presididas por la necesidad, sino por la motivación que dará lugar a una acción nunca necesaria. La persona nunca actúa por causas mecánicas y ciegas que predeterminen su acción, los seres humanos (al contrario que una cuchara) son libres y, por ello, históricos³. Así pues, el mundo del espíritu tiene como característica esencial el encontrarse en continuo devenir (*im werden*). El pasado sedimentado que cada persona guarda en lo que es el transcurso de su biografía ofrece diferentes motivaciones que le llevan a un obrar que no es siempre igual, mecánico, ya que se asienta en última instancia en la irreductible libertad del yo personal. La historia de nuestro mundo aparece entonces como una complejísima trama fruto de innumerables acciones humanas para cuya comprensión son inútiles los procedimientos de las ciencias naturales.

El corolario necesario de toda esta concepción es la supremacía ontológica de la actitud personalista sobre la naturalista. La primera es la que preside nuestra vida cotidiana en ese mundo de significados compartidos fruto de la socialización y en ella nos encontramos de modo inmediato y primario, por eso Husserl la califica como nuestra actitud natural ante el mundo; cualquier otra actitud sería abstracta o artificial por ser sólo alcanzable mediante una operación intelectual que nos haga trascender esa actitud primaria. Así es, la actitud naturalista que se define por el sacrificio del yo partirá siempre de la actitud personalista y tendrá un carácter derivado, pues tiene necesidad de efectuar la operación que suprime la persona para poder describir el mundo como naturaleza. Esta última es la actitud que ha

³ "...dass materielle Dinge ausschließlich von außen her bedingt sind und nicht bedingt sind durch ihre eigene Vergangenheit; sie sind geschichtslose Realitäten" (... que las cosas materiales están condicionadas exclusivamente desde fuera y no por su propio pasado, son realidades sin historia). E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Kluwer, La Haya, 1952 (Hua. IV), p. 137. Es decir, habría una permanente identidad de la cosa material consigo misma, incluso a través de los cambios. En cambio, el alma es distinta, tiene historia, no es una pura exterioridad que reaccione de manera mecánico-causal y las circunstancias externas, incluso repitiéndose, producirán efectos distintos cada vez sobre ella que no permanece idéntica. El alma vendría definida por su interioridad, por su vida interior, frente a la pura exterioridad de la cosa material.

intentado absolutizarse durante la Modernidad, imponerse como la única descripción correcta del mundo, mas si eliminamos el yo desaparece con él la propia naturaleza, la cual sólo puede recibir su sentido de aquel. "El autoolvido del yo" llamó Husserl a esta paradójica situación.

Se viene diciendo aquí que las ciencias naturales son estériles para entender la historia y es un mérito de Jesús Díaz traer a primer plano un texto aparentemente menor de Husserl, *El origen de la geometría* de 1936, en el que esta disciplina tiene un carácter paradigmático para mostrarnos el concepto husserliano de historia, que poco, o nada, tiene que ver con lo que comúnmente practican los historiadores: "nuestro interés se centra en la pregunta retrospectiva (Rückfrage) por el sentido más originario con el que la geometría en su día nació [...] preguntamos por el sentido con el que la geometría apareció por primera vez en la historia [...] y luego ha permanecido presente como tradición [...] aunque nada sepamos de sus primeros creadores"⁴. Nuestro mundo de la vida es un precipitado de tradiciones fundadas originariamente y que posteriormente se sedimentaron hasta llegar a nosotros. Debemos explicar cómo aquella fundación (Urstiftung) nacida en la mente del primer inventor (el primer geómetra) trasciende su propia mente y se vuelve intersubjetiva, es decir, el paso de la esfera intrasubjetiva a la objetividad ideal. Esos productos ideales necesitan ineludiblemente expresarse, encarnarse, lingüísticamente para abandonar la prisión que es la mente de quien por primera vez los concibió. De este modo, gracias a y por medio del lenguaje se puede reactivar y rehacer la evidencia originaria de una idealidad (como la geometría). Averiguar el sentido último de una tradición consiste en ver cómo sus conceptos sustanciales se han formado a partir del mundo de la vida (cómo los conceptos de punto, línea, plano, etc. brotaron en la mente del primer geómetra a partir de sus intuiciones mundano-vitales, pues el geómetra, al igual que el resto de los

⁴ "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem", en E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976 (Hua VI), p. 366.

hombres, vive primariamente, en tanto que hombre, en ese mundo cultural). Y en íntima conexión con ello se haya la crítica que Husserl hace a la Modernidad y las ciencias practicadas en ella, sumidas en una crisis por haber perdido su sentido más profundo, el que las vinculaba al mundo de la vida del cual brotaron. La evidencia lógico-deductiva opera con los conceptos ya constituidos y desvinculados del mundo de la vida olvidando que fue de allí de donde tomaron su sentido (échese una ojeada a los manuales de geometría y se verá cómo se enseña allí a operar con conceptos y proposiciones ya totalmente delimitados, fijados, pero nada encontraremos acerca de la construcción de los mismos a partir de ese mundo de la vida). Las ciencias han perdido toda significatividad humana y, cuando de solucionar problemas de tal índole se trate, nada podrán aportarnos. Así, el modo de practicar la historia no es el de la historia filológica o positivista (de hechos) al uso, incompetentes para captar el sentido originario, sino más bien la historia "interna" que aquí se ha descrito. Y estos tres elementos clave del a priori histórico (fundación originaria de sentido, sedimentación y reactivación) existen porque la propia estructura de la subjetividad así lo permite, es decir, porque la subjetividad es, por definición, también histórica, tiene su historicidad interna. Ese marco apriórico, universal y transcultural, es el que nos permite pensar en, es la condición de posibilidad de, las abigarradas variaciones fácticas que se nos narran en la historia de hechos y entre los cuales Europa (que no es aquí un lugar geográfico sino un modo espiritual de ser) no es un accidente más entre otros posibles con el mismo grado de legitimidad. Lo que ocurrió en Grecia hace 2.500 años fue el nacimiento de una nueva forma de ver el mundo, de la idealidad que ha sido la única capaz de trascender la mera facticidad, hacer crítica de sí misma y alumbrar cosas tales como este a priori de la historia. Por eso Europa es el telos de la humanidad, la esencia del ser humano.

Concluyo afirmando que este libro cumple plenamente las expectativas con que nació, demostrar que la historia y la fenomenología no son como agua y aceite. La tesis de la íntima relación entre ambas y que en su día fue doctoral, (realizada bajo la dirección del fenomenólogo español Javier San

Martín) se ha convertido en este estupendo libro, que además cuenta con prólogo del mencionado director, y epílogo de otro Javier, Muguerza, deshaciendo así no sólo aquel prejuicio sino también el refrán: lo que bien empieza, bien sigue y bien acaba.

Ignacio Castillo Franco
Becario predoctoral de la U.N.E.D.
Dpto. de Fil. y Fil. Moral y Política