



Idealismo trascendental e historicidad según Husserl: Lectura de los § 1 a 15 de *la Krisis* de Husserl

Transcendental Idealism and Historicity According to Husserl: A Reading of §§ 1-15 of Husserl's *Krisis*

Emmanuel Housset  
Universidad de Caen, Caen, Francia.

Traducción del francés al español

Francisco Novoa Rojas  

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

Enviado: 23/07/2024

Evaluated: 25/07/2024

Aceptado: 22/10/2024

Editor: David Solís Nova

Cómo citar: Housset, E. (2024). Idealismo trascendental e historicidad según Husserl. Lectura de los § 1 a 15 de la *Krisis* de Husserl. *Revista de Filosofía UCSC*, 23 (2), 19 - 45. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2973>

Resumen:

El artículo explora la concepción husserliana de la historicidad en el contexto del idealismo trascendental, basado en los primeros 15 párrafos de la *Krisis*. Husserl reconfigura la subjetividad trascendental incorporando la historicidad como un componente esencial de la autoconciencia y la intersubjetividad. El texto aborda las aporías filosóficas que surgen al intentar reconciliar la teleología con la facticidad histórica, y cómo la experiencia del mal se convierte en un catalizador para la reflexión teleológica. Se examina también la distinción entre temporalidad e historicidad, y se reflexiona sobre la crítica al etnocentrismo husserliano y su perspectiva teleológica. Finalmente, se analiza la responsabilidad filosófica de enfrentar la crisis de la modernidad, proponiendo una visión de la historia como una tarea colectiva y generativa.

Palabras clave: *Husserl, idealismo trascendental, historicidad, teleología, responsabilidad.*

Abstract

The article examines Husserl's conception of historicity within the framework of transcendental idealism, based on the first 15 sections of the *Krisis*. Husserl reconfigures transcendental subjectivity by incorporating historicity as an essential component of self-awareness and intersubjectivity. The text addresses the philosophical aporias that arise when attempting to reconcile teleology with historical facticity and how the experience of evil becomes a catalyst for teleological reflection. It also explores the distinction between temporality and historicity and reflects on criticisms of Husserl's ethnocentrism and teleological perspective. Finally, it analyzes the philosophical responsibility to address the crisis of modernity, proposing a view of history as a collective and generative task.

Keywords: *Husserl, transcendental idealism, historicity, teleology, responsibility.*

1. Introducción

La *Krisis* (Husserl, 1976) no es simplemente el testamento filosófico de Husserl, en el que lleva a término su proyecto idealista y trascendental, que tomó plena forma en 1907, cuando modificó el significado de los conceptos de inmanencia y trascendencia en *La idea de la fenomenología* (Husserl, 1973a). Tampoco es este texto simplemente la última palabra en las reflexiones de Husserl sobre la historia, que comenzaron con su crítica del historicismo en 1911 en *La filosofía como ciencia rigurosa* (Husserl, 1987). En efecto, esta obra, y más ampliamente todos los textos sobre la historicidad a partir de los años treinta¹, marca también una renovación del análisis fenomenológico, con la entrada en escena de al menos dos nuevos temas. Por un lado, la historicidad se convierte en constitutiva de la subjetividad trascendental y de la intersubjetividad trascendental.

¹ No abordaré aquí la cuestión de la historia de la constitución de la *Krisis* por el editor, pero el estudio de la cuestión de la historicidad debe incluir todos los anexos y apéndices del volumen; habría que añadir también el volumen XXIX de la Husserliana, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Ergänzungsband*, texte aus dem Nachlass 1934-1937, hrg. R. Smid, Kluwer, Dordrecht, 1993, así como el volumen XXXIX, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, Texte aus dem Nachlass 1916-1937, hrg. R. Sowa, Dordrecht, Springer, 2008.

Podría incluso afirmarse que la meditación histórica se convierte en el locus privilegiado de la autoconciencia en la captación del *telos* de toda vida personal e interpersonal. En cierto modo, la teleología es el apellido de la vida intencional. Por otra parte, esta visión teórica es el fundamento de una visión ética, y la captación del *telos* transforma la conciencia en una conciencia de responsabilidad. El yo trascendental es entendido por esta meditación histórica como corresponsable del sentido del mundo, del sentido de la vida.

Hay aquí algo bastante notable: en el momento en que Husserl completa su obra, da un nuevo impulso al análisis fenomenológico; abre nuevos horizontes a la reflexión. La *Krisis* (Husserl, 1976) no es, sin embargo, un texto de ruptura, y Husserl solo aspira a la claridad última en una fenomenología de la razón que sea también una fenomenología de la razón histórica. Sin embargo, este tema de la historicidad de la subjetividad trascendental introduce inevitablemente nuevas dificultades en la elucidación del fenómeno. Ciertamente, es en la historia donde el filósofo puede ver el *telos* que debe determinar apodícticamente su voluntad, pero cabe preguntarse si es posible ver tal *telos* con total transparencia, en la medida en que siempre está necesariamente atrapado en la facticidad del desarrollo histórico. En la historia, la división entre hecho y esencia es sin duda más compleja que en el caso de objetos perceptivos como una mesa, y esto nos lleva a cuestionar la posibilidad misma del idealismo trascendental. ¿No es la cuestión de la historicidad una cuestión límite que lleva al idealismo trascendental tan lejos como puede llegar, pero que también pone de manifiesto sus dificultades estructurales? Puesto que la fenomenología no es una escuela, sino un método, nunca deja de reinventarse, de ser para sí misma una vasta cuestión. Pero entonces, la propia fenomenología se ve tentada por un retorno al realismo para mantener, por ejemplo, la objetividad de los datos *hyléticos* en relación con las *nóesis* de la sensibilidad, como en la obra de Patočka. Dicho esto, este realismo, que pretende poner en cuestión la necesidad y la radicalidad de la reducción, acaba destruyendo la fenomenología misma en su proyecto de hacer de los datos de las cosas mismas la norma de su conocimiento (Husserl, 1973b, p. 90)². Así pues, antes de

² Cabe preguntarse si una fenomenología asubjetiva como la que reivindica Patočka no acaba contentándose con un enfoque puramente empírico de la historia en el que desaparece todo *eidós*. Cf. *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* n°59/2022, Patočka, *la vie du monde*, H.-F. Lanord y E. Housset eds, PUC, 2022. Se acaba de citar a Patočka como ejemplo de vuelta a un cierto realismo, y las tentativas en este orden son numerosas, pero también a menudo desastrosas desde el punto de vista de la fidelidad al fenómeno, porque volvemos a caer en construcciones especulativas

adentrarnos en la concepción idealista de la historicidad de Husserl, es preciso presentar las aporías filosóficas de esta cuestión del análisis fenomenológico de los fenómenos históricos.

1. ¿Cómo puede desarrollarse todavía hoy una filosofía de la historia? Desde el punto de vista de nuestro presente histórico, marcado por el rechazo de cualquier forma de teleología brutal, sería posible ver en el intento de Husserl en la *Krisis* nada más que una expresión final de la vieja metafísica especulativa de la que la fenomenología había intentado liberarnos. Esta metafísica se caracteriza precisamente por su proyecto de una totalización cerrada que no deja abierto ningún futuro real, puesto que el sentido de la historia está determinado. Este rechazo de la teleología nos lleva la mayoría de las veces a sustituirla por la genealogía o la arqueología, pero cabe preguntarse si no se trata siempre de una teleología oculta, no asumida como tal, en la medida en que no existe una genealogía neutra que prescindiera de toda medida ideal. También podríamos cuestionar la tendencia actual a construir panoramas de la filosofía, en particular separando realistas e idealistas. Esta tendencia a clasificar no es nueva, y puede verse como la tentación “escolástica” de la filosofía, pero sobre todo es una teleología oculta, porque su intención es mostrar que el idealismo, o más a menudo el realismo, es el fin de la filosofía, su sentido teleológico.

2. ¿No cae Husserl, en la *Krisis* y en todos los textos de esta época, bajo esta objeción que se puede hacer a toda filosofía de la historia: ¿cómo pensar el fin de la historia antes de que la historia esté acabada o realizada? ¿Cómo podemos mostrar lo que es imposible anticipar? La historia nunca está acabada como historia de la razón, y dilucidar el sentido teleológico de la historia nunca significa profetizar. Para responder a esta pregunta, debemos aclarar qué entiende Husserl por *a priori* histórico. Si el *a priori* es intuitivo e ideal, indudablemente no se reduce a lo pre-mentable que determina de antemano la realidad. La cuestión es la siguiente: ¿cómo hacer visible el sentido de la historia sin dejar de permitir que tenga una dimensión futura? Se trata de una aporía filosófica: en filosofía, consideramos la historia desde su cumplimiento, desde su fin, ya que es ahí donde se revela verdaderamente su esencia, y sin embargo este fin nunca puede darse con total transparencia.

de la historia. Por supuesto, no voy a retomar aquí toda la polémica del idealismo y el realismo en fenomenología, que es tan antigua como la fenomenología misma y cuya unidad no es fácil de captar (el realismo de Heidegger no tiene nada en común con el de Reinach), sino que sólo la abordo desde el proyecto de Husserl en la *Krisis*.

¿Cuál es, entonces, la forma en que se da el fin, de modo que, no obstante, constriña absolutamente la voluntad? En el idealismo trascendental, la *Idea-fín* debe tener su propio modo de darse, pero ¿cómo se da conservando la reserva de su futuro?

3. Existe aún otra dificultad, esta vez interna a la génesis de la fenomenología de Husserl, y se refiere a la diferencia entre temporalidad e historicidad³. Husserl es el gran pensador de la temporalidad, y destacó la identidad entre subjetividad y temporalidad, llegando a mostrar en las *Meditaciones cartesianas* (1973b, pp. 102-103) que la mónada se constituye en la unidad de una historia. En resumen, todo objeto es un objeto temporal, y el tiempo es la verdad del ser. La cuestión es entonces: ¿se puede pensar la historicidad con las mismas categorías que la temporalidad? Todo parece suceder como si, según Husserl, la cuestión de la temporalidad se prolongara en la de la historicidad, y que se tratara simplemente de pasar de la vida personal a la vida interpersonal. Sin embargo, la historicidad plantea otras cuestiones relacionadas con la sedimentación y la reactivación del sentido. Es posible, entonces, pensar que la historicidad es algo más que una temporalidad intersubjetiva y que la experiencia histórica se fundamenta en sus propios actos, como la conciencia de solidaridad, la conciencia del mal y la conciencia de responsabilidad. ¿No es entonces el “nosotros” de la historia un “nosotros” propio que precede al “yo”, y esto no es evidente describirlo en el marco de una egología trascendental? Sin querer separar temporalidad e historicidad, ¿no indica la historicidad que la vida no es puro reflejo, sino que también se recibe, se confía y se vuelve a dar? Es más, si todo objeto constituido no es solo un objeto temporal, sino también un objeto histórico, ¿no choca su constitución con la finitud y facticidad de todo presente histórico, que sigue siendo tiempo primordial?

4. Una cuarta y no menos importante cuestión surge de la introducción del tema de la historicidad en el idealismo trascendental. El idealismo de Husserl no le lleva a escribir una pura historia *a priori*, como hizo Kant en *La idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, una historia que tal vez no sea más que una novela destinada a apoyar la acción moral, y cuya Idea teleológica solo es subjetiva en cuanto Idea reguladora. Husserl no quiere este idealismo

³ Jean-Yves Lacoste (2024) aborda esta cuestión esencial y muestra cómo es posible pensar las rupturas radicales de la existencia, mucho más que Husserl, sin descalificar la historia como hicieron Kierkegaard o Levinas.

abstracto en la consideración de la historicidad. También en la historia, el *a priori* según Husserl no es construido y abstracto, sino intuitivo e ideal. Aunque Husserl no haya leído a Hegel, no se le reprocha que escriba una historia que no tenga en cuenta los acontecimientos, los testimonios, etc., en definitiva, todo lo que constituye la efectividad histórica. Se le ha criticado a menudo por ello, pero Husserl se preocupa de escribir una historia que es la historia de la humanidad europea idealizada, que es la historia de la ciencia, en particular de las matemáticas y de la física, y que no es por tanto una pura construcción del espíritu. Sin embargo, Husserl sigue siendo un filósofo, y no se limita a una simple historia empírica de la ciencia. No se limita a relatar a Tales y Galileo, sino que hace de ellos los títulos de una historia de la razón. Es en esta tercera vía donde reside la dificultad: no se trata ni de una pura historia *a priori*, que solo sería una construcción, ni de una historia empírica, que también es una construcción histórica. Desde este punto de vista, su filosofía idealista de la historia no es ni la de Kant ni la de Dilthey: no es ni formal ni psicologizante⁴. El proyecto de Husserl en la *Krisis* es escribir una historia que tenga en cuenta los hechos, pero sin empantanarse en el empirismo. Este famoso método de “zigzag” entre lo empírico y lo trascendental no relativiza en absoluto la radicalidad y la necesidad de la reducción, pero ¿es plenamente sostenible? Es bastante fácil criticar algunos de los análisis históricos de Husserl por su insuficiencia⁵, o incluso por su injustificable sesgo hacia lo que pertenece a la historia de la razón y lo que no. Las críticas recurrentes al etnocentrismo de Husserl, más allá de una frecuente incomprensión del proyecto de Husserl⁶, plantean una cuestión de método. ¿El *a priori* histórico al que conduce la reducción es realmente concreto, y lo empírico se deja reducir verdaderamente, o no se nos conduce a la idea de una facticidad irreductible en la historia? Es posible plantear la misma pregunta de otro modo: ¿puede la fenomenología pretender ser un punto de inflexión en la historia de la filosofía, porque revelaría el sentido de la historia y sería toda la aspiración de la filosofía, y al mismo tiempo pretender que el futuro de la filosofía está abierto? Hay aquí, sin duda, una tensión

⁴ Según Husserl, y explícitamente en contra de Dilthey, puede haber un *a priori* histórico libre de toda facticidad antropológica. Cf. Denise Souche-Dagues (1972, p. 174). Sobre la crítica de Dilthey a la razón histórica, y para defender un poco su perspectiva en relación con las fuertes críticas de Husserl, véase Guillaume Fagniez (2019)

⁵ Sobre la historia de las matemáticas, por ejemplo, véase Dominique Pradelle (2020). Esta cuestión es central en todo el pensamiento fenomenológico de Dominique Pradelle (2013). Él ve una respuesta a estas dificultades en tener en cuenta la epocalidad del ser.

⁶ Sobre este punto le remito a mi libro *Personne et sujet selon Husserl* (1997), especialmente los capítulos VI y VII.

constitutiva de una filosofía de la historia que sería una lástima perder cediendo demasiado a la identidad, unificando demasiado brutalmente la historia bajo una Idea abstracta, o demasiado a la diferencia, en una tipología indefinida y sin objeto de las representaciones del mundo.

2. El asombro ante el mal como origen de la reflexión teleológica

No es una idea nueva en filosofía que la experiencia del mal, del sufrimiento, pueda convertirse en una oportunidad para la reflexión y para despertar de un cierto letargo, sin hacer necesario el mal. Es a partir de las tribulaciones de la existencia que puedo convertirme en una pregunta para mí mismo. Sin embargo, ésta es una idea bastante nueva en la fenomenología de Husserl. En particular, no se encuentra en las *Meditaciones cartesianas* (1973b), texto en el que se parte directamente de la idea de ciencia y del asombro teórico *del yo* sobre sí mismo y su capacidad constitutiva, sin preguntarse qué podría motivar tal reflexión. Con los textos de la *Krisis* (1976), nos encontramos en una situación diferente, pues Husserl, desde el comienzo del texto, describe un doble origen de la filosofía: el asombro ante el ser, que remite a la potencia constitutiva del *yo*, y el asombro ante el escándalo del mal, que, a su vez, remite a la responsabilidad del *yo*. Sin querer hacer una lectura existencial de Husserl, que no reflexiona sobre el mal como podrían hacerlo Jean Nabert (1970)⁷ o Ricoeur, lo cierto es que en la *Krisis* el *yo* se interroga sobre su propia posibilidad en un mundo común, que es un mundo histórico, y descubre al mismo tiempo el enigma del mundo y el enigma del mal. Es cierto que las reflexiones de Husserl sobre la teleología de la historia se remontan mucho más atrás, comenzando en 1917 con su toma de conciencia de la violencia de la Primera Guerra Mundial⁸, pero es sin embargo con la *Krisis* cuando lo teleológico se convierte en la verdad última de la subjetividad y cuando la explicación histórica se entrelaza verdaderamente con la elucidación epistemológica⁹. Ante la posibilidad de su muerte, la humanidad europea puede preguntarse por su *Lebensberuf*, su vocación vital. En otras palabras, a partir de esta meditación sobre el mal, el *yo* adquiere conciencia de su historicidad y de su conciencia de responsabilidad, lo

⁷ Véase también Jérôme Porée (1993).

⁸ Véase también Julien Farges (2015).

⁹ Por un lado, es legítimo que no haya una causalidad externa entre los acontecimientos históricos y la génesis del idealismo trascendental, y nunca un contexto ha explicado una filosofía; por otro lado, sin embargo, podemos preguntarnos por un idealismo que se fortalece ante los acontecimientos sin dejarse sacudir, sin cuestionarse a sí mismo. Puede cuestionar su posibilidad, pero no cuestiona sus fundamentos.

que no es sino un paso más en la autoelucidación *del yo* trascendental que define el idealismo trascendental y lo diferencia del idealismo psicológico y del idealismo kantiano (Husserl, 1973b, p. 118-119).

Esta reflexión sobre el mal es ya un acto de reducción, pues si toda crisis histórica es un hecho mundano, se trata de poner entre paréntesis todas sus causas mundanas para hacer visible su esencia, a saber, ser una crisis estructural de la subjetividad y de la intersubjetividad. Pertenece a la esencia de la subjetividad histórica estar en crisis, y la crisis no es más que un momento decisivo de su autoconstitución. También en este caso, sin reducción, no hay acceso al fenómeno, y estamos en una confusión permanente entre hecho y esencia, que es la suerte de todos los realismos y de todos los psicologismos. Incluso en la historia el método eidético permanece, y el filósofo es el que pasa de los hechos a la esencia, para mostrar que la subjetividad debe considerarse la única causa del mal. Es cierto que se puede criticar al filósofo por desrealizar el mal, pero, de todos modos, como filósofo somos responsables y culpables de la crisis de la humanidad europea. Para quienes reflexionan sobre la historia como filósofos, el fracaso de la humanidad en forma de violencia y barbarie no es un fracaso externo del que son meros espectadores indiferentes, sino que se convierte en “su” fracaso en la corresponsabilidad de pensadores. Husserl no confunde imparcialidad con indiferencia, y la exigencia de ser espectador desinteresado se entiende entonces con vistas a un interés superior, que es el de la razón y la humanidad nacida de la razón libre. Al tratar de mostrar que la subjetividad que da sentido al mundo es intrínsecamente histórica, Husserl pretende dilucidar al filósofo, que sigue siendo la figura ideal del hombre, como portador de una tarea infinita. Si Husserl ya ha dejado claro que el “yo puro” es el título de una tarea infinita de constitución, con la *Krisis* muestra que esta tarea es también una responsabilidad infinita. En consecuencia, si hay una crisis, esta debe ser leída filosóficamente como un olvido, por parte de la vida constituyente, del ideal que le es propio: ideal de conocimiento e ideal de paz. Puede parecer extraño explicar la barbarie como un fracaso de la ciencia que no ha sabido mantenerse a la altura de su sentido; puede parecer irrespetuoso hacia el infortunio de los hombres, ya que este último es considerado desde muy alto, demasiado alto sin

duda¹⁰. Y, sin embargo, ¿puede el filósofo, en tanto que filósofo, hacer otra cosa que desvelar esta conciencia de responsabilidad como esencia de la subjetividad histórica? En la prueba del mal, el filósofo es aquel que recuerda la esencia histórica de la subjetividad, que se cumple en la intención de una Idea infinita supratemporal.

Lo que hace originales a los textos de los *Krisis* es, pues, que el enigma del mundo se considera a partir del enigma del mal, y que esto abre una nueva perspectiva sobre el enigma del yo. En cierto modo, es frente al enigma del mal que el yo se comprende a sí mismo como responsable, que la responsabilidad responde a la intuición; el mal se aprehende en la responsabilidad. A partir de ahí, el yo también tiene su dato intuitivo en la historia como lo que depende de él, de su conocimiento y de su acción. Se puede decir entonces que la historicidad del sentido y la eternidad de la verdad confluyen en la historia, en la aprehensión por el filósofo de su responsabilidad como arconte, que es sin duda más una responsabilidad ideal, la de una tarea de elucidación, que una responsabilidad práctica, la de una tarea de acción. Para lograrlo, era necesario liberarse de toda consideración psicológica y de toda tipología de cosmovisión cuyo relativismo destruye toda conciencia de responsabilidad. Liberarse del historicismo significa precisamente romper con una consideración de la historia en la cual esta permanece externa, no es más que una imagen; no estoy atrapado por una imagen y no tengo que responder por ella. Con la imagen, la intuición no se convierte en responsabilidad. Dicho de otro modo, fenomenológicamente, la experiencia de una imagen no puede dar lugar a un deber, no puede conducir a la formulación de un “debes”. ¿Quién haría de su vida una tarea infinita de constitución a partir de una imagen? Es el mundo mismo, el mundo histórico, el que puede prescribir mi tarea de constitución. Una ética trascendental, que no es empírica ni formal, es una ética en la que es la cosa misma la que prescribe mi tarea de elucidación. Esta es, en cierto modo, la fuerza rompedora del idealismo: poner de relieve una responsabilidad absoluta, incondicionada, que no es relativa a las circunstancias, que no varía según más o menos.

Es cierto que este *Rückfrage* sobre el sentido de la historia ha sido criticado por ser puramente teórico, pero no por ello deja de ser también ético, aunque es evidente que Husserl nunca defendió

¹⁰ Reproche formulado por Jean-Louis Chrétien (2007, p. 190) y toda la quinta conferencia “Finitud de la responsabilidad ilimitada”.

la idea de que hay que actuar para ver. Es cierto que mostró sobre todo que solo hay una alternativa: o la historia avanza hacia el ideal de una vida según la razón, o desciende al caos. Pero también muestra que la filosofía pierde el rumbo si solo transmite una visión del mundo o el llamado espíritu de una época. Para el idealismo trascendental, lo histórico en el sentido más fuerte no es lo que está en la historia, sino todo lo que es portador de la intención transhistórica que anima la historia. Husserl nunca renunció al proyecto de la ciencia rigurosa, y menos en 1935, y para él no hay más allá de la historia de la ciencia, salvo la violencia, el fracaso de la historia, el fracaso de la humanidad en su historia. En consecuencia, para este idealismo trascendental, es la capacidad de intuir la idea de ciencia lo que da vida a la historia. Por supuesto, todo el problema consiste en saber si esta intuición de la idea de ciencia no está siempre marcada por la facticidad de la historicidad. Una vez más, el objetivo del idealismo trascendental fenomenológico es sacar a la luz los *a priori* de la historia, *a priori* que deben ser objeto de una evidencia apodíctica, lo que presupone que son accesibles por intuición y no son meras construcciones de un sujeto histórico. Según Husserl, existen efectivamente *a priori* materiales de la historia, que surgen de una autoelucidación del *yo* trascendental. De hecho, un mero *a priori* formal no dilucidaría el sentido de la historia, o solo en la forma hipotética de una novela, y, una vez más, tal *a priori* formal no conduciría a un deber absoluto. Así, el acceso al *yo* trascendental se convierte también en acceso a la historicidad de la subjetividad, lo que permite un retorno al mundo de la vida como mundo histórico. Husserl accede a la vida a través del tiempo y de la historia, pero cabe preguntarse si el idealismo trascendental en el nuevo sentido que le da Husserl no conduce a una responsabilidad muy idealista, que es ante todo una tarea del conocimiento. Por supuesto, para actuar necesitamos ser conscientes de una idea-fin, pero ¿es posible dar la vida por una idea-fin? O, una vez que hemos visto el fin, ¿cómo se relaciona la subjetividad con ese fin? ¿Cómo se convierte la obligación en algo verdaderamente práctico y no solo intelectual¹¹? Husserl no cesa de decir que no hay que disociar lo teórico, lo práctico y lo ético, pero es posible pensar que no describió realmente el cómo de la vida práctica y de la vida ética más que subordinándolas a la vida teórica. Este es quizás uno de los límites del idealismo trascendental fenomenológico.

¹¹ Husserl (1976) se pregunta: ¿Qué puede atarnos a nuestro objetivo? [*Was kann uns an unser Ziel binden?*] (p. 509).

3. La crisis como crisis de las ciencias manifiesta el *telos*

En los §1 a 7 de la *Krisis*, volvemos a encontrar los acentos de la conferencia de Viena sobre la vida atrapada entre la fatiga, la pereza, por un lado, y el combate, por otro. Husserl no hace sino revivir la idea de que la filosofía es una lucha práctica infinita, aunque entienda esta lucha de un modo muy teórico -lo que no quiere decir que solo tenga lugar en un despacho –como una lucha contra el escepticismo, el irracionalismo y el misticismo. Sin embargo, está claro que esta lucha “práctica” sigue siendo una lucha teórica, una lucha de ideas, una lucha por interpretar el mundo y un mundo que luego pueda tomarse como un todo. En la lucha por el sentido del mundo, por el sentido de la vida, el filósofo puede abstraerse de la inevitable finitud de la acción humana en el mundo, para pensar que todo le concierne, o más bien que el sentido de todo le concierne. Desde esta perspectiva idealista, se trata de una lucha por lo universal, que puede liberarse de las limitaciones del contacto cuerpo a cuerpo con el mundo finito a través de su propia finitud. Sea como fuere, que la lucha sea idealista no significa que no sea una cuestión de vida o muerte para el mundo. La cuestión es formidable, pues, aunque forme parte de la vocación del filósofo defender la salvación por la Idea, por lo universal, frente a los poderes empíricos que quieren destruir el mundo, ello no le exime de una reflexión “práctica” sobre las acciones a emprender en la finitud de la acción, aunque su influencia en el curso del mundo sea infinitesimal.

Para que todos puedan participar en este combate, es necesario mostrar primero la crisis de la ciencia que se esconde tras la apariencia del éxito científico. En estas conocidas páginas, Husserl quiere mostrar que el mal aquí no reside en una ausencia de racionalidad, sino por el contrario en el corazón mismo de la racionalidad, que no reflexiona suficientemente sobre la idea de ciencia y que, o bien olvida tal idea en su obsesión por la técnica, o bien la reduce al paradigma único de las matemáticas y la física. En efecto, una ciencia que ya no dice nada sobre el hombre y su vida en el mundo ha perdido su *telos*. La locura del filósofo consiste aquí en que ve un mal donde todos los demás ven un bien; tal es el sentido de su empresa “crítica” en la comprensión de la historia. Las ciencias, en su objetivismo, ya no ven el enigma del mundo y son incapaces de remontarse a los actos subjetivos que dan lugar a un mundo. Como dijo Husserl (1976), la ciencia moderna ha

puesto “fuera de circuito cualquier postura axiológica, cualquier pregunta por la razón y la sinrazón de la humanidad” (p. 11).

Así, para Husserl, la enfermedad tiene un nombre: positivismo, que es un concepto residual de ciencia que deja de lado el *telos* transhistórico de la ciencia; sin embargo, a pesar de este positivismo, la filosofía no es, por ello, un sueño pasado. La tarea del filósofo consiste, pues, en conseguir que la ciencia siga siendo una cuestión abierta a su propia posibilidad, en lugar de cerrarse a una figura histórica concreta y finita. Por eso, el § 5 de la *Krisis* sugiere inmediatamente que existe un remedio para esta enfermedad de la mente, y que es la fe en el sentido de la historia, que es también la fe en nosotros mismos. ¿Cuál es el sentido de esta fe? En el marco del ateísmo metodológico de Husserl, es una cuestión de fe racional, de fidelidad a un fin que no es claramente visible, pero hacia el que nos dirigimos. Hay, en efecto, un fin que está, en cierto modo, predeterminado, que es, pues, posible vislumbrar y, por tanto, querer. Conviene precisar que esta fe mencionada por Husserl no es aquí una simple intención subjetiva, o más bien, se trata de un acto subjetivo que es prescrito por su propio objeto, es decir, el fin, la Idea-fin¹². Hay una certeza de la fe a través de la no-transparencia del fin, que solo puede ser anticipado. Existir históricamente, por tanto, es portar reflexivamente una intención que abarca generaciones, y la historia se convierte en consecuencia en el locus de una autoelucidación como yo trascendental, pues es en la historia donde el yo puede darse intuitivamente a sí mismo como tarea infinita. Que la historia se convierta en la fenomenología en el lugar de una subjetividad trascendental que se da a sí misma es, en efecto, la novedad de estos textos en la obra de Husserl. Ya no se trata simplemente de reflexionar sobre la historia, sino de comprender la historicidad como esencia de la subjetividad. Dicho de otro modo, la historia ya no es algo que sucede externamente a un yo ahistórico, sino que es el lugar de la autocomprensión del sujeto, y la conciencia de esta historicidad constitutiva es precisamente una de las características de los “nuevos tiempos”. En consecuencia, frente a la posible pesadilla de la historia, la respuesta está en una mayor reflexividad a través de la historicidad. A partir de ahí, el hombre se cura de una enfermedad propia de la modernidad mediante una posibilidad abierta por esa misma modernidad, que es este nivel superior de existencia histórica. Esta es la dimensión crítica

¹² He analizado extensamente este modo de donación de la Idea en *Husserl et l'idée de Dieu* (2010).

de la filosofía, que por supuesto se aplica a la filosofía misma; es lo que se desarrolla en uno de los apéndices de *Krisis* (Husserl, 1976, p. 512): como filósofo, lo que es la filosofía es efectivamente lo que “sé”, pero es lo que sé solo cuestionando constantemente su sentido real; es lo que sé dejándole su dimensión enigmática. Es la reanudación de un tema constitutivo de la filosofía: aquel para quien la filosofía se ha convertido en doctrina ya no es filósofo; ha hecho del *telos* algo muerto. El idealismo, porque hace visible un *a priori* material, y no psíquico o formal, es lo que nos salva de esto. Sin embargo, hay aquí una dificultad, en la medida en que la filosofía es a la vez un sentido ideal omnitemporal que cualquier subjetividad puede captar, y un sentido que podríamos llamar ideal-real, que se construye poco a poco en la historia, y que el filósofo hereda a través de su pregunta-en-vuelta crítica. Para retomar una expresión de Claudia Serban (2016), la historicidad del filósofo procede a la vez de una “autoidealización” (p. 235) y de la reanudación de un sentido sedimentado en los textos filosóficos. ¿Es posible superar esta tensión o es constitutiva de la propia filosofía?

Era necesario volver a estas famosas páginas para examinar el enfoque idealista de la historia de Husserl: por un lado, es evidente que Husserl previó el desastre del nazismo, pero, por otro, ya lo estaba atravesando, interpretándolo como la consecuencia de un fracaso de la racionalidad, de un cierto racionalismo, y postulando que la respuesta a esta violencia reside en un incremento de la reflexión, en una nueva captación de la verdad y de la paz como horizonte *a priori* de posibilidad de todo yo. La cuestión, pues, es la siguiente: ¿haber hecho de la *Selbstbesinnung* el remedio absoluto de la enfermedad ha medido realmente la profundidad del mal que roe la modernidad? ¿Se trata simplemente de una debilidad, por grave que sea, de la reflexión? En definitiva, Husserl sostiene que la esperanza filosófica se funda en el mundo y en la capacidad *a priori* de reflexión sobre el mundo. Sin embargo, hay que preguntarse si esta esperanza no es una posibilidad que el filósofo debe llevar al corazón de esa otra posibilidad que es la aniquilación del mundo. Pero ¿cómo llevar esta esperanza si no basta con la autorreflexión? ¿No sobrevalora este idealismo el poder de la autorreflexión y hace del yo el centro del mundo, ya que la interpretación del mundo depende únicamente de mi libertad? La fuerza de un idealismo que es una *egología* trascendental es que elucida la conciencia de la responsabilidad como el acto libre e insustituible de responder al sentido

del mundo, de llevar ese sentido hasta el final, sin concesiones, pero su debilidad es que no puede elucidar cómo responder al sentido del mundo es también, esta vez dentro de la finitud y las limitaciones del mundo, dar de comer al hambriento, vestir al desnudo. No hay ni puede haber en la filosofía de Husserl una respuesta real a esta pregunta, y solo queríamos indicar que, si Husserl piensa en el mal, es sin cuestionar la posibilidad misma de superarlo mediante la pura reflexión, porque no piensa en un mal aún más radical, un mal que no se limitaría a un mal uso de la razón, sino que sería una perversión de la razón misma.

Se diga lo que se diga sobre el misterio del mal radical, en el § 6 de la *Krisis*, al definir la historia de la filosofía moderna como una lucha por el sentido del hombre, Husserl define al filósofo como aquel que apunta al *telos*. Puede parecer sorprendente afirmar que el destino del mundo no se juega entre potencias empíricas, sino en el modo de despliegue de la razón, y a menudo se ha acusado a Husserl de intelectualismo. Sin embargo, una historia filosófica solo puede ser la historia de la razón, poniendo entre paréntesis todo lo que no es razón, y es efectivamente la historia de una intención, cuya evidencia hay que captar para convertirla en responsabilidad. Es así como la reducción fenomenológica modifica la manera de existir históricamente, e incluso es una inversión de la existencia histórica, una conversión. El filósofo no pretende explicar toda la historia, sino acceder a la esencia misma de la existencia histórica reflexionando sobre la historia misma.

Una fenomenología de la historia tiene, pues, un objetivo limitado, que es revelar la intención que recorre la historia, la intención que hace que la filosofía griega no sea un acontecimiento peripatético, una época pasada, sino el acto de nacimiento de una Idea que debe ser retomada en el presente. Al final, depende de nosotros, de nuestro presente histórico, que sea un comienzo y no un accidente. Desde este punto de vista, es posible afirmar que el filósofo no se limita a cargar con el peso del pasado y que, en cierto sentido, siempre es joven, porque en su meditación histórica no hace más que volver a su acto de nacimiento. En un análisis intencional, la teleología no es el destino, sino la frágil vida de una intención, que se juega con cada generación y cada persona. Es esta teleología la que hace del mundo histórico una posibilidad, un horizonte. Pero la paradoja de una posibilidad es que siempre permanece determinada y por determinar. Husserl presenta así la filosofía griega como la irrupción de una idea nueva, cuya novedad debe ser llevada

cada vez más lejos en un continuo renacer. La *Krisis* presenta –y esto ha sido objeto de muchas críticas¹³– una historia grecocéntrica, ya que el *telos* nace allí, en Grecia, aunque sea la fenomenología la que aclare *el telos*. Corresponde entonces a cada uno de nosotros decidir si la filosofía fue un mero hecho contingente o si sigue siendo el futuro de la humanidad. La subjetividad histórica es la de un heredero. De este modo, la historicidad no es un estado, ni algo que se pensaría en pura pasividad, sino que se convierte en la actividad misma de reivindicación del *telos* que es la subjetividad en acto, una reivindicación que tiene lugar desde la inteligencia crítica de la propia historia. En consecuencia, la fe en la filosofía es la fe en una posibilidad determinada, heredada como es, la de una vida según la razón, y por determinar cada vez más. Esta es la paradoja del horizonte: se ve y se ha de ver, y por eso la filosofía es una vocación, una respuesta a la llamada del *telos* en sí misma y en la historia, una vocación en la que lo más personal se convierte en lo más interpersonal. Sin embargo, subsiste la dificultad anterior. Por un lado, la filosofía es una posibilidad ideal cuyo desarrollo depende del uso que yo haga, como filósofo, de mi libertad y de mi reflexión, y, desde este punto de vista, no todo lo que tiene que ver con el pensamiento o la sabiduría es filosofía. Por otra parte, la filosofía es también un *a priori* material, cuya elucidación presupone una entrada crítica en la efectividad de la historia, pues es en esta elucidación histórica donde el significado “filosofía” se convierte en un *a priori* concreto. La filosofía es inseparable de su historia efectiva, y no puedo saber qué es la filosofía por simple autorreflexión, sino que la aprendo poco a poco recurriendo a la efectividad de la historia. Como señala Claudia Serban (2016): “Lo posible eidético no se reduce necesariamente a un puro posible dotado de una existencia meramente ideal, a un *eidōs* cuidadosamente aislado del hecho, sino que él mismo está entrelazado con lo real” (p. 244). Esta es la cruz del idealismo trascendental en el análisis de la historicidad, porque no quiere sacrificar ninguna de estas dos dimensiones, incluso si es posible preguntarse si Husserl no aplasta

¹³ Si la idea de la filosofía nació en Grecia, ¿no es un hecho establecido de antemano, sin haber estudiado China o la India, por ejemplo? Además, ¿de qué Grecia estamos hablando? ¿Tiene en cuenta esta historia las múltiples caras de Grecia? ¿Tiene Husserl suficientemente en cuenta la clausura de las épocas? ¿Es realmente el mismo *telos* desde Tales hasta nuestros días? ¿No es el *telos* de la modernidad, proyectado sobre el mundo griego y ajeno a él? Decir que lo universal nació en alguna parte y que puede ser liberado de toda facticidad, de modo que pueda ser asumido por cualquier ser humano al margen del modo en que el individuo está atrapado en su mundo histórico, es en cierto sentido escribir una filosofía de la historia muy anhistórica, que es original en la medida en que extrae del proceso histórico un *a priori* de la verdadera existencia histórica. Con mucho cuidado, sería posible encontrar, en este punto, una analogía entre el pensamiento de la historia en *La ciudad de Dios* de San Agustín y el de Husserl en *Krisis*.

a menudo la efectividad de la historia de la filosofía bajo el sentido ideal¹⁴. El hecho es, sin embargo, que la tensión es irreductible, ya que sin un sentido ideal omnitemporal la filosofía no es más que una historia empírica de las ideas sin unidad real, un catálogo de representaciones, y sin una historia crítica de las ideas, por utilizar el subtítulo¹⁵ del primer volumen de *Philosophie première* (Husserl, 1956) el sentido ideal de la filosofía permanece vacío. En ambos casos, el *telos* es algo muerto.

4. La historia se da a sí misma como nuestra historia. El acto de historicidad

En el presente, que es, al fin y al cabo, el tiempo del nihilismo, necesitamos una filosofía de la historia para poder darnos razones de querer, pero existe un doble peligro al considerar la historia: relativizarla o absolutizarla. Husserl parece evitarlo con el § 9 de la *Krisis* y su célebre apéndice, *El origen de la geometría*, alejándose de las consideraciones iniciales de la historia para presentar un análisis histórico-intencional ejemplar que elucida la matematización de la naturaleza, punto de inflexión en la historia del mundo. De este modo, Husserl consigue poner de relieve los actos intencionales que dan lugar a la historicidad a partir de la historia real: “La historia no es, desde el principio, otra cosa que el movimiento vivo de la implicación solidaria y mutua de la formación del sentido y de la sedimentación del sentido originario” (Husserl, 1976, p. 420). Con esta definición, Husserl muestra que la historicidad solo existe a través de un “nosotros”, como coexistencia de libertades con vistas a una tarea común. La matematización es, pues, un cambio en el estilo de la historicidad y, por tanto, un cambio en la vida del “nosotros”. Es la historia del sentido, y por eso es efectivamente “nuestra” historia: es la historia de este acto común y continuo de instauración, sedimentación y reactivación de la idealización matemática de la que Galileo es el nombre titular. Una vez más, el nuevo mundo, la modernidad [*Neuzeit*], es un “estilo”, un conjunto regulado de

¹⁴ Los ejemplos serían innumerables y no tendría sentido destacar las insuficiencias de los conocimientos históricos de Husserl. De cualquier forma, es un reproche que puede aplicarse a todos los filósofos, ya que la historia crítica de las ideas avanza al mismo tiempo que la filosofía y no deja de nutrirse mutuamente. Por citar solo un elemento, en su historia del idealismo que constituye el primer tomo de *Filosofía primera*, Husserl no menciona absolutamente nada sobre el giro agustiniano en el estatus de la Idea, vista en esta ocasión en la escucha del maestro interior (no es el único; muchas genealogías borran, en mayor o menor medida, este giro cristiano de la filosofía); sin embargo, se trata de un momento decisivo en la historia del idealismo. Además, Husserl suaviza ciertas diferencias para idealizar mejor esta historia, y aquí se puede ver claramente cómo el sentido ideal en parte oprime el sentido real.

¹⁵ N. del T: el subtítulo es *Historia Crítica de las Ideas* [*Kritische Ideengeschichte*].

operaciones subjetivas llevadas a cabo por una comunidad de investigadores. El peligro, entonces, es que olvidemos que no hay un “nosotros” excepto a través de estas operaciones subjetivas compartidas, que pueden o no tener lugar. En consecuencia, esta historia también puede dejar de ser nuestra si olvidamos su origen. De este modo, Husserl puede mostrar que la historia que hace historia, la historia historizante, la historia de la razón es la historia de diferentes actos de idealización. Hay historia, hay tradición, cuando las “formas-límite” son llevadas por la intersubjetividad. La tradición, en el sentido activo del término, es por tanto la propia estructura ahistórica de la vida histórica en el idealismo trascendental. Hay que reconocer, pues, que la reducción no solo hace visible la historicidad, sino que es también lo que permite existir históricamente de otra manera, de una manera plenamente consciente de los propios actos intencionales. El paso de la praxis artesanal a la praxis ideal funda entonces toda una nueva historicidad y una nueva comunidad, porque la tradición es lo que esta vez puede reapropiarse libremente. Por supuesto, todo este análisis de la historicidad presupone que el *telos es historisch* y no *geschichtlich*¹⁶, como señala Dominique Pradelle¹⁷, es decir, que está libre de toda facticidad para ser perfectamente reapropiable, lo que no es evidente¹⁸. Sin embargo, lo que es sumamente original en los análisis de Husserl es la manera en que el filósofo se relaciona muy libremente con la historia empírica para revelar la historia de las matemáticas como la historia trascendental por excelencia, la historia que funda una auténtica comunidad trascendental en una historicidad pura y, por tanto, perfectamente libre. En efecto, es a través de esta historia como comprendemos lo que significa ser histórico, aunque el objetivo de Husserl sea también explicar cómo Galileo es también la fuente de

¹⁶ *Historisch* y *geschichtlich* son términos alemanes que suelen traducirse como “histórico”, pero tienen matices distintos en filosofía. *Historisch* se refiere a lo histórico en el sentido objetivo o factual, mientras que *geschichtlich* implica una historia vivida o experiencial, cargada de significado existencial y relacionada con la identidad y la interpretación subjetiva.

¹⁷ Sobre esta dificultad central en el análisis husserliano de la historicidad, remito a la obra de Dominique Pradelle (2013, p. 301 y ss).

¹⁸ Cuando el propio Husserl, al final de las *Meditaciones cartesianas*, retoma el platónico “Conócete a ti mismo” y el agustiniano “Entra en ti mismo, es en el interior del hombre donde habita la verdad” (1973b, p. 183), es desviándolas totalmente de su sentido propio para ver en ellas la reflexividad del sujeto. No sólo desconoce la filosofía de Platón y la de San Agustín, sino que actúa como si sus intenciones fueran idénticas, como si el *telos* fuera el mismo. Su idealismo le lleva a un golpe de fuerza interpretativo, que suprime la historia justo en el momento en que hay que leerla críticamente. Pero ¿existe realmente una tercera vía “suave” entre el positivismo histórico, según el cual no existe “una” historia, y el idealismo crítico, que nivela la historia según un único paradigma?

una crisis de las ciencias por su olvido del mundo de la vida. Con la tecnificación del pensamiento (y no con el progreso de la técnica), la crisis de las ciencias es un olvido de lo que funda la comunidad científica, un olvido del compartir la razón, único fundamento posible de una comunidad. No existe un “nosotros” real, salvo en el vínculo intuitivo con el mundo que nos permite participar en una tarea común.

Podemos decir, pues, que, según Husserl, todo es histórico: no solo toda subjetividad, sino también toda objetividad. La tarea del idealismo trascendental es entonces dilucidar el *a priori* de toda tradición, es decir, dilucidar las formas *a priori* de esa continuidad viva sin la cual no hay historicidad. Trascendentalmente entendida, esta continuidad es la persecución de una misma intención, no una mera repetición o estribillo. Cuando un *telos* se convierte en una consigna, ya no existe un verdadero “nosotros”. Husserl puede decir entonces que a través del lenguaje la idealidad es transmisible sin modificación y se convierte en un auténtico objeto histórico, lo que de nuevo presupone un lenguaje trascendental, un lenguaje puro de toda facticidad, o bien que el lenguaje particular en el que se dice lo universal no hace invisible lo universal a través de su particularidad. Sea como fuere, es a través del lenguaje como la idealidad puede ser transmitida y retomada, y esto forma una “comunidad comunicante” (Husserl, 1976, p. 410). En consecuencia, aunque Husserl no siempre distinga claramente entre temporalidad e historicidad, *El origen de la geometría* muestra claramente cuáles son los actos propios de la historicidad generativa, aquellos que fundan la posibilidad de una tradición, más allá de todo empirismo. La tradición se convierte así en un concepto estructural de una fenomenología de la historia que marca tanto el olvido como la posible recuperación; el claroscuro del origen y el objetivo de la claridad perfecta. El proyecto del idealismo trascendental es, en efecto, construir la historia trascendental de la ciencia, con el fin de dilucidar una historicidad pura, medida ideal de toda existencia histórica. A partir de ahí, la historicidad trascendental pertenece a la esencia misma de los actos racionales, y una fenomenología de la razón pretende conducirla a la conciencia de su propia historicidad. Husserl elucida la historicidad como estructura universal de la subjetividad; toda subjetividad debe tomar conciencia de su propia tarea en el cumplimiento del *telos* de la humanidad. Se trata de un *a priori* estructural y de una tarea concreta. Es más fácil comprender, entonces, porqué la filosofía se pierde a sí misma y a la

humanidad con el historicismo, que equivale a negar la posibilidad de un *a priori* histórico de validez absoluta y supratemporal al afirmar que todo *a priori* queda marcado por la facticidad y la relatividad, que imposibilita comprender la historia como propia, y que nos priva de todo futuro, de toda fe en el futuro, al hacer del futuro algo meramente ideal.

5. La teleología de la historia

El apartado 15 de la *Krisis* amplía aún más la perspectiva al proponer una elucidación de las consideraciones teleológicas en el marco del idealismo trascendental, algo que ni Descartes ni Kant pudieron hacer, según Husserl, porque no tuvieron acceso al *ego* trascendental en toda su pureza. De hecho, la *Krisis* establece un vínculo entre lo que Husserl considera un resto de psicologismo en el pensamiento de Descartes y Kant, y el hecho de que se atuvieran a una subjetividad abstraída de toda historicidad. En efecto, el §15 despliega plenamente esta idea de que la historicidad es el locus de la *Selbstgegebenheit*, del auto-darse [*auto-donnée*] del *ego*; un locus en el que el “yo soy” esta vez también lleva en sí un “yo debo”. Como ya se ha dicho, la historia de la filosofía es para el filósofo la reserva de un futuro en la clarificación del *telos*, y esto es lo que hace al filósofo constitutivo (y no de facto!) de la juventud. En la medida en que la historicidad no es el archivo de cosmovisiones, es la decisión libre de llevar el *telos* de la razón universal a la historia concreta, decisión que es el nacimiento de uno mismo, de su presente histórico, como responsable del sentido de la historia. Así que tenemos que volver a la cuestión de cómo surge la conciencia de responsabilidad. No parece provenir de una simple reflexión teórica sobre uno mismo que conduzca a la captación de uno mismo como un yo puro, ni tampoco puede provenir de una simple observación empírica de la historia que produzca imágenes. En ambos casos, la intuición no puede convertirse en responsabilidad. Para resolver este enigma del origen de la responsabilidad, hay que superar la distinción entre un yo puramente presente a sí mismo y una historia que le viene de fuera, y mostrar que el sujeto también lleva en sí una historia que lo constituye, y que puede entenderse a sí mismo como coportador de un sentido teleológico que lo atraviesa. De este modo, la crisis deja de ser un mero hecho empírico, por importante que sea, y se convierte en un momento de discernimiento y decisión.

La historia, sobre todo cuando es la historia de la violencia que conduce a la zoología de los pueblos, es un lugar donde el ver puede convertirse en deber. En otras palabras, descubrir la propia subjetividad trascendental y la vida según la razón libre como *telos* de la humanidad es también tomar conciencia de la propia responsabilidad histórica y universal; es enunciar en uno mismo un “tú debes”. Si siempre estoy ya atrapado en la historia y en las historias, esto no puede ser puramente externo, porque marca mi pertenencia a una comunidad humana de la que no puedo desvincularme sin perderme a mí mismo. Husserl es tajante en este punto: no basta con estar en la historia para acceder a esta historicidad; es necesario también ejercer una “crítica” constante de esta historia y una verdadera “revolución de la historicidad” (Husserl, 1976, p. 325) mediante la cual me convierto en aquel a través del cual la humanidad toma conciencia de sí misma y alcanza su esencia. Es la perseverancia de una vigilancia que me hace consciente de una historia “interior”, que es mi vida a condición de llevarla como “servidor de la humanidad filosófica”. Por supuesto, aquí volvemos a la dificultad anterior: Husserl presupone que es posible ver en la historia el *telos* que debe determinar absolutamente la propia voluntad más allá de toda facticidad. Postula que la oscuridad del *telos* es siempre reducible en derecho por la reflexión ulterior. Ya al comienzo del §15 aclara que no se trata de tomar en consideración la totalidad de la historia, sino solo aquello que nos constituye como sujetos libres. Desde este punto de vista, mi propia tarea no es ni el resultado del azar, ni del destino, ni lo que podría darme a mí mismo en perfecta soledad, sino lo que recibo de la historia, de la comunidad humana, aunque también tenga que dárme lo a mí mismo. Una vez más, esta tarea es personal porque es interpersonal. Ser filósofo es existir históricamente entendiéndose como heredero de toda una tradición que se remonta a Platón. Heredo no solo un cuerpo de pensamiento, sino sobre todo una intención que debo llevar adelante en una perseverancia comunitaria, y esta herencia me constituye, aunque yo también deba constituirla a cambio. Se puede decir, por tanto, que el yo trascendental es a la vez eterno e histórico, y el idealismo trascendental describe esta capacidad de constituir lo que me constituye, asumiendo una herencia en perfecta autonomía. La filosofía es una tarea infinita que es mía solo por ser nuestra, y nuestra solo por ser mía. A través de mí, la razón misma toma conciencia de su propia historicidad. Por eso Husserl recuerda a todos los positivistas de la tradición que solo ven la separación de las imágenes del mundo que hay una unidad interior a la tradición filosófica y que la teleología es el único principio de la vida espiritual, de la

vida que no es la de una zoología. En este drama intelectual, la alternativa fundamental es la de zoología o teleología.

Según esta perspectiva, la conciencia de la responsabilidad no puede provenir de una visión del mundo, que puede ser ciertamente la mía, pero no según el mismo sentido del mentar, porque no conduce a la conciencia de una tarea universal. Si la historia no fuera más que la yuxtaposición de visiones del mundo, no podría instituirme como funcionario de la humanidad, sino que me convertiría, en el mejor de los casos, en funcionario de una época o de una cultura. Así pues, Husserl no estaba en absoluto interesado en establecer una jerarquía de las visiones del mundo¹⁹, pero sí quería defender la tesis idealista de que existe efectivamente una idea universal e intemporal que atraviesa la historia. Se le ha criticado por confundir el *telos* de la humanidad con el objetivo de una cultura particular, y es cierto que ciertas páginas de la *Krisis* son problemáticas, pero abandonar la teleología universal es también abandonar la razón. Por supuesto, el relativismo es estructural en las demás ciencias del espíritu, pero ¿puede el filósofo renunciar a pensar la totalidad, a pensar una historia que es “nuestra” historia, la historia de “nosotros los hombres”? El peso de esta renuncia sería peor que lo que pretende salvar, porque aboliría toda responsabilidad universal y toda esperanza.

Tal vez no haya tesis más idealista, con el peligro de despreciar la historia y entender la responsabilidad solo en términos de un amor neutral a la humanidad en general. Sin embargo, es posible defender la perspectiva husserliana de varias maneras. En primer lugar, mostrando que en este idealismo la responsabilidad no permanece como una abstracción vacía, sin contenido intuitivo y, por tanto, impotente. Al ser una tarea común, intersubjetiva, tiene un contenido intuitivo. Además, si abandonamos la teleología universal, ¿no perdemos toda esperanza de una medida universal de nuestras acciones y volvemos al relativismo y al empirismo? Por último, ¿la idea de un

¹⁹ Por supuesto, no se trata en absoluto de establecer la supremacía de la visión del mundo europea, sino de mostrar que en Europa nació una Idea que pertenece a todos los seres humanos, que todos pueden adoptar y que constituye el único suelo posible para una paz verdadera. Evidenciar que esta Idea puede liberarse de la facticidad en la que nació y se desarrolló, que no es más griega que alemana, es todo el proyecto “idealista” de la *Krisis* (libre, en sí, de cualquier nacionalismo; a menos que esto sea una ilusión). No renunciar a esto significa no renunciar al proyecto de que la humanidad pueda liberarse a sí misma en la visión de lo universal. A menos que sea el propio proyecto de un poder absoluto de la humanidad sobre sí misma lo que deba cuestionarse, pero esa es otra historia.

deber más concreto, que antes de la meditación histórica vendría del rostro o del amor al prójimo, puede oponerse a la idea de una teleología universal sin perder parte de su sentido? ¿No se trata siempre de una corrección de esta teleología, permitiéndole acercarse lo más posible a la desgracia? Aunque Husserl no concibe un afecto a través del rostro y una inversión de la intencionalidad, sí hace del afecto a través del mal sufrido o experimentado, y luego de la crisis de la razón hecha visible a través de la reducción, el punto de partida de la automeditación histórica y ética. Ciertamente, Husserl no medita sobre las lágrimas²⁰ y cabría reprochárselo a su idealismo, pero ¿es la frialdad de una reflexión histórica demasiado sobrecogedora o la modestia del filósofo que quiere responder a la crisis desde la sola consideración de la razón, porque quiere separar lo *historich* de lo *geschichtlich*?

Es difícil superar estas aporías éticas, y sin minimizar las dificultades de esta ética trascendental, es importante insistir en la idea de que la teleología universal sigue siendo un intento de no absolutizar las normas relativas y de no encerrar el *telos* en una figura histórica particular. Husserl, quizá en un universalismo algo ingenuo que no tiene suficientemente en cuenta una facticidad irreductible, quiso poner de relieve una solidaridad generativa e histórica con el sentido que me ha sido confiado y que yo, a mi vez, debo llevar. Es la fe en el futuro, la fe en la posibilidad irreductible de la filosofía, lo que orienta esta meditación histórica. El individuo existe históricamente en su presente captando su cualidad de coportador de una intención que le precede y le excede. Es cierto que esto puede sonar grandilocuente, pero de lo que se trata es de considerar que la vida y la muerte de la humanidad dependen de nuestro presente histórico. Y esta tarea encomendada solo se recibe si se asume, si respondo de ella respondiendo desde mí mismo, si solo respondo de mí respondiendo del mundo. La dimensión colectiva de la responsabilidad corrige aquí ligeramente un posible narcisismo de la omnipotencia, al subrayar que solo intento averiguar cuál puede ser mi participación en la historia de la razón, sin pretender comprenderlo todo, hacerlo todo y preverlo todo. Así, en el §15, Husserl concilia hábilmente las dos perspectivas: es a partir de la historia que comprendo mi deber, pero la historia solo puede ser vista por quien quiere comprender su deber en ella.

²⁰ Ya lo dijo Denise Souche-Dagues (1972, p. 194) subrayando que la crisis según Husserl se reduce a un simple olvido.

6. Conclusión

Por supuesto, el límite del idealismo trascendental es que solo puede comprender el mal desde el punto de vista de la ontología, que en este caso es la *egología*, y esto lo minimiza inevitablemente, pero nos permite pensar en la posibilidad absoluta de volver a empezar, a pesar de la tecnología y la barbarie. La *Rückfrage*²¹ viene a salvarnos al reactualizar las huellas del *telos* en el pasado, para que el horizonte permanezca abierto a pesar de la pesadilla de la historia. En cierto sentido, cuanto más oscura es la historia, más necesario es buscar la luz de la Idea en una lucha indefinida, que es la propia vida ética. En cierto modo, la historia da contenido intuitivo a la idea de que el Fénix siempre resurge de sus cenizas, y de que hay algo en la historia que es más fuerte que los poderes empíricos, y, en esto, tal idea no es puramente ideal. Si la caída de Roma no fue el fin del mundo, sino el fin de *un* mundo, como meditaba San Agustín, el auge de la barbarie en Europa no debe llevarnos a la desesperación; la posibilidad de un renacimiento no es una posibilidad vacía, sino enriquecida por el conjunto de la historia.

Es difícil afirmar que el idealismo trascendental husserliano no ceda en absoluto en su filosofía de la historia a la tentación de una totalización abusiva, y que ello lleve a no reconocer la facticidad de la inscripción histórica del *telos*. Sin embargo, al no existir una subjetividad totalizadora, la totalidad sigue siendo portadora de una subjetividad finita, que necesita de la cadena de generaciones. En esta comunidad generativa, Husserl pudo mostrar que la subjetividad individual debe existir en aras de la totalidad que es la humanidad. De este modo, el idealismo fenomenológico no congela el sentido teleológico, ni la responsabilidad como forma superior de la existencia finita y frágil. Existir es ponerse en movimiento por una necesidad que no es la propia, por una herencia que nos da un futuro sin predeterminarlo. Hay algo heroico en este idealismo, que no es un idealismo abstracto, sino basado en la captación de un *a priori* concreto. Husserl supo mostrar con fuerza que este idealismo trascendental no es precisamente puro subjetivismo, y que la

²¹ N. del T: *Rückfrage* es un término alemán que significa “pregunta retrospectiva” o “contrapregunta”. En filosofía, puede referirse a una interrogación reflexiva que permite reexaminar o retrotraer aspectos de un tema, en este caso, las huellas del *telos* en el pasado. Esta pregunta no solo busca aclarar, sino también reabrir horizontes interpretativos, permitiendo mantener una apertura hacia el futuro a pesar de las dificultades o “pesadillas” de la historia.

Idea-fin no es un simple producto de la subjetividad, sino lo que se impone a toda subjetividad histórica como determinación ideal de su voluntad. Toda comunidad trascendental tiene lugar en esta polarización ideal, que escapa a la facticidad de la mente de una época. Tal idealismo teleológico no es, por tanto, en absoluto un giro copernicano, e incluso es anticopernicano²², por lo que la historia se genera en este entrelazamiento de lo actual y lo posible (Serban, 2016, p. 292), abriendo un horizonte real para nuestra voluntad. A modo de apertura, es posible plantear una pregunta. El idealismo comenzó a llamarse así en la época de la Ilustración, en el momento mismo en que se afianzaron el individualismo del *Selbstdenker*²³ y el proyecto de una autonormatividad ideal de la humanidad, y Husserl es verdaderamente un hombre de la Ilustración desde este punto de vista. Esta concomitancia entre el nacimiento de la autonomía del sujeto, y la autonomía de la humanidad como comunidad de sujetos, y la afirmación del idealismo, a saber, que el pensamiento es la única luz del ser, no es ciertamente casual. Sería posible entonces otra revolución de la historicidad, más allá del idealismo trascendental, que tuviera más en cuenta la finitud de la existencia histórica, la finitud de la responsabilidad, y en la que la posibilidad no viniera solo de sí misma, sino también de las situaciones concretas en las que estamos comprometidos y que reclaman nuestra acción y no solo nuestra interpretación. La paternidad-maternidad no consiste solo en reconducir a la hija o al hijo a la conciencia de un *telos* universal, sino también en ser servidor de las propias posibilidades. Esta forma de actuar desde el otro es también una forma de responder al sentido del mundo.

Sin entrar en una discusión entre el idealismo trascendental de Husserl y, por ejemplo, los análisis de Levinas, es posible plantear una pregunta al propio idealismo. Tal como lo describe Husserl, el hombre del idealismo es un hombre solo, cuya tarea infinita es responder absolutamente por la Idea de humanidad, aunque lo haga como coportador de esta Idea. Para un hombre así, la crisis no es más que un olvido de sí mismo o un olvido de la humanidad por sí misma, olvido que debe superarse en una autoidealización, una autopoiesis. La cuestión de la historia no

²² Dominique Pradelle lo destaca perfectamente en *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl* (2012).

²³ N. del T: *Selbstdenker* es un término alemán que significa "pensador autónomo" o "pensador por sí mismo". En la filosofía de la Ilustración, designa al individuo que ejerce su capacidad de pensar de forma independiente, sin depender de autoridades externas para alcanzar la verdad o guiar su conducta. Este ideal refleja la aspiración ilustrada de autonomía intelectual y moral, donde cada persona utiliza su razón propia para desarrollar un juicio crítico y autodependiente.

siempre ha estado esencialmente ligada a la cuestión del idealismo, pero ¿cuestionar la neutralidad de esta historicidad ideal, que pasa por las desgracias del mundo sin responder realmente a ellas, nos lleva a renunciar a todo idealismo? ¿Y renunciar al idealismo significa abandonar de nuevo la cuestión de la historia para volver a la irrupción del prójimo? Sin duda es posible discutir esta soledad del sujeto en su presente histórico, soledad que puede calificarse sin contradicción de intersubjetiva, porque respondo solo, aunque sea con otros, para prever otra historicidad en la que las situaciones históricas pongan en tela de juicio mi poder de decir yo y mi capacidad de autoconstitución, pero también mi valor y mi humildad en mi acción efectiva. Hay crisis de razón y suicidios de humanidad en la historia que no pueden reducirse a crisis de método, y el viajero perdido en el bosque no puede confiar únicamente en su autodeterminación. Su tarea práctica y ética no consiste solo en interpretar, sino también en responder a la situación y a quienes se ven atrapados en ella. Porque el mal puede ser algo más que un olvido de la razón, sin hacerlo sustantivo, sino que puede ser también un odio a la razón, una misología, es escuchando a los demás, a su desgracia, como podemos recuperar la razón y existir históricamente en la tragedia de una situación, incluso en los actos más humildes y discretos. Esta otra historicidad supone otro idealismo en el que la Idea no se ve en mí, sino en el rostro iluminador de los demás, y por eso me obliga mucho más radicalmente de lo que yo puedo obligarme a mí mismo. Se trata de otro tipo de idealismo, un idealismo práctico más que teórico, pues ya no se trata de tomar conciencia de uno mismo y de su deber para captar el sentido de la historia, sino de comprender cuál es el propio deber actuando en la historia y respondiendo en la urgencia del momento al mal en su exceso (Lacoste, 2024). Este idealismo práctico es sin duda una respuesta más eficaz al nihilismo, pues en él la Idea ya no carece de rostro.

7. Referencias

Chrétien, J.-L. (2007). *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*. PUF.

Fagniez, G. (2019). *Comprendre l'historicité: Heidegger et Dilthey*. Hermann.

- Farges, J. (2015). Husserl et la grande guerre: l'irruption critique de l'histoire dans la phénoménologie. *Transversalités*, 132, 43-59.
- Housset, E. (1997). *Personne et sujet selon Husserl*. PUF.
- Housset, E. (2010). *Husserl et l'idée de Dieu*. Cerf.
- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie. Band 1, Kritische Ideengeschichte*. Husserliana VII (R. Boehm, Ed.). Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Die Idee der Phänomenologie. Vorlesung II*. Husserliana II (W. Biemel, Ed.). Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Cartesianische Meditationen*. Husserliana I (S. Strasser, Ed.). Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI (W. Biemel, Ed.). Nijhoff. (Traducción al francés: Granel, G. (1976). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Gallimard).
- Husserl, E. (1987). *Philosophie als strenge Wissenschaft*. In *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Husserliana XXV (T. Nenon & H. R. Sepp, Eds.). Nijhoff.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Husserliana XXXIX (R. Sowa, Ed.). Springer.
- Lacoste, J.-Y. (2024). *Le différend du temps et de l'histoire*. PUF.
- Lanord, H.-F., & Housset, E. (Eds.). (2022). *Patočka, la vie du monde. Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, n°59. PUC.
- Nabert, J. (1970). *Essai sur le mal*. Aubier.
- Porée, J. (1993). *La philosophie à l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance*. Vrin.
- Pradelle, D. (2012). *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*. PUF.



Pradelle, D. (2013). *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*. PUF.

Pradelle, D. (2020). *Intuitions et idéalités. Phénoménologie des objets mathématiques*. PUF.

Ricoeur, P. (2004). *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Labor et Fides.

Serban, C. (2016). *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*. PUF.

Souche-Dagues, D. (1972). *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*. Nijhoff.