



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE
FENOMENOLOGÍA

ACTA
FENOMENOLÓGICA
LATINOAMERICANA

Capítulo 15

VOLUMEN I



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2003

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Primera edición: diciembre de 2003

Tiraje: 500 ejemplares

© 2003 de esta edición por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Cercado de Lima – Perú
Telefax: 330-7405; 330-7410; 330-7411
Email: feditor@pucep.edu.pe

Editora responsable: Rosemary Rizo-Patrón

Comité Editorial: Guillermo Hoyos, Roberto Walton, Antonio Zirión

Secretaría de redacción: Rodrigo Ferradas, Mariana Chu

Asistencia de edición: Cristina Alayza, Mariana Hare, Pablo Rosselló

Diseño de cubierta y diagramación: Gisella Scheuch

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos Reservados

ISBN: Obra completa: 9972-42-619-x

Volumen I: 1 9972-42-620-3

Hecho el Depósito Legal N.º 1501052003-6930

Impreso en el Perú – Printed in Peru

Husserl y la historiografía

Husserl and Historiography

RAMÓN RAMÍREZ IBARRA

Universidad Autónoma de Nuevo León
México

El objetivo de este ensayo de tipo exploratorio, es identificar la importancia de las reflexiones fenomenológicas de Edmund Husserl (1859-1938) en la discusión problemática y punto de enlace de dos situaciones características de las ciencias humanas y sociales de la actualidad: las teorías del texto y la distinción entre historia e historiografía. ¿Cuál es la distinción operativa fundamental de la analítica de Husserl respecto al desarrollo tecnológico y la ciencia positiva? ¿Sienta Husserl las bases para una hermenéutica de la cultura y por lo tanto abre el camino para una distinción temporal de lo histórico? ¿Existe en Husserl una teoría del significado con aplicación en una teoría histórica que conduzca hacia la historiografía y por ello, a una ciencia empírica? Estas cuestiones son los puntos principales que intentan presentarse en este pequeño estudio documental.

The aim of this exploratory essay is to identify the importance of Edmund Husserl's (1859-1938) phenomenological reflections concerning the problematic discussion and convergence between two distinctive situations of contemporary human and social sciences: that of text theories, on one hand, and of the distinction between history and historiography, on the other. What is the fundamental and operative conception of Husserl's analytics concerning technological development and positive science? Does Husserl set the basis for a hermeneutics of culture, thereby opening a pathway for a temporal distinction within the historical? Is there in Husserl a theory of meaning with an application for a historical theory leading towards a historiography and, in consequence, to an empirical science? These are the main topics that try to find place in this small documental research.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 253-264.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

Hay dos formas tradicionales de enfrentarse al desarrollo de un tema complejo. Una postura buscará el deslinde preciso de categorías tendientes a la constitución formal, tratando en dicha operación de establecer una posible explicación entre una coherencia sistemática y la aparición del referente, considerado crítico, evidente y portador de una verdad indubitable, solidificada, de aquello que dice un autor. Otra posición, que llamaré comparatista, se contentaría con establecer las relaciones causales entre un sistema y la sociedad, desde una clara y simple relación biográfica entre aquel de quién se habla y su entorno social tomado como reflejo. Ambas posiciones sintetizan todavía la concepción unánime del sujeto, una indagatoria que en el análisis conceptual reproduce una visión científica ajena a las particularidades de la interacción texto-percepción. O lo que en términos de Ricoeur sería el desplazamiento temporal entre Mundo del texto y Mundo del lector.

Una concepción así, ante todo, es factible por la inclinación a considerar la idea de progreso como el único fin de una teorización sobre la cultura. Mientras una idea concibe la formación científica desde la aspiración al absoluto control valorativo de las ciencias naturales —las de finales del s. XIX, por cierto—, la otra espera encontrar la realidad desde un reflejo social del material analizado, aspirando a una absoluta hegemonía del hombre en su relación con la cultura. Dos monismos fundamentales de corte científicista y antropológico, respectivamente. Estas posiciones llevan, hasta el momento, a la creación de algunas prescripciones tajantes en cuanto a las expectativas del futuro del hombre: *a) una eufórica, para la cual será posible una transición sin límites, basada en la acumulación de soportes materiales (tecnológicos) desde cualquier sociedad, dejando de lado el problema de la conciencia y la percepción (lo sensible), es decir, remitiendo la acción social a una ubicación funcional; mientras que otra b) vislumbra el futuro como un lugar conflictivo, apocalíptico, donde el*

desarrollo tecnológico volverá de una dependencia absoluta al hombre y su situación, lo que dará por resultado un bloque de ciencias comprensivas centradas en el factor humano como única explicación de la realidad. De ambas posiciones emerge un principio antagónico caracterizado por su visión frente al tiempo: *novedad vs. tradición*, etc. Inevitable compromiso heredado de posicionamientos extremos en las conocidas disputas entre idealismo y materialismo¹.

Existe, sin embargo, una posición de apertura con respecto a un texto, la idea de una historia y el tiempo, basada en la indeterminación². Haciendo justicia a esta observación y a este breve ensayo, diré que el filósofo Edmund Husserl (1859 - 1938) es un importante contribuyente a esta concepción histórica de una forma inesperada. Digo esto porque la analítica conceptual de este filósofo y matemático se encuentra todavía profundamente ligada a una teoría del conocimiento subjetivista, es decir, centrada en el enfoque tradicional de un autoconocimiento introspectivo, y en consecuencia trascendental, en el sentido de encontrar un conocimiento supracientífico del yo. No obstante, su análisis es requerido en tanto que abre importantes puntos para un debate sobre la estructuración del conocimiento y la experiencia vital, pues la riqueza conceptual de la filosofía fenomenológica es una interesante vía de indagación para la historia de las ciencias y, como pretende este breve relato, la historiografía en general.

Por ello, aunque Husserl no se interesara por los problemas que una comunidad establece como temas de Historia, esto no significa que la reflexión fenomenológica husserliana deje de guardar un interés particular para una teoría de la cultura. Es este interés lo que vuelve inquietante el desarrollo temporal en dos interpretaciones de la analítica conceptual del filósofo: las investigaciones lógicas y la sociología cultural.

¹ Aunque siendo sinceros con el compromiso adquirido en este trabajo, es justo reconocer que esta comunicación parte de un materialismo eliminativo, es decir, una teoría que intenta solucionar la dicotomía cuerpo—mente partiendo de que «toda observación se produce dentro de algún sistema de conceptos, y los juicios de observación sólo son tan válidos como lo es el marco de referencia conceptual dentro del que se expresan». Churchland, Paul M., *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Barcelona: Gedisa, 1999, p. 83.

² Extiendo un poco, y hasta abuso tal vez, de la noción platónica retomada por el físico W. Heisenberg para construir su principio de indeterminación. Este principio parte de que es imposible conocer con exactitud dos de las magnitudes básicas de la mecánica: posición y momento. Así, dicho principio supone, a diferencia de la física clásica, que es imposible conseguir medidas perfectas, ya que el observador, por el hecho de medir una de las magnitudes de una partícula, cambia los valores de las demás. Conociendo de antemano sus referentes platónicos, creo que esta homologación, para los fines del presente trabajo, no obra en menoscabo de la exégesis en los pequeños fragmentos que tomo de la obra husserliana. Aunque es de sobra conocido que la moderna fenomenología, a partir de Husserl, no está comprometida esencialmente con una ontología idealista, pues su marco de investigación es cartesiano. Es decir, no parte de un idealismo objetivo en el cual el mundo material sea una noción del espíritu absoluto destinada al autoconocimiento. Husserl parte de considerar un estatuto de realidad para la mente y la materia, y su preocupación es, entonces, entender introspectivamente los estados mentales (*cfr.* Churchland, Paul M., *op. cit.*).

Como el interés fundamental de este trabajo es la caracterización del sujeto en cuanto colectivo—concreto, y no individual abstracto, el eje primordial será el rescate de las informaciones acerca del operar introspectivo que pueden ser relevantes para una ciencia histórica, o más bien, valdría decir, para la historiografía que en la actualidad forma una reflexión acerca del quehacer del historiador y la escritura de la historia, pues a diferencia del «metodologismo» del s. XIX, ésta se hace desde una aproximación dialógica, condicionada por espacios de experiencia y horizontes de expectativas.

§ 1.

El presagio de las *Meditaciones cartesianas* que se encuentra en las célebres *Conferencias de París* es un texto que atestigua la consolidación del primer paso en la desarticulación de la ontología clásica tradicional y, en consecuencia, el esbozo de una de las primeras filosofías del sujeto del naciente siglo XX; una filosofía que evita o, más bien, sitúa en un paréntesis la sistematización tendiente a constituir una realidad externa, por ejemplo el *Espíritu absoluto* de Hegel, que fundamente la experiencia sin apelar a un idealismo objetivista. Así comienza por adquirir notoriedad su separación sustancial entre mente y materia. La búsqueda es entonces de un yo para la mente, la fuente de nuestros contenidos mentales, además de la existencia de un yo empírico o fenomenológico. Señala:

«Nosotros mantenemos solamente que con vistas a una fundamentación radical de la ciencia, la evidencia de la experiencia requiere primero, en todo caso, de una crítica de su validez y su alcance, y que por ende no nos está permitido tomarla como incuestionable e inmediatamente apodíctica. De acuerdo con ello, no basta poner fuera de validez a todas las ciencias que nos son pre-dadas y tratarlas como prejuicios; también tenemos que despojar de su validez ingenua a su base universal: la de la experiencia del mundo. El ser del mundo no puede ser ya para nosotros un hecho comprensible de suyo, sino solamente, él mismo, un PROBLEMA DE VALIDEZ»³.

El instrumento para efectuar la incursión en el mundo circundante al yo es la *epojé fenomenológica*, que opera como una reducción del yo humano natural, que busca ser trascendente, es decir, aspira a una fundamentación trascendental que organice la existencia y su objetividad, que significa el encuentro de un *yo trascendental puro* (objeto de una *egología*) indagando en la infinitud de la *autoexperiencia trascendental* del sujeto. Esto quiere decir que la relación tradicional del observador-filósofo

³ Husserl, Edmund, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, México: UNAM, 1988, p. 8.

acerca del mundo era construida antes de una fundamentación trascendental del yo husserliano, en una subjetividad trascendente, para la cual importaba ante todo la constitución de un entendimiento puro, de un conocimiento *a priori* que cancelaba como base del conocimiento metafísico la «experiencia interna», considerada simple fundamento de una *Psicología empírica*, según Kant⁴.

Así, a Husserl no le basta saber, como se conoce desde Kant, que el conocimiento, la actividad científica, la experiencia, es una construcción en la mente del observador: resulta también necesario el fundamento de un origen de la actividad mental.

Estos supuestos se expresan a través de la separación insuficiente entre el objeto de las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas o del espíritu. Para Husserl, esta dicotomía preconizada por Dilthey proporciona una clave en la metodología de las ciencias:

«No existe conjunto coherente alguno de la naturaleza en las ciencias físicas y naturales sino gracias a unos razonamientos que completan los datos de la experiencia en virtud de una combinación de hipótesis; en las ciencias morales, por el contrario, el conjunto de la vida psíquica constituye en todo un dato primitivo y fundamental. Explicamos la naturaleza, pero comprendemos la vida psíquica»⁵.

Haciendo uso de la distinción metodológica entre explicar (*erklären*) y comprender (*verstehen*), Husserl reclama, sin embargo, una fundamentación conceptual precisa de las ciencias del espíritu a través de la especificación del objeto de éstas, su diferencia respecto a las matemáticas o la lógica, a las que consideraba de «una exactitud absoluta», mientras que las ciencias humanas, ciencias que estudian las actividades del hombre y la forma en que conoce lo existente, requerían la eliminación del «naturalismo de esas ciencias que, no habiendo delimitado la especificación de su objeto y abordándolo como si se tratara de un objeto físico, confunden el descubrimiento de las causas externas de un fenómeno con la naturaleza propia de dicho fenómeno»⁶.

La fenomenología revela su programa sistemático de trabajo filosófico a partir de los modos de la conciencia en los cuales vive el sujeto, la intencionalidad. Aquí es dónde adquiere notoriedad el supuesto que promueve Husserl:

«La experiencia fenomenológica como reflexión tiene que mantenerse alejada de toda invención constructiva y, como experiencia genuina, tiene que ser tomada exactamente en la concreción, exactamente con el contenido de sentido y de ser, en que ella precisamente se presenta»⁷.

⁴ Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, México: Porrúa, 1997, p. 29.

⁵ Dilthey, Wilhelm, *Idées*, París: Aubier, 1947, p. 150.

⁶ Dartigues, André, *La fenomenología*, Barcelona: Herder, 1975, p. 18.

⁷ Husserl, Edmund, *op. cit.*, p. 17.

Las actividades constructivas de la mente, nuestra experiencia, aunque es eficiente en la constitución del mundo perceptivo, es insuficiente para el problema de la verdad, pues ésta se presentará en términos de una ciencia comprensiva. Así pues, la actividad primordial de esta identificación es interpretativa. Por ello, la realidad, además de ser una construcción que realiza el observador, que aparece en su mente, es también producto de una materia —objetividad social— vinculada al sistema de signos y, en consecuencia, impide la introducción de un realismo ingenuo basado en un complejo de datos que sean el modelo de la percepción. Por esta razón, y como señala J. F. Lyotard, aunque «Kant buscaba las condiciones *a priori* del conocimiento, (pero) ese *a priori* prejuzga acerca de la solución. La fenomenología no quiere aceptar ni siquiera esta hipótesis. De ahí su estilo interrogativo, su inacabamiento esencial»⁸.

Como resultado de apuntar hacia una concreción en aquello que se observa, se establece un principio del análisis intencional dictaminado por el desplazamiento de la intención, es decir, que «la conciencia es siempre ‘conciencia de algo’, que sólo es conciencia si es conciencia dirigida hacia un objeto (sentido de *intentio*). A su vez, el objeto no puede ser definido sino en su relación con la conciencia; es siempre objeto para un sujeto»⁹. Esto significa que no existe objeto en sí, sino objeto pensado, percibido e incluso recordado. Para esta fenomenología, el dato percibido contiene en sí mismo la facultad de permitir estas operaciones debido a la facultad del sujeto para recordar, evocar por *anamnesis*. El problema aquí se revela entonces como esencial, pues sólo dependerá de la mente su acceso directo a la actividad de estructuración que la origina, intuición y naturaleza¹⁰.

Las esencias son constitutivas de la intencionalidad ya que no existe nada que no tenga intención y, en consecuencia, nada hay que no tenga sentido, aun lo que se pretende sin sentido. Estas esencias en Husserl se constituyen en el motivo de una ciencia (*eidética*) que interroga el experimentalismo de las ciencias físicas y el naturalismo de la psicología de principios del siglo XX, buscando combatir la confusión entre un sujeto del conocimiento y un sujeto psicológico. Lo cual viene a significar que la verdad no existe fuera de los procesos psicológicos —internos— que orientan hacia

⁸ Lyotard, J. F., *La fenomenología*, Barcelona: Paidós, 1989, p. 11.

⁹ Dartigues, André, *op. cit.*, p. 27.

¹⁰ El reclamo de Husserl al respecto se expresa con claridad en el siguiente pasaje: «Y como en el caso de todas las ciencias que se ocupan de la *realidad*, también aquí el *objeto* peculiar lo forma precisamente el correspondiente tipo de *REALIDAD*, o sea, el *ALMA* o el hombre con respecto a su alma, y el alma no es un ‘haz’ de vivencias de conciencia, sino la unidad real que se manifiesta en ellas. Puede pasarse en silencio el alma, se la puede llamar despectivamente una mera *façon de parler*; ella es, sin embargo, lo que domina en la aprehensión y, con las ideas correlativas pertinentes, lo determinante en la investigación». Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, México: UNAM, 2000, p. 29.

ella. Por ejemplo, el concepto clásico de verdad, a partir del realismo absoluto, establece como norma la correspondencia entre el conocimiento de una cosa y la cosa misma. Para este concepto no hay problema en la forma de verificar si el conocimiento es correspondiente a su objeto, ya que el mundo descrito por la ciencia es conocimiento del mundo de *facto*. Para la *fenomenología*, sin embargo, es el inicio del problema de preguntar por la esencia del conocimiento. Esta esencia está en el sujeto psicológico que percibe, es un conocimiento empírico que para Husserl es susceptible de *leyes eidéticas* que guiarían a la constitución de todas las formas de teorías posibles:

«Tal es el primer gran movimiento del intento husserliano. Se apoya sobre el hecho, definido como ‘estar ahí individual y contingente’, la contingencia es pensar que pertenece a la esencia de ese hecho poder ser distinto de como es»¹¹.

Las respuestas a estas observaciones las proporciona el mismo Husserl al atravesar la investidura del *ego trascendental* como una unidad concreta abarcable con la vista, es decir, que no sólo alguien sea, sino sea para sí mismo, por lo que apunta:

«Tan esencial como la actualidad de la vida es también la potencialidad, y esta potencialidad no es una posibilidad vacía. Cada *cogito*, por ejemplo una percepción externa o un recuerdo, etc., lleva en sí mismo, como algo susceptible de ser descubierto, una potencialidad, que le es inmanente, de vivencias posibles y referibles al mismo objeto intencional y que pueden ser realizadas a partir del yo. En cada cogito hallamos, como dice la fenomenología, HORIZONTES, y en diferente sentido. La percepción progresa y traza un horizonte de expectativa como un horizonte de la intencionalidad, que muestra lo venidero como percibido y, por tanto, muestra series de percepciones futuras»¹².

§ 2.

La indeterminación de la ciencia en su historia es su carácter de devenir. Se trata de permanecer abierta para llegar a la relación sujeto-objeto, de una toma de sentido que se constituye como tal en el decurso de la historia de conocimientos en particular¹³. El

¹¹ Dartigues, André, *op. cit.*, p. 23.

¹² Husserl, Edmund, *op. cit.*, p. 25.

¹³ «La historicidad de una idea no es su inclusión en una serie de acontecimientos de localización temporal única, en la psiquis de cierto hombre que vive en un punto del tiempo y del espacio; es la posición, por éste, de una tarea que no es solamente suya y que hace eco a anteriores fundaciones. Convoca como testigos suyos a todo el pasado y a todo el futuro de la cultura, y para evocar toda esta historia posible no necesita de documentos: la historia tiene su punto de inserción en sí misma, en el gozne de su ser sensible o natural y de su ser activo y productivo. Le basta con pensar para saber que el pensamiento se hace, que el pensamiento es cultura e historia». Merleau Ponty, Maurice, «Husserl en los límites de la fenomenología», en: Merleau Ponty, Maurice, *Filosofía y Lenguaje*, Buenos Aires: Proteo, 1969, p. 128.

análisis apunta a la necesidad de fundamentación, entendida como una intuición «originalmente presentante». Así pasa a la necesidad fenomenológica de constituir una doctrina eidética (ontología) adecuada a las respectivas categorías de objetos. En la historicidad fenomenológica se enunciará más o menos así: conocimientos vueltos pensamientos, sujetos en horizontes.

De esta manera, el ser histórico se vuelve un problema de lo sensible porque es problema de hacer conciencia del recordar. El sujeto es histórico en sí mismo porque fenomenológicamente es temporal de forma originaria. En resumen, hay historia para la conciencia porque esta misma ya es historia. Sin ser filosofía de la historia, se propone una recuperación reflexiva de la ciencia histórica, una intencionalidad susceptible de análisis cultural y una reconstitución de la *Lebenswelt* histórica y concreta —no sólo meditación lógica pura—; esto será reconstruir un período y una cultura desde la transparencia de las cosas mismas, el mundo de la vida desdeñado por la ciencia positiva. En este sentido, Husserl representará la futura vía de la conciencia histórico-efectual gadameriana, negada a la aceptación de que existan horizontes cerrados en sí mismos, inconmensurables.

Originalmente, las conclusiones de Husserl para una teoría del conocimiento abarcarían el trabajo del filósofo sobre la *Aritmética* o la *Lógica*, pero es indudable que su extensión al plano de la cultura en *Krisis*¹⁴ permite hablar de una movilidad en sus preocupaciones filosóficas, pues mientras la crítica al subjetivismo hasta antes de *Krisis* descansaba en la esperanza de una mejor formalización lógico-matemática, es decir, del lenguaje donde se forman las ciencias del espíritu buscando la solidez teórico-metodológica de éstas; después asistimos al problema de la vida y la cultura. Este desplazamiento involucra la *distinción eidética* de Husserl que pasa de ubicar la centralidad de las *esencias exactas* deducidas de un sistema de axiomas a las *esencias morfológicas o inexactas*, a partir de la cotidianidad, que imposibilitan una axiomática de la vivencia.

El presente se escapa y no se deja atrapar. Ya en *Krisis*, la implicación de la fenomenología de Husserl en una teoría de la cultura toma importancia y notoriedad para una ciencia empírica o histórica, cuando el historiador comienza a advertir que su problema es la reconstrucción del tiempo, historiar. La historia no puede ser ciencia en un sentido trascendental porque el historiador es juez y parte en un mismo proceso que es la escritura de la historia. No puede existir una *epojé* que suspenda la pertenencia histórico-cultural. Así, la sociología cultural emanada de esta fenomenología, será

¹⁴ El pensamiento del Husserl de *Krisis* es, ante todo, localizable en dos textos escritos entre 1934 y 1937, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental) y *Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit* (La Filosofía en la crisis del hombre europeo).

una teoría que comienza a observar con mayor nitidez la ambición de remontar la distancia imperante en la ciencia moderna, tecnicada y abstracta, de los mundos de vida colectivos e individuales, que debían fundar, a juicio de Husserl, el quehacer científico. Siendo justos, la fenomenología de este pensador es una expresión de la angustia experimentada por los europeos de la generación de entre-guerras, contexto de agudas crisis sociales e intelectuales.

La filosofía trascendental husserliana termina, al final de la vida del filósofo, con una estrecha conexión entre una sociología de la cultura y, por ende, la historia. De ahí la importancia del término *intersubjetividad*, el individuo y su interrelación con los demás, que es inevitablemente el problema del *Otro*. Y, en gran medida, similar también al problema de las otras mentes: ¿Cómo es posible determinar que alguien diferente a sí mismo tenga conciencia? La *Lebenswelt* (mundo de la vida), que es la inmersión primaria en la cual el sujeto recibe una información diferenciada de un saber riguroso, forma el concepto central de una reflexión, pero también justifica la imposibilidad husserliana de trasladar la experiencia fenomenológica a un reconocimiento pleno del lenguaje. Problema heredado de la epistemología cartesiana centrada en la separación entre mente y cuerpo.

§ 3.

Una teoría del significado caracteriza la nota ausente de la fenomenología, ya que como ha señalado Terry Eagleton: «Cómo es posible que yo posea significados sin contar previamente con un lenguaje es una cuestión a la que Husserl no parece poder responder»¹⁵.

Responder con el intento de imaginar un lenguaje que sea capaz de expresar con pureza lo que acontece en la mente desde la conciencia no parece ser una de las inmersiones más afortunadas del autor. La esencia universal de las cosas sigue ligada a la correspondencia entre texto y realidad, debido a la imposibilidad de que nuestras actitudes proposicionales tales como miedo, esperanza, ilusión, se traduzcan en contenidos proposicionales efectivos; sin embargo, la falibilidad histórica no puede ser, sin lugar a dudas, un arma ideológica reproducida con la finalidad de hacer desaparecer la tensión existente entre textualidad y lector. T. Eagleton parece construir sus reproches a Husserl basado en una simple distinción entre participación/especulación en el sistema social, muy propia del determinismo sociológico (materialismo ortodoxo), antes que interrogar los referentes que posibilitan el constructo teórico del filósofo. Las

¹⁵ Eagleton, Terry, *Una introducción a la teoría literaria*, México: FCE, 1988, p. 80.

construcciones del conocimiento son también agentes sujetos a un mecanismo de prueba y contienen una relación causal.

El problema de la existencia involucra supuestos mucho mayores de los que consideran las réplicas tradicionales del materialismo ortodoxo, ya que no se puede rechazar la importante aportación del fenomenólogo al intentar desentrañar la constitución de las imágenes del mundo, aunque su formulación final no nos conduzca a la formación de una teoría que considere al significado como histórico. Hablar de la filosofía de Husserl como una posición tendiente al maniqueísmo estéril entre sacrificio y humanismo es un absurdo, refutado en la misma argumentación crítica que señala la importancia del sentido histórico como cambio de prácticas sociales. Husserl argumenta aún desde el privilegio de considerar al sistema psíquico–humano como el único en posibilidad de ser conciente. Desconoce los avances actuales en el campo de la Zoosemiótica y la Etología cognitiva¹⁶. Por ello, no distingue que la materia se le presenta a todo observador como una tripartición de sistemas, que pueden ser biológicos, sociales y psíquicos, cada uno regido por un principio autopoiético¹⁷.

Como el problema de esta fenomenología sigue siendo el sujeto trascendental, lo que se indaga parte desde la personalidad individual basada en un conocimiento especial en el acto de conocer, negando que sean análogos los juicios introspectivos y los juicios de percepción. Así, a pesar de que la fenomenología husserliana involucra la presencia del mundo de la vida como transformación horizónica, manifiesta una gran ambigüedad derivada de que el punto de partida sea el sujeto trascendental. Una teoría con este principio demanda, entonces, la existencia de un lugar (o *epojé*) que suspenda la pertenencia histórica a una comunidad en favor del aislamiento individual del pensador. Esta individualidad descansa en una noción de la aprehensión del cuerpo de sí mismo y los demás basada en lo visualmente reconocible, como la posición del horizonte, donde el privilegio de la mirada es capaz de proporcionar la certeza de que la introspección revela directamente estados mentales en función del recordar. Por tanto,

¹⁶ Me permito tomar dos citas del etólogo cognitivo Donald Griffin: «...sabemos que el sistema nervioso central de los animales opera con los mismos principios básicos de los cerebros humanos y no se han descubierto mecanismos sinápticos o neuronales específicamente humanos» («Pensamiento animal», en: *La mente y el comportamiento animal: ensayos en etología cognitiva*, José Luis Díaz (Comp.), México: FCE/ UNAM, 1994, p. 9). «Los científicos cognitivos que estudian el comportamiento animal han iniciado recientemente el análisis de la evidencia de que los animales algunas veces experimentan pensamientos concientes simples acerca de asuntos de importancia crucial para ellos» (*Ibid.*, p. 10).

¹⁷ Luhmann elabora una interesante explicación de la autopoiesis en los sistemas sociales en las siguientes obras: Luhmann, Niklas, *Teoría de los sistemas sociales*, México: ITESO/UIA/Anthropos, 1998 y Luhmann, Niklas, *La ciencia de la sociedad*, México: ITESO/UIA/Anthropos, 1996. Sobre el mismo tema puede consultarse Maturana R., Humberto, *La realidad: ¿objetiva o construida?*, 2 tomos, Barcelona: ITESO/UIA/Anthropos, 1995, 1996, donde se explican las características de un sistema autopoiético en biología, resultando una teoría organizacional de lo viviente.

la fenomenología de Husserl no reconoce al lenguaje como una totalidad integral con una dimensión holística, pero esto no impide que sea de gran interés científico la colosal tarea emprendida por una ciencia eidética.

§ 4.

Un texto no se agota en sí mismo ni es su respuesta a sí mismo. Aún independientemente de su autor, hay textos que existen, son leídos, producen recepciones y efectos. Pasan a comunicar contenidos posibles. La fenomenología es un intento de radicalizar el idealismo, proporcionando una reflexión desde lo concreto, la base ontológica de cada parcela de un determinado objeto. Ser correlato de intenciones significa redimensionar el papel del sujeto, evitando el famoso prejuicio epistemológico de la objetividad de la verdad, mencionado por un discípulo de Husserl, Roman Ingarden, cuando señala que «es objetivo lo que siempre se da como propiedad del objeto a cada sujeto conocedor, con una total pasividad en este último bajo cualquier condición, subjetiva u objetiva»¹⁸. Por ello, el antagónico crítico de esta teoría será el metodologismo positivista posterior a la formulación de Comte¹⁹.

No sin razón sitúa Merleau Ponty²⁰ a E. Husserl en los límites de la fenomenología, en la necesidad afirmada por éste de encontrar una poesía de la historia de la filosofía, que sería convertir la idealidad en historicidad, indeterminar la historia devolviéndole su cualidad de ser devenida. Tal vez en esta tonalidad es cuando adquiere una gran importancia la interpretación fenomenológica de *Ser y Tiempo* de Heidegger, ya que, después de todo, devolver a la historia su condición de tal no es acumular un mundo de datos al servicio de un observador pretendidamente imparcial, sino considerar que historiar es representar el tiempo. Queda más que abierta también la tarea de que este observador no sea una entidad independiente a la experiencia del mundo. Paradoja no resuelta a partir de Husserl y que se encuentra en el núcleo de discusión de la filosofía actual en el problema enunciado por Francoise Wahl: ¿Qué sería la filosofía sin su historia?

¹⁸ Ingarden, Roman, *La obra de arte literaria*, México: Taurus/UIA, 1988, p. 46.

¹⁹ Quiero especificar que tratar de caracterizar el positivismo a partir de la *Filosofía positiva* de Augusto Comte es un problema mayúsculo, debido a la operación que este filósofo efectúa para llegar a una teoría del conocimiento sociológica a diferencia de la teoría del conocimiento filosófica. Muchos malentendidos, caracterizaciones y atribuciones a su obra como fundamentos del positivismo son desarrollados por escuelas posteriores a su período de influencia académica, además de las serias discrepancias entre la noción de «positivismo» comtiano y la atribución de irreflexividad atribuida por Habermas al positivismo al inicio de *Conocimiento e interés*. Un importante apoyo para estas observaciones se encuentran en Elias, Norbert, *Sociología fundamental*, Barcelona: Gedisa, 1999.

²⁰ Merleau Ponty, Maurice, *op. cit.*