

# Vida, Temporalidad, Historicidad

## Life, Temporality, Historicity<sup>1</sup>

*Luis Román Rabanaque*  
*Universidad Católica Argentina/ CONICET*

Recepción: 31/05/2023

Aceptación: 30/06/2023

### Resumen

La exposición procura explicitar algunos nexos entre los temas presentados en el título. En primer lugar, se efectúa una meditación sobre la conexión de la fenomenología con la vida basada en las decisiones terminológicas de Husserl a partir de las *Investigaciones lógicas* y hasta la *Crisis*, tales como: vivencia (*Erlebnis*), presente viviente (*lebendige Gegenwart*), cuerpo viviente (*Leib*), mundo de la vida (*Lebenswelt*). En segundo lugar, se muestra el modo como estas nociones se relacionan con la temporalidad, siguiendo el hilo conductor de tres niveles de análisis intencional. En el nivel egológico estático, el tiempo es una forma abstracta del curso de vivencias y, correlativamente, de los objetos. En el nivel egológico genético, adquiere el espesor de una historia intencional personal y, correlativamente, de un mundo circundante de tipos sedimentados de objetos. Finalmente, en el nivel intersubjetivo genético se instaura una temporalidad interpersonal o monadológica cuyo correlato es el tiempo comunitario del mundo de la vida. Y en tercer lugar, puesto que en este último tipo de análisis se gana el acceso originario al fenómeno de institución de la historia, se analizan los niveles fundamentales de la historicidad que Husserl ha esbozado en sus manuscritos tardíos: una protohistoria vinculada a la comunidad familiar regida por el tiempo generativo, una historicidad primaria asociada a la comunidad cultural histórica y una historicidad secundaria o racional relativa a una comunidad ideal que es posibilitada por la aparición de la filosofía y la ciencia.

### Palabras clave

FENOMENOLOGÍA – VIDA – TEMPORALIDAD – HISTORICIDAD

---

<sup>1</sup> Una primera versión de este texto fue presentada en las II Jornadas de fenomenología de la institución. Vicisitudes del tiempo, variaciones de la vida: aportes para una fenomenología de la institución, que tuvo lugar en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli”, en 2017.

## Abstract

This paper seeks to lay out some connections among the topics proposed in the title. Firstly, a meditation is conducted that concerns the relationship between phenomenology and life on the basis of Husserl's terminological decisions from the *Logical Investigations* to the *Crisis*, such as *living experience (Erlebnis)*, *living present (lebendige Gegenwart)*, *living Body (Leib)*, and *life-world (Lebenswelt)*. Secondly, how these notions bear a connection with temporality is shown by following three levels of intentional analysis as a thread. At the static egologic level, time is an abstract form pertaining to the stream of consciousness and correlatively, to the objects. At the genetic egologic level, it acquires the thickness of a personal intentional history and correlatively, of a surrounding world of sedimented types of objects. At the genetic intersubjective level, an inter-personal or monadological temporality is established, whose correlate is communal life-world time. Thirdly, since the latter level provides the originary access to the institution of history, three fundamental levels of historicity that Husserl sketches in his later manuscripts are analyzed: a primal history connected with the familiar community ruled by generative time, a primary historicity tied to a historic cultural community, and a secondary or rational history that is made possible by the emergence of philosophy and science.

## Keywords

PHENOMENOLOGY – LIFE – TEMPORALITY – HISTORICITY

## Resumo

O artigo procura explicitar algumas ligações entre os temas apresentados no título. Em primeiro lugar, é feita uma meditação sobre a conexão da fenomenologia com a vida, com base nas escolhas terminológicas de Husserl desde as *Investigações lógicas* até a *Crise*, tais como: *vivência (Erlebnis)*, *presente vivo (lebendige Gegenwart)*, *corpo vivo (Leib)*, *mundo-da-vida (Lebenswelt)*. Em segundo lugar, ele mostra como essas noções se relacionam com a temporalidade, seguindo a linha de três níveis de análise intencional. No nível egológico estático, o tempo é uma forma abstrata do curso das experiências e, correlativamente, dos objetos. No nível egológico genético, ele adquire a espessura de uma história intencional pessoal e, correlativamente, de um mundo circundante de tipos de objetos sedimentados. Finalmente, no nível intersubjetivo genético, é estabelecida uma temporalidade interpessoal ou monadológica, cujo correlato é o tempo comum do mundo da vida. E, em terceiro lugar, como nesse último tipo de análise se obtém o acesso original ao fenômeno da instituição da história, analisam-se os níveis fundamentais de historicidade que Husserl delineou

em seus últimos manuscritos: uma proto-história ligada à comunidade familiar regida pelo tempo gerativo, uma historicidade primária associada à comunidade histórico-cultural e uma historicidade secundária ou racional relacionada a uma comunidade ideal que se torna possível pelo surgimento da filosofia e da ciência.

### **Palavras-chave**

FENOMENOLOGIA – VIDA – TEMPORALIDADE – HISTORICIDADE

## 1. Introducción. El vocabulario relacionado con la vida

Podría decirse que la fenomenología de Edmund Husserl parte de la *vida* intencional de la conciencia y culmina en una fundamentación del *mundo de la vida*. Esto se refleja ya tempranamente en la elección de un término fundamental para explicitar la intencionalidad, o sea, la “vivencia” (*Erlebnis*), palabra cuyo uso filosófico se fija y propaga sobre todo gracias a Dilthey y a los neokantianos de la escuela de Baden.<sup>2</sup> Husserl no la emplea todavía en su *Philosophie der Arithmetik* de 1891 ni tampoco en los “*Psychologische Studien zur elementaren Logik*” de 1894, el primer germen de las *Investigaciones lógicas*. Pero en esta última obra, la quinta Investigación se dedica a ella ya desde el primer capítulo (cf. § 2, Hua XIX/1, p. 357).<sup>3</sup> El § 3 distingue un sentido popular de *Erlebnis* y uno fenomenológico. En *Ideas* el carácter viviente se refuerza todavía más con el empleo de expresiones como *Erlebnisstrom* (Hua III/1, pp. 70, 74, 185 y *passim*). Por otra parte, en las lecciones sobre *Cosa y espacio* de 1907 aparece ya en forma sistemática el término *Leib*, cuerpo viviente o cuerpo animado, que etimológicamente remite a *Leben*, “vida”. El concepto retorna en el primer tomo de *Ideas* (§ 39, Hua III/1, p. 80) y ocupa un lugar central en el segundo. El cuerpo animado se caracteriza por la sensibilidad y la movilidad, dos rasgos centrales de lo viviente. Su vinculación con los sentimientos sensibles (*sinnliche Gefühle*) y los impulsos (*Triebe*) (Hua III/1, p. 75, esp. § 85, p. 193) refuerza nuevamente el nexo con la vida. De *Leib* derivan a su vez otros términos característicos, como: 1) *leibhaft*, que en la segunda edición de las *Investigaciones* sustituye frecuentemente a *selbst* y se ha traducido como “en carne y hueso” (cf. p. ej., Hua XIX/1, pp. 458, 461, 499), de donde deriva su sustantivación, *Leibhaftigkeit* (Hua III/1, p. 81); 2) *lebendig* y *Lebendigkeit*, la “vivacidad” de los contenidos que se dan “*leibhaft*” en la percepción. En las indagaciones tardías sobre la temporalidad cumple un papel fundamental la noción de *lebendige Gegenwart*, “presente viviente”, que señala el ser del fluir último de la conciencia (Hua Mat VIII, p. 31 y *passim*). Y desde luego la vida cumple un papel crucial en la noción de *Lebenswelt*, el mundo de la vida, a la que Husserl se refiere mucho antes de la *Crisis*, en un apéndice de *Ideas II* (Hua IV, Anexo XIII, p. 374 s., fechado hacia 1917). Con *Lebenswelt* se asocian también *Lebensumwelt*, “mundo

<sup>2</sup> El primer uso filosófico del término, según lo consigna Mayzaud 2005, ocurre en J. G. Fichte (1801): “Sonneklarer Bericht an das grossere Publikum über das eigentliche Wesen der neueren Philosophie”, (*Ausgewählte Werke in 6 Bänden*, 1962): “Zuerst, du weißt doch das wirkliche Reelle, das, was die wahre Tatsache deines gegenwärtigen Erfahrens und Lebens ist - was du wirklich lebst und erlebst - von dem nicht Wirklichen, bloß Eingebildeten und Vorgebildeten zu unterscheiden” [“En primer lugar, tú puedes distinguir lo efectivamente real, aquello que es el hecho verdadero de tu experimentar y vivir presente -lo que efectivamente vives y vivencias- de lo no que nos es real, de lo meramente imaginado o proyectado”]. Salvo indicación en contrario, todas las traducciones son mías.

<sup>3</sup> Husserl mismo remite en nota al pie, en la segunda edición, a *Ideas I*, § 36, donde define las *Erlebnisse*.

circundante de la vida” (Hua VI, p. 38 et al.), *Lebensalltäglichkeit*, “cotidianidad de la vida” (Hua VI, p. 28), *Weltleben*, “vida del mundo” (Hua VI, p. 51), así como *Lebenskrise*, “crisis de vida” (Hua VI, p. 1, título de la primera parte) y *Lebensnot*, “indigencia vital” (Hua VI, p. 4).

## 2. Los niveles de análisis y los estratos de constitución de la vida intencional

El hecho fundamental de la *vida* de la conciencia es tematizado por la mirada fenomenológica en términos de la *intencionalidad*, es decir, como la esencial correlación entre las operaciones por medio de las cuales la conciencia constituye un mundo, y el mundo como lo constituido objetivamente en esas operaciones. La multiplicidad de los análisis que Husserl ha emprendido en torno a esta implicación universal del aparecer y lo que aparece puede servirnos de hilo conductor para enhebrar la vida, el tiempo y la institución de la historia. Por una parte, se pueden distinguir dos dimensiones centrales: una “horizontal” que concierne a correlación noesis—nóema, y otra “vertical” que deslinda las capas o estratos en los que se constituyen los términos de la relación horizontal. Por otro lado, ambas dimensiones pueden ser examinadas por una serie de niveles de análisis que se asocian con los tipos de *epojé* y reducción practicados. Siguiendo una indicación del propio Husserl, podemos distinguir tres niveles básicos: el análisis estático egológico que examina la dimensión horizontal y parte del yo en primera persona; el análisis genético egológico, que investiga la historia intencional de esa correlación estática, y el análisis genético no egológico que introduce frente al mero sujeto personal la comunidad intersubjetiva.

### 2.1 Análisis estático egológico y cuerpo propio

El análisis estático describe al yo puro y su corriente de vivencias, del lado noético, y al objeto = X vacía y sus sentidos, del lado noemático, junto con sus maneras subjetivas de darse y sus caracteres de ser correspondientes. Se trata de dos polos cuyo contenido es indeterminado y donde el mundo se presenta como un horizonte abstracto. Desde el punto de vista estático, la temporalidad aparece como la forma universal del fluir de las vivencias, una forma vinculada a los datos hyléticos que se presentan como pura materia desprovista de todo contenido intencional. No hay aquí lugar todavía para tematizar la historia más allá de esta estructura generalísima de la corriente de vivencias. Pero ya en este nivel de análisis aparece otro tema que cumplirá un papel fundamental en los otros niveles, que es el tema del cuerpo propio. Por una parte, mi cuerpo aparece a la reflexión fenomenológica como un cuerpo físico (*Körper*) (Hua Mat IV, p. 182),

pero, a diferencia de las demás cosas: a) es siempre co-percibido en toda percepción de cosas, b) no puede ser constituido completamente, y c) es el punto cero de toda orientación espacio-temporal, de todo “aquí” y “ahora”, por lo que resulta ser también la condición de posibilidad del darse en escorzos de las demás cosas perceptivas. Por otra parte, mi cuerpo es algo *más* que una cosa, pues es aquello “en donde yo vivo” (*worin ich lebe*) (Hua XV, p. 325) o, en otras palabras, es el “subsuelo de la vida espiritual” (Hua Mat IV, p. 122; cf. *Ideas* II, § 61, Hua IV, p. 275 ss.). En cuanto tal es un cuerpo viviente o animado (*Leib*), que aparece constituido en dos estratos fundamentales, uno ligado a la *sensibilidad* del yo, es decir, a los campos de sensación, los sentimientos sensibles y los impulsos (Hua Mat IV, p. 183; cf. Hua IV, p. 284), y otro vinculado con la *movilidad* del yo, es decir, con las cinestesis y con el “yo hago” (Hua IV, p. 284). Ambos lados —*Körper* y *Leib*— se conectan porque el cuerpo como todo es “el puente vinculante (*die verbindende Brücke*) entre la subjetividad en el mundo y la cosidad física en el mundo” (Hua Mat IV, p. 186). En su condición de cosa material, se encuentra inmediatamente inserto en el mundo natural, lo que permite que mediatamente los sujetos se inserten en dicho mundo. El ego cogito adquiere así una “localización” en el espacio objetivo, y algo análogo sucede con respecto a la temporalidad (Hua Mat IV, pp. 214, 121). Es precisamente en virtud de esta doble inclusión que el cuerpo deviene punto cero de orientación espacio-temporal y límite interno de la perspectivación en el campo perceptivo. Sobre el fondo de este estrato se hace efectivo el juego recíproco entre sensibilidad y movilidad.

## 2.2 Análisis genético egológico

En el nivel de la egología, la idea de génesis concierne, en primer lugar, a la interrogación retrospectiva por los horizontes temporales implicados en el ego constituyente. Frente al yo como polo vacío de vivencias, el análisis genético estudia el yo como sustrato en el que precipitan sus experiencias. Investiga así las figuras eidéticas de la “historia” del ego y, correlativamente, reconstruye la historia de la sedimentación de los sentidos noemáticos. La génesis puede ser activa, cuando se trata de nóesis objetivantes en sentido estricto, o pasiva, cuando se trata de la constitución previa a la intervención activa del yo, o sea, la constitución de las pre-donaciones (*Vorgegebenheiten*) para la actividad intencional. Las síntesis activas se edifican unas sobre otras a la manera de estratos intencionales, es decir, en la dimensión vertical que señalábamos al comienzo. La síntesis más elemental, la mera captación perceptiva, aprehende como aspecto de una cosa un campo hylético que se ha configurado según síntesis pasivas *originarias* que motivan la dirección del yo activo hacia él (cf. Husserl, 1964, p. 114 ss.). Se trata de la *génesis en el presente viviente*, que comprende: 1) las síntesis

temporales, que organizan los datos hyléticos en las dimensiones de la simultaneidad y la sucesión, 2) las síntesis asociativas, que los organizan en primer plano y trasfondo, y 3) las cinestesis, que vinculan la afección que ejerce el campo hylético sobre el yo con la respuesta del yo que se dirige a él para objetivarlo. Por otra parte, en virtud de la “cola de cometa” de la retención, toda configuración momentánea en esta pasividad primaria sufre una des-presentación (Hua Mat 8, p. 134), que la sustrae del campo de presencia inmediata a la vez que la conserva y la sedimenta en una pasividad *secundaria*.<sup>4</sup> Se trata de la *génesis de la habitualidad*. La conservación de las unidades noemáticas constituidas en la actividad del presente viviente gracias a las síntesis pasivas no se limita a la retención y a la correlativa capacidad de rememoración. Como observa Husserl, hay asimismo “una génesis pasiva de las múltiples apercepciones en cuanto construcciones (*Gebilde*) persistentes en una habitualidad propia, que para el yo parecen predonaciones ya formadas cuando se vuelven actuales, afectan y motivan actividades” (Hua I, p. 113). En un nivel más alto de la constitución, la posibilidad de *reconocer* un objeto ya constituido previamente depende esencialmente de esta dimensión habitual de la pasividad que acompaña a la actividad del percibir. El *Habitus* del lado noético como precipitación de actos en forma de “convicciones” permanentes tiene su contraparte noemática en la *Habe* como mundo típico poblado de objetos familiares.<sup>5</sup>

Esta situación se refleja también en el cuerpo propio. Así como el yo en cuanto sustrato de habitualidades y capacidades adquiere una identidad estable típica en el fluir de su vida intencional, es decir, “se hereda a sí mismo” (Ms. A V 5, p. 6 <Transcripción p. 9>), así también el cuerpo propio se hereda a sí mismo constituyendo una identidad. En el manuscrito C 16, Husserl señala que “el cuerpo viviente con sus órganos articulados es una sedimentación de capacidades del poder-hacer en tales y cuales formas típicas” (Hua Mat VIII, p. 345). Tal poder incluye no solamente formas típicas de afección y sentir sensible, sino también capacidades prácticas como las maneras de andar, de escribir, de tocar el piano, etc. (Hua Mat VIII) Esta noción de un yo encarnado con un espesor “histórico” se condensa en el concepto de *persona*, que Husserl introduce en las *Ideas II* para dar cuenta del todo unitario de esta configuración intencional estable-fluyente. Con este nivel de constitución habitual se asocian también los ciclos periódicos de vigilia y sueño, así como de hambre y sed, etc., vinculados a los “intereses” vitales fundados en los instintos.

---

<sup>4</sup> Cf. Hua IV, p. 12. Husserl la ha tenido en cuenta tempranamente; en una adición de 1914 a *Ideas I*, distingue dos tipos de conciencia de trasfondo: una conciencia de trasfondo originaria, cuyos objetos no han sido todavía aprehendidos en primer plano, y una conciencia de trasfondo que consiste en un primer plano hundido en la oscuridad (Hua III/2, p. 605).

<sup>5</sup> Cf. Hua IV, p. 277. Cf. también Bergmann y Hoffmann, 1984, p. 289.

### 2.3 Análisis genético no egológico (intersubjetivo)

Ahora bien, el nivel de la pura egología es todavía una abstracción. Husserl escribe: “Es claro que lo que llamamos mundo únicamente adquiere su *sentido pleno* mediante referencia a una pluralidad indeterminadamente abierta de sujetos que entran en comunicación (*sich kommunizierenden*) con nosotros” (Hua Mat IV, p. 195). El mundo se constituye en cuanto tal en el nivel intersubjetivo, en cuya base se halla la formación de una “comunidad del nosotros”, correlacionada con un mundo de experiencia intersubjetivo (Hua Mat IV, p. 194). En este tercer nivel, el yo personal se despliega en su plena concreción estática y genética como yo inter-personal o *mónada*; su contrapolo noemático constituye el *mundo de la vida*, articulado en mundo familiar o cercano, mundos extraños o lejanos y el horizonte del mundo uno (cf. Hua XV, p. 214). Aquí confluyen los análisis genéticos y los del cuerpo. En efecto, la formación de una comunidad, la “comunalización” (*Vergemeinschaftung*) de la experiencia (Hua I, p. 123; Hua VI, p. 178), tiene lugar “mediante la empatía y sobre la base de la corporalidad constituida intuitivamente” (Hua Mat IV, p. 211), de manera que los sentidos —tanto naturales como subjetivo-culturales— del mundo “para-mí” adquieren un carácter propiamente objetivo, es decir, “para-nosotros”, una idea cuyo *télos* es el “para-cualquiera” (cf. Hua V, p. 2). La comunalización es posible porque mediante la empatía el cuerpo del otro se presenta perceptivamente como una “cosa” física, a través de la cual se suscita una presentación de un cuerpo animado análogo al cuerpo propio, la que a su vez motiva una segunda presentación en la que se constituye un sujeto egológico que siente-en y gobierna-sobre dicho cuerpo. Esto implica la trasposición análoga de los sistemas habituales de los dos substratos, de la receptividad sintiente (y autosintiente) y de la movilidad cinestésica y práctico-poética.<sup>6</sup> La intercambiabilidad de las presentaciones funda una unidad sintética de orden superior, de tal modo que “cada nosotros tiene su orientación-nosotros (*Wir-Orientierung*), el aquí y allí tienen una significación-nosotros (*Wir-Bedeutung*)” (Hua XXXIX, p. 181).<sup>7</sup> Así, por una parte, “la naturaleza es una unidad de identidad que se constituye por medio del entendimiento mutuo (*Wechselverständigung*) intersubjetivo de las naturalezas intuitivas constituidas separadamente en los sujetos individuales” (Hua Mat IV, p. 215). Y por la otra, “en el comercio mutuo entre los sujetos [los] predicados de belleza, utilidad, conformidad a metas, pasan de sujeto a sujeto en el modo de la tradición” (Hua Mat IV, p. 122).

---

<sup>6</sup> Un manuscrito del tomo XXXIX de *Husserliana* indica que, en la medida en que por la empatía puedo comprender lo que ocurre en el otro (*einverstehen*), lo comprendo como situado en “un mundo circundante práctico común” en virtud de un “experienciar práctico común, o sea, en cierto modo intercambiable” (Hua XXXIX, p. 147; sobre *Einverständnis*, cf. Hua IV, p. 192).

<sup>7</sup> Cf. Zahavi, 1994, p. 75: “the body is the constitutive precondition for intersubjectivity and communication”. Cf. Hua VIII, p. 187; Hua V, p. 115.



### 3. La protohistoria como historicidad generativa familiar

Este núcleo elemental de experiencia intersubjetiva, de la vida del nosotros, es la forma básica de las configuraciones concretas con las que se instituye la “historia” en sentido originario, es decir, la *historicidad*. Siguiendo algunos textos tardíos de Husserl se pueden deslindar tres grandes niveles en esta institución originaria.<sup>8</sup> Se trata de la *protohistoricidad* como comunidad familiar generativa, la *historicidad primera* como comunidad cultural histórica, y la *historicidad segunda* como comunidad ideal.

El primer nivel corresponde a la condición de posibilidad de la historia y concierne, en primer lugar, a la institución más elemental de una comunidad que es la *familia* (cf. Hua XV, p. 57). En ella se establece la primera forma de historicidad, a la que Husserl denomina *generatividad*; en un apéndice al § 73 de la *Crisis*, Husserl describe esta historicidad generativa originaria como una

comunidad total generativamente vinculada de personas humanas que, en sus actividades comunizadas correspondientes en las que participan todas las personas individuales, configuran progresivamente (*fort-gestalten*) un mundo circundante unitario, que es el suyo, como mundo cultural, un mundo que ha llegado a ser a partir de su actividad y sigue deviniendo. (Hua VI, p. 502-503. Anexo XXVI, de 1934)<sup>9</sup>

En efecto, en la relación entre los integrantes del núcleo familiar se constituye una (primera) naturaleza objetiva concreta, donde se instituyen un espacio y un tiempo circundantes en la síntesis de un entorno vital común. Las direcciones en este entorno familiar se orientan originariamente a partir de los movimientos de los cuerpos propios y se despliegan en un mundo natural extendido por un territorio, con un paisaje y un clima. Por su parte, este trasfondo natural es la base para la formación de un primer mundo espiritual o cultural en el que la corporalidad interviene en conexión con formas superiores de comunicación empática, con el lenguaje y con las acciones. Se instituye así una comunidad de necesidades, afectos, intereses y fines donde, correlativamente, las cosas muestran caracteres culturales, es decir, poseen para la comunidad estratos de significaciones no naturales relacionadas con la afectividad, con los intereses y con los fines y medios propuestos para la acción (cf. Hua XXXIX, p. 427). Y así como la comunidad intersubjetiva habita un territorio como espacio familiar sintético, del mismo modo, como ha observado Ludwig Landgrebe, si bien “cada ‘mónada’

<sup>8</sup> Contenidos, ante todo, en los tomos XXIX y XXXIX de *Husserliana*. Seguimos aquí los análisis de Walton, 2012, esp. pp. 286-289.

<sup>9</sup> Cf. Carr, 2004, p. 80.

tiene su tiempo”, se constituye un tiempo comunitario familiar, un tiempo que “compartimos con los otros”. Es el tiempo que “tenemos” en común como el tiempo de nuestros días de labor.<sup>10</sup> En él la historia intencional de cada mónada integrante se entrelaza con las otras historias subjetivas y constituye un nuevo estrato de historicidad intersubjetiva. Tal estrato comprende, por un lado, a los miembros de la familia en su co-presencia mutua, e implica, por el otro, la proyección de dos tipos de horizontes temporales: los de las otras familias, co-presentes pero extrañas, no-propias, y los que se extienden más allá de la coexistencia de contemporáneos en dirección al pasado y al futuro. De este modo, junto con el tiempo puramente personal, el tiempo generativo adquiere un contenido determinado que individualiza a la comunidad familiar. En los manuscritos tardíos se subraya especialmente la íntima vinculación de la temporalidad con la *vida*. En efecto, junto al “camino de la vida” (*Lebensweg*), al tiempo de la vida (*Lebenszeit*) que constituye mi “historia de vida” (“*Lebensgeschichte*”) como unidad de mi vida (Hua XV, p. 419), mi vida es desde el comienzo una vida comunitaria (*gemeinschaftliches*) en un todo de vida (*Lebensganzen*) que tiene correlativamente un mundo circundante común (Hua XV; cf. Hua XXXIX, p. 540).

En efecto, en la medida que no todos los miembros de una comunidad familiar se presentan en el horizonte de los contemporáneos, aparecen discontinuidades en la plenificación de este tiempo de la vida, bajo la forma de intenciones vacías que sólo pueden cumplirse mediante una forma especial de empatía que es la generativa. Ciertas experiencias que no se me han dado en carne y hueso, de las que no tengo recuerdo posible, como mi nacimiento, pueden presentificarse a partir de mis mayores, para quienes mi nacimiento fue un acontecimiento presente que me pueden transmitir rememorativamente de manera empático-lingüística. La inaccesibilidad se hace mayor cuando se extiende al horizonte pasado de los antecesores de mis antecesores y, respectivamente, al horizonte futuro de los sucesores de mis sucesores. Con relación a los primeros es posible un cierto solapamiento, pues no solamente mis padres pueden darme a conocer un tiempo anterior a mi nacimiento, sino que también gracias a mis abuelos puedo re-constituir un tiempo anterior al nacimiento de mis padres. El horizonte vacío de mi pasado se plenifica así con presentificaciones de origen generativo. Por el contrario, el horizonte vacío de mi futuro sólo puede manifestarse mediante anticipaciones vacías más o menos predelineadas por las sedimentaciones del pasado. Esta mediación de los otros, de los otros de los otros, este “camino mediante los otros”, abre un horizonte de reiteración *in infinitum* (Hua XXXIX, p. 509) gracias al cual se constituye “un mundo infinitamente abierto de historicidad unitaria” (Hua XXXIX, p. 510). En un manuscrito de fines de otoño de 1934, Husserl se refiere a un primer

<sup>10</sup> Cf. Landgrebe, 1982, p. 51. Sobre la cuestión de los tiempos culturales como tiempos vividos frente al tiempo objetivo (y en forma paralela al análisis que hace Steinbock respecto del espacio), cf. Carr, 2004, pp. 3-13.

estadio de historicidad en relación con la existencia generativa de la existencia familiar-humana (Hua XXIX, p. 37). No hay primeros hombres, afirma Husserl, no hay ninguna familia que sea el origen de un pueblo y cuyos “padres” no provengan a su vez de familias ya existentes.

#### 4. Historicidad primera

En la comunidad familiar generativa se instituye un mundo circundante como mundo originario en el que se constituyen también otros como “prójimos” (“*Nächsten*”) en sentido propio, es decir, como madres, padres, hermanos, etc. (Hua XV, p. 428-429). Este mundo cercano (*Nahwelt*) o mundo familiar (*Heimwelt*) contrasta a su vez con el mundo lejano (*Fernwelt*), el mundo extraño (*Fremdwelt*), como lo ha subrayado Steinbock (1995, p. 178). Husserl describe este tránsito de la cercanía a la lejanía de los mundos circundantes empleando la figura de círculos concéntricos que se fundan sobre esta primera esfera próxima: el hogar familiar, las calles, las otras casas, la aldea, el campo abierto, la próxima aldea, y así sucesivamente. Correlativamente se amplía el círculo de los prójimos (Hua XV, p. 429). La familia se exhibe como una unidad cerrada de dominio que se propaga en el tiempo a través de los hijos, pero que se extiende también mediante la asociación con otras familias en relaciones de convivencia, vinculándose generativamente hasta formar grupos más amplios, los clanes familiares o tribus (*Stämme*). Además de las relaciones armónicas por compatibilidad que dan lugar a las tribus, se presentan en este círculo relaciones de conflicto, rivalidades y luchas de poder. Nuevos conflictos surgen cuando, v.g. por la necesidad de emigrar en busca de mejores condiciones de vida, la tribu entra en colisión con tribus extrañas.

Los miembros de un clan familiar, de una tribu, tienen su “espacio humano” en el sentido de una forma universal de la coexistencia personal en la que se perciben a sí mismos como miembros de un todo, de una “totalidad nacional, [la] de la tribu”. Husserl entiende aquí la palabra “nación” (*Nation*) en su acepción etimológica de *natio*: como comunidad de quienes han nacido en el mismo lugar, en una tradición generativa común (cf. Hua XXIX, p. 9 nota 1). Y añade que sus miembros “no sólo han nacido para su propia vida sino [también] para los otros”, pues su existencia se encuentra esencialmente en relación con otras, se inserta en un horizonte comunitario gracias al cual el presente histórico es un ser-unos-con-otros de la vida (*Miteinander des Lebens*) (Hua XXIX, p. 5). Esta totalidad nacional es vivida por cada persona bajo la forma del “nosotros” en conexiones de empatía inmediata y mediata y también en la comunicación recíproca y el obrar mutuo. Más allá de la esfera de experiencia original de cada individuo, la percepción y el recuerdo propios se complementan mediante un presente y un pasado nacionales unitarios extraños que se constituyen en el solapamiento generativo (Hua XXIX, p. 7).

Ahora bien, aun cuando cada nación tiene su propia historicidad, la que surge originariamente en su generatividad, toda nación vive siempre rodeada de otras naciones. Se puede trazar una analogía entre los dos contextos: así como el ser humano individual vive necesariamente en un contexto generativo nacional y en cuanto tal es miembro de la totalidad suprapersonal de su nación y de su mundo circundante de la vida, así también la nación misma, la suprapersona (*Überperson*), vive su vida nacional en el trato con otras naciones coexistentes. Tal coexistencia es un “existir-unos-para-otros” (*Füreinander-da-sein*) (Hua XXIX, p. 10). Este vivir de las naciones “en una internacionalidad unitaria” produce un desarrollo hacia una nueva historicidad, a la que Husserl denomina historicidad segunda.

## 5. Historicidad segunda

Husserl observa que en la cultura tradicional que identifica a una nación se presenta, junto con su moralidad, sus costumbres y la herencia del pasado propio, una serie de poderes míticos que intervienen, amigable u hostilmente, en la existencia humana y en su destino, y que se condensan en un mito especial “referido a su propia existencia, a su propio territorio y a su obrar y producir” (Hua XXIX, p. 43). Este “mito universal” es distinto en cada nación y contrasta con el suelo de la Tierra que es el mismo para todos, si bien es aprehendido de distinta manera según sea la tradicionalidad nacional. Ahora bien, la co-presencia de naciones extrañas, de mundos extraños frente al mundo familiar de la nación propia, implica la confrontación entre historicidades que divergen en la medida en que han desplegado tradiciones diferentes. Tal confrontación posibilita la *crítica* de la tradición, con la cual surge una distinción entre el mundo intra-histórico y el mundo extra-histórico de una comunidad nacional. Como señala Husserl, la patria (*Heimat*) y el extranjero (*Fremde*) “designan diferencias de comprensión” (Hua XXIX, p. 42). La toma de conciencia de estas diferencias puede provocar reacciones negativas: desconfianza, animosidad, a las que continúa una “crítica ingenua” del mundo nacional extraño medido con los patrones de la tradición propia. Frente al mito nacional propio, el extraño es un error o “una superstición ridícula” (Hua XXIX). Esta actitud inicial negativa puede encausar sin embargo una positividad, pues, aunque bajo la forma del rechazo, la comunidad nacional tiene ahora la posibilidad de ampliar sus horizontes de forma tal que abarque tanto al mundo familiar propio como al mundo no familiar de la comunidad extraña. Las humanidades extrañas devienen hechos (*Tatsachen*) y sujetos de mundos presuntos (*vermeinter*) (Hua XXIX).

Pero este carácter presunto, meramente intencionado porque se da mediante indicaciones o indicios (los comportamientos incomprensibles de los otros extraños, las herramientas o los usos desconocidos, etc.), puede ser plenificado, es decir, mediante un estrechamiento de las relaciones

puede volverse comprensión efectiva. Husserl pone como ejemplo las relaciones comerciales entre naciones que no necesitan luchar por el espacio vital y por el poder, como ocurre con aquellas que están separadas por el mar. En lugar de una crítica ingenua que parte de la afirmación de la tradición nacional en contraste con la extraña, puede acontecer una crítica de la tradición propia. Así, por ejemplo, los artefactos confeccionados por la nación extraña pueden producir admiración y llegar a ser reconocidos como herramientas superiores a las familiares originadas en la cultura propia. De una manera más amplia, pueden advertirse virtudes humanas espirituales reconocibles como un núcleo que se vuelve a encontrar en naciones muy diferentes, “como algo humano genérico de los pueblos ‘bien educados’ (*“gesitteter”*)” (Hua XXIX, p. 43). En un nivel más general aun, la posibilidad de comparar mitos nacionales sobre el trasfondo de un mundo natural provisto de un núcleo material idéntico permite elevarse por encima de las apercepciones nacionales, relativizar el valor de los mitos y constituir un mundo unitario de nivel superior, un mundo de la vida *objetivo*. Cuando ello sucede se opera una síntesis de identidad que atraviesa las maneras familiares y extrañas de comprender el mundo y en la que se advierte que por todas partes hay “los mismos seres humanos, animales, árboles, ríos, montañas, la misma Tierra, el mismo cielo, etc.”. “Así se gesta –prosigue Husserl– una nueva idea de ente” (Hua XXIX).

Este mundo objetivo no es todavía aquello que entendemos como mundo de la ciencia frente al mundo de la vida, sino tan sólo “la vaga idea de lo idéntico de las naciones que en una multiplicidad abiertamente infinita se extienden en torno a nuestra nación” (Hua XXIX, p. 45). Sin embargo, aunque en forma difusa e indeterminada, se trata de una apercepción que transforma las cosas y los poderes míticos domésticos en realidades objetivas experienciables para cualquier ser humano. Representa el primer esbozo de la humanidad “autónoma”, la cual, mediante una nueva actitud, la teórica, ha de culminar en la ciencia y la filosofía (Hua XXIX, p. 41; cf. p. 393). Allí tiene lugar un desplazamiento desde la “recta, justa razón del sano entendimiento natural del hombre” hacia “la razón científica, filosófica” (Hua XXIX, p. 386). Esta última está dirigida por un nuevo interés que excede los intereses prácticos de la vida y que se orienta hacia el conocimiento del mundo en “sus” verdades (Hua XXIX, p. 12). Con ello se manifiestan dos nuevos factores: por una parte, emerge una *nueva historicidad* que somete a crítica a la existencia histórica y que se configura como un tipo nuevo de tradicionalidad (Hua XXIX, p. 15); por la otra, la captación de formaciones de sentido no perecederas, de un núcleo ideal de identidad en el medio de cambiantes situaciones y circunstancias, proporciona la base para ulteriores formaciones de nivel más alto que se dirigen hacia polos infinitos. Es decir, se instaura una *nueva tradicionalidad* y se advierte una *teleología* que la recorre (Walton, 2012, p. 288). Esta irrupción tuvo lugar históricamente en la Grecia antigua, se propagó por Europa, volvió a formularse, como subraya Husserl en los párrafos introductorios de la *Crisis*, en el Renacimiento, y

precipitó luego en el proyecto moderno inspirado por Descartes y Galileo. Desde el punto de vista de la temporalidad, esto significa también la aparición de un nuevo tipo de *generatividad*, que ya no está ligada a la cadena de las generaciones familiares, tribales o nacionales, sino que se manifiesta en la serie de generaciones de científicos y filósofos y, correlativamente, en la “cultura espiritual del sentido de la teoría filosófica, en un tipo peculiar de ser de la verdad teórica” (Hua XXIX, p. 17).

## 6. Epílogo. La historia como historiografía y la historia de la filosofía

Queda por último mencionar a la historia en el sentido de la historiografía, de la ciencia histórica (*Historie*, frente a *Geschichte*, aunque Husserl no es siempre consecuente con la distinción terminológica). Si la historicidad concierne a la experiencia originaria de la temporalidad, la historia, puntualiza Husserl, es la ciencia de la génesis de la humanidad entendida personalmente y de su mundo circundante de la vida en cuanto mundo cultural (Hua XXIX, p. 53). Su primer tema son los “documentos” (*Dokumente*), es decir, los testimonios que los seres humanos dejan de su obrar. La comprensión de los documentos no tiene el carácter de una rememoración sino de una presentificación cuya impleción, su clarificación como intuición del pasado, es una figuración (*Verbildlichung*) (Hua XXIX, p. 54) que Husserl describe como resultado de una *empatía histórica*.<sup>11</sup> Procede de manera constructiva, pues “en base a datos de la experiencia efectiva construye presentificaciones legítimas del ser personal en operaciones y formaciones operativas personales en una progresiva unificación” (Hua IV, p. 377). Husserl señala además que se trata de una experiencia desveladora (*erschliessende*) y no conceptual, es decir, que tiene carácter intuitivo y no judicativo, pues “su resultado no son proposiciones sino intuiciones sistemáticamente unificadas” (Hua IV, p. 378). Su meta reside en alcanzar la comprensión de los espíritus en referencia a su mundo circundante espiritual común, una tarea que incluye establecer una morfología, en el sentido de una doctrina de las formas de configuración intuitiva de las personalidades y de sus vinculaciones (Hua IV). Así, el historiador puede tematizar, por ejemplo, al pueblo alemán como unidad personal (de orden superior) y también puede ocuparse de la cultura alemana, estableciendo morfologías de los objetos domésticos, de las armas, de las religiones, de sus símbolos, etc. (Hua IV, p. 379). No sólo se inscriben en una historia las personas y las personalidades de orden superior, como las instituciones, sino igualmente las obras de arte y las artesanías en cuanto formaciones culturales, así como las herramientas de sus creadores (Hua XXIX, p. 57). Por eso “los zapatos de hoy y su método de producción tienen una historia, a lo largo del tiempo han cambiado paulatinamente”; estos cambios se correlacionan con cambios

<sup>11</sup>Hua IV, p. 378. Citado por Walton, 2015, p. 404.

correspondientes en las necesidades de los seres humanos y por ende con las metas, los métodos y las obras que se producen en función de aquellos (Hua XXIX, p. 33).

Para finalizar, en el contexto de la distinción entre la historia de la filosofía (cf. Hua VI, § 15) y la historia de la cultura (*Geschichte*, en ambos casos), Husserl se refiere a esta última como “historia de vida” (“*Lebensgeschichte*”) en el sentido de una historia unitaria de la humanidad, que comprende tanto las historias particulares de las naciones y supranaciones como las historias de la cultura. Y aclara que la cultura tiene que ver aquí con las personalidades de orden superior (Hua XXIX, p. 56). Más allá de este desvelamiento de los horizontes históricos de la humanidad, se abren otros dos tipos de construcción racional que son posibilitados por este nivel de la historicidad racional. Por un lado, la que concierne a la vida que carece de todo posible nexos generativo con nosotros, efectivo o figurado. Se trata de la historia natural como paleontología y como geología. Por el otro, la que se refiere a la historia de la filosofía misma, no en el sentido exterior de un recuento de las filosofías precedentes, sino en el sentido interior del desvelamiento de una teleología que está implícita o subyace a la historia racional, que la recorre en todos sus momentos registrables, que redundan en un movimiento de autocomprensión de la humanidad filosófica mediada por los filósofos como “funcionarios de la humanidad”. Se trata de un movimiento que, una vez instituido por primera vez como ocurrió en la Antigua Grecia, es susceptible de recibir instituciones subsiguientes y desarrollarse en dirección a una institución final signada por la meta de la completa claridad (Hua VI, § 15).

## Referencias bibliográficas

- Bergmann, W. & Hoffmann, G. (1984). Habitualität als Potentialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl. *Husserl Studies*, 1(1), 281-305.
- Carr, D. (2004). Time Zones: Phenomenological Reflections on Cultural Time. En David Carr y Cheung Chan-Fai (eds.). *Space, Time, and Culture* (pp. 3-13). Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (1950-2023). *Gesammelte Werke—Husserliana*. Dordrecht: Springer (antes Martinus Nijhoff y Kluwer Academic Publishers), seguido de número de tomo y página. Se citan los siguientes tomos:
- Hua I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Stephan Strasser (ed.).
- Hua III/1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Karl Schuhmann (ed.).
- Hua IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Marly Biemel (ed.).

- Hua V. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Marly Biemel (ed.).
- Hua VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Walter Biemel (ed.).
- Hua XIX/1. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Ursula Panzer (ed.).
- Hua XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Iso Kern (ed.).
- Hua XXIX. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass, 1934-1937*. Reinhold N. Smid (ed.).
- Hua XXXIX. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Rochus Sowa (ed.).
- Husserl, E. (1964). *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Claassen Verlag.
- Husserl, E. (2003-2023). *Gesammelte Werke—Husserliana. Materialien*. Dordrecht: Springer, seguido de número de tomo y página. Se citan los siguientes tomos:
- Hua Mat IV. *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. Michael Weiler (ed.).
- Hua Mat VIII. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Dieter Lohmar (ed.).
- Landgrebe, L. (1982). *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Mayzaud, Y. (2005). Historique et enjeu de la notion d'Erlebnis. *Revue CENIPHE*, 2, 1-45. URL: [http://cephen.free.fr/CEPHEN/revue2\\_files/Y.%20mayzaud,%20Historique%20et%20enjeu%20de%20la%20notion%20d%27Erlebnis.pdf](http://cephen.free.fr/CEPHEN/revue2_files/Y.%20mayzaud,%20Historique%20et%20enjeu%20de%20la%20notion%20d%27Erlebnis.pdf)
- Steinbock, A. (1995). *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
- Walton, R. (2012). Levels and Figures in Phenomenological Analysis. *The Southern Journal of Philosophy*, 50(2), 285-294.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y Horizonticidad*. Bogotá/Cali: Editorial Aula de Humanidades/Universidad San Buenaventura.
- Zahavi, D. (1994). Husserl's Phenomenology of the Body. *Études Phénoménologiques* (10)19, 63-84.