

HORIZONTES DE LA EFICACIA HISTÓRICA Y LA COMPRENSIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL

ROBERTO J. WALTON
(UBA-CONICET)

RESUMEN

Este artículo trata sobre los horizontes de la eficacia histórica y la comprensión en la fenomenología de Husserl. El autor comienza considerando el marco que ofrece el análisis de Gadamer de los tres modos de llegar a un acuerdo con las tradiciones, es decir, la metodología generalizadora, la conciencia histórica singularizadora, y la exposición de la conciencia efectiva de la historia. A continuación pasa a describir cómo Husserl se basa en las ideas de Dilthey, y argumenta que el punto principal de partida se encuentra en el concepto de nexo de eficacia. Por último, se realiza un intento por mostrar el punto de vista de Husserl sobre los tres niveles en el camino hacia la experiencia hermenéutica. Se recuerda que Gadamer se refiere a una línea clara que va desde los conceptos de la síntesis pasiva y la intencionalidad anónima hasta la experiencia hermenéutica. Al examinar lo que está involucrado en los horizontes de la eficacia, los horizontes de comprensión, las tipicidades de acceso, las fusiones de mundos familiares y extraños, y los movimientos en zigzag a lo largo de las tradiciones, el trabajo concluye que Husserl se ha preocupado mucho por la noción de una conciencia expuesta ante la eficacia de la historia.

ABSTRACT

This paper deals with the horizons of historical effectiveness and understanding in Husserl's phenomenology. The author begins by considering the framework afforded by Gadamer's analyses of the three modes of coming to terms with traditions, i.e., generalizing methodology, singularizing historical consciousness, and exposure of consciousness to effective-history. He then goes on to outline how Husserl draws on Dilthey's ideas, and argues that a main point of departure is to be found in the notion of nexus of effectiveness. Finally, an attempt is made to show Husserl's views on the three

levels in the way to hermeneutic experience. It is recalled that Gadamer refers to a clear line that leads from the concepts of passive synthesis and anonymous intentionality to hermeneutic experience. By examining what is involved in horizons of effectiveness, horizons of understanding, access-typicalities, fusions of homeworlds and alienworlds, and zigzag movements throughout traditions, the paper concludes that Husserl has concerned himself a great deal with the notion of a consciousness exposed to the effectiveness of history.

Hans-Georg Gadamer ha buscado un tipo de saber acerca de la tradición que no se enfrente con hechos que meramente se han de constatar, sino que afecte a quien conoce a través de una comprensión más originaria que la concebida por Wilhelm Dilthey. Y ha podido afirmar que, para avanzar más allá y asignar a la subjetividad el modo de ser de la historicidad fue necesaria la escuela fenomenológica. Edmund Husserl dio –nos dice Gadamer– un “paso radical” (*radikaler Schritt*) en esta dirección cuando puso de relieve el “modo de ser de la subjetividad como absoluta historicidad”¹⁴⁷. Además, Gadamer afirma: “Me parece que una clara línea conduce desde el concepto de síntesis pasiva y la teoría de la intencionalidad anónima a la experiencia hermenéutica [...]”¹⁴⁸. En la primera parte de este trabajo describo una situación hermenéutica delimitada por el marco de referencia ofrecido por Gadamer en su análisis de los tres modos de relacionarse con la tradición y el punto de partida que ha significado para Husserl su relación con Dilthey. En la segunda parte examino los puntos de vista de Husserl en relación con esos tres modos de relación con la tradición, es decir, la metodología generalizadora, la conciencia histórica singularizadora y la conciencia expuesta a la eficacia de la historia.

¹⁴⁷ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 3a. ed., 1972, p. 500. [Sigla: WM.] Traducción castellana de A. Agud Aparicio y R de Agapito: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 625. [Sigla: VM.]

¹⁴⁸ Hans-Georg GADAMER, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, p. 16.

A. Situación hermenéutica

1. Un marco de referencia

Según Gadamer, los defectos de las teorías de la experiencia residen en que no prestan atención a la historicidad interior de la experiencia. La pretensión de asignar dignidad a una experiencia en virtud de la objetividad alcanzada por su repetibilidad en condiciones idénticas para todos implica una disolución de su historicidad. A fin de salvaguardar esta historicidad, y como primer paso hacia el examen de la experiencia hermenéutica en la que está involucrada una conversación entre interlocutores, Gadamer destaca tres momentos estructurales fundamentales en la experiencia de objetos. El primero consiste en la formación de generalidades típicas. Según Aristóteles, la persistencia y superposición de imágenes semejantes, conduce a formaciones más y más generales. Un segundo momento es el de la negatividad en virtud del cual generalidades falsas son refutadas por nuevas experiencias que proporcionan un saber más adecuado. Siguiendo aquí a Hegel, Gadamer se refiere a un modo dialéctico de experiencia en que una experiencia contrasta con nuestras expectativas y permite que una generalidad más abarcadora cancele el saber anterior. Con ello se altera no solo el objeto sino también nuestro saber, de modo que estamos involucrados en el proceso. Quien tiene la experiencia se reconoce a sí mismo en ella y alcanza una certeza de sí mismo, es decir, toma conciencia de una "unidad consigo mismo" en lo otro¹⁴⁹. El tercer momento de la experiencia reside en que es experiencia de la finitud humana. Bajo la guía del aprendizaje por medio del padecimiento según Esquilo, Gadamer señala que la decepción y el dolor no solo nos enseñan a conocer más adecuadamente sino que nos permiten captar los límites del ser humano. No hay un saber concluyente, sino que la experiencia siempre está abierta a nuevas experiencias que pueden cancelar lo ya alcanzado. Hay un límite para todas las expectativas y todos los planes son inseguros: "La verdadera experiencia es, por consiguiente, experiencia de la propia

¹⁴⁹ WM, 337; VM, 431.

historicidad”¹⁵⁰. En suma: los tres momentos de la experiencia de objetos son la generalidad, el reconocimiento de sí mismo y la finitud o historicidad.

Sobre la base de la experiencia de objetos, Gadamer se ocupa, como paso previo al análisis de la tradición, de la experiencia del tú. Se debe tener en cuenta que la tradición es un compañero de comunicación: “[...] la tradición no es un simple acontecer que se pudiera conocer y llegar a dominar por la experiencia sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú”¹⁵¹. Si la experiencia del tú exhibe los tres momentos estructurales inherentes a la experiencia de objetos, se podrá mostrar que, como experiencia de la tradición, es decir, de los sentidos transmitidos, la experiencia hermenéutica vuelve a presentarlos.

Ante todo, en analogía con la generalidad típica de la experiencia de objetos hay una experiencia del tú que detecta elementos típicos en el comportamiento del otro y adquiere capacidad de previsión sobre el otro. Consideramos al otro como medio de modo que nuestro comportamiento hacia él es el reverso de una pura referencia a sí mismo. Este primer nivel de las generalidades, y del tú como medio, tiene su reflejo en el objetivismo metodológico respecto de la tradición, es decir, un objetivismo calcado de la metodología de las ciencias de la naturaleza. Este estadio corresponde al punto de vista que aparece en el *Sistema de la lógica deductiva e inductiva* de John Stuart Mill. La obra se tradujo al alemán en 1863, y el traductor vertió la expresión “moral sciences” por *Geisteswissenschaften*, “ciencias del espíritu”. De este modo comienza a difundirse la expresión que fue utilizada luego por Dilthey, y de la que se registran usos desde fines del siglo XVIII. Para Mill, el método inductivo, que se encuentra en la base de toda ciencia empírica, es también válido en el dominio de las ciencias morales o del espíritu. En ellas se deben buscar también uniformidades, regularidades y leyes en vista de la previsión de hechos y acontecimientos particulares. Gadamer recuerda que Dilthey escribió en su ejemplar de la *Lógica* de Mill las siguientes palabras: “Solo en Alemania puede manifestarse el procedimiento *efectivamente empírico* en lugar del empirismo dogmático lleno de

¹⁵⁰ WM, 340; VM, 434.

¹⁵¹ WM, 340; VM, 434. Cf. WM, 432; VM, 546 s.

prejuicios. Mill es dogmático por falta de formación histórica”¹⁵². Según Dilthey, el elemento específico del conocimiento histórico no se alcanza mediante la obtención de regularidades y de su aplicación al fenómeno histórico dado.

Un segundo modo de la comprensión del tú consiste en reconocerlo como persona así como me reconozco a mí mismo en lo otro de lo cual tengo una experiencia. Es una relación recíproca entre yo y tú en que cada uno es aprehendido desde la posición del otro. Tiene su reflejo en “la conciencia histórica” (*das historische Bewusstsein*) que advierte la alteridad del pasado del mismo modo que la relación yo-tú advierte la alteridad del otro. La intención verdadera del conocimiento histórico no es explicar un fenómeno concreto como un caso particular de una ley general. Su fin verdadero, aun cuando utilice conocimientos generales, es comprender un fenómeno histórico en su singularidad: “Lo que interesa al conocimiento histórico no es saber cómo los hombres, los pueblos, los estados, se desarrollan *en general*, sino por el contrario, saber como *este* hombre, *este* pueblo, *este* estado ha llegado a ser lo que es; [...]”¹⁵³. Pero este reconocimiento de la alteridad del pasado intenta elevarse sobre su propio condicionamiento. La sujeción del historiador a la metodología le impide comprender su propia historicidad y le hace creer que puede excluir sus prejuicios. No le deja advertir que sus conceptos pueden reducir lo extraño a lo propio¹⁵⁴. Según Gadamer, sustraerse al condicionamiento de la tradición distanciándose de ella entraña una situación análoga a la de destruir la reciprocidad entre el yo y el tú escapando a esta relación mediante la reflexión.

En tercer lugar, podemos dejarnos interpelar por el tú de manera que el pertenecerse unos a otros se convierte en un escucharse unos a otros. En este tercer caso estoy dispuesto a hacer valer en mí algo contra mí. La escucha del otro tiene como correlato en la experiencia hermenéutica la “conciencia expuesta a la eficacia de la historia” (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), que “es ante

¹⁵² Cf. Georg MISCH, “Vorbericht des Herausgebers”, en Wilhelm Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, Gesammelte Werke V*, Stuttgart, B. G. Teubner / Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. lxxiv.

¹⁵³ Hans-Georg GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 31.

¹⁵⁴ Cf. WM, 374; VM, 476.

todo conciencia de la situación hermenéutica”¹⁵⁵ y “tiene la estructura de la experiencia”¹⁵⁶. Más allá del mero reconocimiento de la alteridad del pasado, es necesario dejar valer la tradición en sus propias pretensiones de verdad evitando “la despotenciación de la tradición”¹⁵⁷ inherente al prejuicio contra los prejuicios. La conciencia expuesta a la eficacia de la historia no cae en la ingenuidad de la conciencia histórica, es decir, de la conciencia que no permite que la tradición cuestione los patrones de su propio saber: “Debo dejar valer la tradición en su interpelación/pretensión (*Anspruch*), no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado, sino en la manera en que tiene algo que decirme”¹⁵⁸. Por tanto, en contraste con la certeza metodológica, la conciencia expuesta a la eficacia de la historia se caracteriza por permanecer abierta a la intepelación/pretensión de verdad de la tradición. No se han de dejar a un lado los propios preconceptos a fin de conocer progresivamente, de acuerdo con las nociones de su propia época, un objeto histórico que es independiente de la propia historicidad: la historia es eficaz en la comprensión, y esta se realiza de variadas maneras en cada situación histórica. Este tercer momento pone de relieve nuestra finitud e historicidad. En suma: la conciencia expuesta a la eficacia de la historia “debe reflejar, como una genuina forma de experiencia, la estructura general de la experiencia”¹⁵⁹.

2. Un punto de partida

¹⁵⁵ WM, 285; VM, 372.

¹⁵⁶ WM, 329; VM, 441.

¹⁵⁷ WM, 255; VM, 337.

¹⁵⁸ WM, 344; VM, 438.

¹⁵⁹ WM, 340; VM, 434.

En su última obra¹⁶⁰, Dilthey sostiene que el nexo de eficacia desempeña en el mundo espiritual un papel semejante al del nexo de causalidad en el mundo natural, con la diferencia de que es vivenciado y comprendido, y de que tiene un carácter creador porque produce valores y realiza fines: “En las unidades de la vida psíquica, en la historia, en los sistemas culturales y organizaciones, todo está comprendido dentro de un cambio constante, y estos cambios son un ser efectuado por medio de algo efectuante (*Erwirktwerden durch Wirkendes*), [...]”¹⁶¹. Portadores del nexo de eficacia son tanto individuos, unidades supraindividuales, y las obras que se desprenden de su autor y adquieren vida propia. Implicada en el nexo de eficacia se encuentra la categoría de significado (*Bedeutung*) que designa la relación de las partes de la vida con el todo de modo que la conexión con el todo confiere significado a los momentos singulares: “Significatividad (*Bedeutsamkeit*) es la determinación del significado de una parte para un todo, determinación que surge sobre el basamento del nexo de eficacia [...]”¹⁶². Ahora bien, la captación del significado de las partes en función del todo, y del sentido del todo en función de las partes, no puede limitarse a un momento aislado porque la conexión se extiende a lo largo del tiempo. Es una conexión de momentos temporales ya sea en la existencia individual o en nexos más amplios. Esto tiene tres consecuencias.

En primer lugar, el recuerdo adquiere una importancia fundamental en razón de que permite captar la conexión de los momentos parciales transcurridos en el curso total de la vida. Así, el

¹⁶⁰ Wilhelm DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften VII*, Stuttgart, B. G. Teubner / Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979. [Sigla: GS VII]. Traducción castellana de Eugenio Imaz: *El mundo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944. [Sigla: MH.]. En las primeras páginas de la obra, Dilthey escribe: “De puntos de vista emparentados parten ahora las excelentes investigaciones (*die ausgezeichneten Untersuchungen*) de Husserl, que han establecido ‘una fundamentación descriptiva estricta’ de la teoría del saber como ‘fenomenología del conocer’ y con ello una nueva disciplina filosófica” (GS VII, 10; MH, 13).

¹⁶¹ GS VII, 257; MH, 282.

¹⁶² GS VII, 238 s.; MH, 264. “Existe, pues, aquí una relación de las partes con el todo en la cual las partes reciben del todo significado, y el todo recibe sentido de las partes, y estas categorías de la interpretación tienen su correlato en el nexo estructural de la organización, según el cual esta efectiviza teleológicamente un fin” (GS VII, 265; MH, 291).

significado es “la unidad que reúne en el recuerdo el curso de lo vivenciado o revivenciado en el recuerdo”¹⁶³. En segundo lugar, en virtud del recuerdo, los nexos de eficacia se forman en el curso del tiempo y se prolongan a través del tiempo: “La vida es histórica en cuanto es aprehendida en su avanzar progresivo en el tiempo y en el nexo de eficacia que así surge. La posibilidad de esto reside en la reproducción de este transcurso en un recuerdo, que no reproduce lo singular sino el nexo, sus etapas”¹⁶⁴. Por último, la relación entre el todo y las partes nunca puede realizarse por completo porque solo al término de un proceso puede contemplarse aquella totalidad que permite establecer el significado de cada parte. La relación del todo con la parte nunca se realiza por completo dentro de la vida. Con esto Dilthey pone de relieve que el significado de la vida de un individuo o de una asociación no está determinado unívocamente sino que está siempre expuesto a una posible transformación. Estos tres aspectos –el enlace del significado con la dimensión temporal del pasado, el avance progresivo del nexo de eficacia, y la posible transformación del significado– se presentan luego en Husserl.

También se debe destacar que el nexo de eficacia tiene un carácter axiológico y práctico sobre el que volverá a insistir Husserl. Así como el recuerdo permite aprehender el significado, los sentimientos nos proporcionan en el presente una experiencia del valor que tiene que ver con un acrecentamiento o una disminución de la existencia ya sea en nosotros mismos o en relación con el mundo exterior. La categoría de fin o de bien presupone la categoría del valor y capta la vida desde el punto de vista de la orientación hacia el futuro. Con ella se interpreta la vida como la realización de un fin supremo al que se subordinan todos los fines particulares. Valores y fines “están enlazados estructuralmente en un todo en el cual a partir de la significatividad de las partes singulares surge el sentido del nexo del mundo social-histórico”¹⁶⁵. Por eso Dilthey añade que todas las demás categorías dependen de la categoría de significado como “la categoría más abarcadora con que se puede aprehender la vida”¹⁶⁶.

¹⁶³ GS VII, 237; MH, 262. Cf. GS VII, 201; MH, 225.

¹⁶⁴ GS VII, 261; MH, 286. Cf. GS VII, 156; MH, 181.

¹⁶⁵ GS VII, 138; MH, 161.

¹⁶⁶ GS VII, 232; MH, 257.

Otra cuestión fundamental concierne a la articulación de unidades de mayor alcance sobre la base de la forma fundamental del nexo de eficacia que se encuentra en el individuo cuando reúne su pasado, presente y futuro, es decir, significado, valor y fin en un curso de vida. Vivenciamos este nexo en nuestra propia vida, y lo encontramos por medio de la comprensión en individuos extraños. Luego de afirmar que, cuando la existencia individual es condicionada desde afuera y reacciona hacia fuera, se presentan las “categorías del obrar y el padecer (*Wirken und Leiden*)”¹⁶⁷, Dilthey considera que el problema fundamental de la historia reside en la determinación del modo en que, a partir de individuos que están separados de otros, surge “un sujeto que obra y padece como un sí-mismo”¹⁶⁸. Cuando se proponen fines comunes para la realización de valores, y, por tanto, se someten a reglas, los individuos se convierten en partes de un todo y dan lugar a un nexo de eficacia que implica “la formación de una fuerza total que en su orientación unitaria vence todas las resistencias”¹⁶⁹. Estas formaciones intersubjetivas se entretajan en nexos históricos y sociales más amplios como naciones, épocas y períodos histórico. Puesto que los nexos de eficacia históricos son vividos de alguna manera, son válidas para ellos las mismas categorías que se aplican a todo nexo psíquico. Aunque con una modificación de sentido, se pueden transferir las categorías de significado, valor y fin¹⁷⁰.

El nexo de eficacia concreto y complejo que se presenta en el acontecer histórico y caracteriza una época histórica, contiene nexos efectivos singulares homogéneos como el derecho, la vida económica, las funciones políticas, la vida social, la religión, el arte, la ciencia y la filosofía. A unos y otros se aplican las “las categorías históricas del ser y del desarrollo: el ser designa aquí solo la duración en la alteración, y el desarrollo solo la forma del curso

¹⁶⁷ GS VII, 253; MH, 278. En su escrito “Vida y conocimiento” Dilthey coloca en los tres primeros lugares de las categorías de la vida a la mismidad (*Selbigkeit*), el obrar y padecer (*Wirken und Leiden*) y el conjunto configurado por esencialidad o esencia, fin, valor, sentido y significado. Cf. Wilhelm DILTHEY, *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte, Gesammelte Schriften XIX*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, pp. 359-386.

¹⁶⁸ GS VII, 262; MH, 287.

¹⁶⁹ GS VII, 165; MH, 189.

¹⁷⁰ Cf. GS VII, 263; MH, 288.

determinado por la ley de un creciente nexo adquirido¹⁷¹. Por un lado, el proceso histórico total tiene una eficacia: “Cada época contiene la referencia retrospectiva a la anterior, la repercusión (*Fortwirkung*) de las fuerzas desarrolladas en aquella, y a la vez está contenido en ella la aspiración y la creación que prepara la siguiente¹⁷². Por el otro, cada uno de los nexos singulares realiza una operación o producción (*Leistung*), tiene una estructura, y se caracteriza por un desarrollo, que escapa ya a la vivencia del hombre singular. No obstante, el papel que cumple el recuerdo para la aprehensión del curso de la vida psíquica individual y sus estadios, lo desempeña en la historia la concatenación de fuerzas eficaces tal como se advierte en las exteriorizaciones de la vida que configuran el espíritu objetivo. Dilthey se refiere a una “sucesión de estados que están determinados desde adentro, que se presuponen unos a otros de modo que el estrato inferior se eleva siempre uno superior, y que avanzan hacia una creciente diferenciación y síntesis¹⁷³”.

Dilthey subraya que todo nexo de eficacia, sea en el individuo, el sistema cultural, la comunidad o una época, está “centrado en sí mismo”. Puesto que la vida psíquica individual es un nexo de eficacia, y, por tanto, avanzar de ella en dirección a nexos históricos más amplios no conduce a algo exteriormente añadido sino que implica un desarrollo del propio ser, Dilthey puede afirmar: “La protocélula del mundo histórico es la vivencia, en la que el sujeto se encuentra en un nexo de eficacia de la vida con su medio. El medio obra sobre el sujeto y recibe efectos de él¹⁷⁴. Y añade que los diversos nexos “están enlazados estructuralmente en un todo en el cual el sentido del nexo del mundo social-histórico surge de la significatividad de las partes singulares [...]”¹⁷⁵.

Con el tema del centramiento, esto es, la referencia del nexo de eficacia a un centro en que es experimentado, se enlazan importantes cuestiones gnoseológicas en las que se ha detenido luego Husserl.

¹⁷¹ GS VII, 253; MH, 278.

¹⁷² GS VII, 186; MH, 211.

¹⁷³ GS VII, 169; MH, 193 s.

¹⁷⁴ GS VII, 161; MH, 185.

¹⁷⁵ GS VII, 138; MH, 161. Cf. GS VII, 154, 186, 258; MH, 178 s., 211, 283. “El centro de la estructura misma de la vida, tal como es vivida en contraste con todo lo que no es centro, se expresa en las categorías de esencia, esencialidad, significado, sentido” (GS XIX, 375).

Dilthey destaca que en la vivencia de la propia unidad de vida y en la comprensión o revivencia de unidades de vida extrañas se presenta el “gran hecho” de la vida como “un nexo que abarca el género humano”¹⁷⁶. Es importante la posibilidad de desplegar la comprensión desde un mera aprehensión externa, a través de un “colocarse dentro” (*Sichhineinversetzen*) y revivenciar, hasta llegar a un convivenciar que permite avanzar a través de los nexos vitales que se procuran comprender. Además, es preciso tener en cuenta que, en el proceso por el cual la comprensión accede a la objetividad de la vida, operan “tres principios capitales”¹⁷⁷. El primero es el de la interacción entre vivencia y comprensión que permite esclarecer la propia vida por medio de la revivencia de otras personas, y a estas por la propia experiencia. El segundo principio es el de la interacción entre la comprensión de lo individual y el saber de lo general que concierne a homogeneidades y afinidades que existen entre los individuos. Estos conceptos generales se adquieren destacando lo firme y duradero en medio del flujo de los acontecimientos. El tercer principio es el de la interacción entre la ciencia histórica como conocimiento de acontecimientos singulares y las ciencias sistemáticas del espíritu.

B. El análisis fenomenológico-trascendental

En su última carta a Georg Misch (17.IV.1937), Husserl afirma respecto de su reunión con Dilthey: “Si hubiera tenido en 1905 tanta claridad sobre el sentido de mi método como en mi vejez, el inolvidable Dilthey (*der unvergessliche Dilthey*) hubiera visto que en este trascendentalismo el último cumplimiento de sus intenciones”¹⁷⁸. Y en una carta a Dietrich Mahnke (26.XII.1927), Husserl escribe: “En el invierno de 1905/06 <recte 1904/05> tuvo lugar la primera ‘síntesis’ entre los esfuerzos de Dilthey y los míos en la forma de una conversación *personal* en ocasión de mi visita a la casa de Dilthey. [...] Ejerció sobre mí una impresión poderosa que

¹⁷⁶ GS VII, 131; MH, 153. Cf. GS VII, 291; MH, 318.

¹⁷⁷ GS VII, 152; MH, 176.

¹⁷⁸ HuaDok III/6, 284. La sigla corresponde, con indicación de tomo y página, a Edmund Husserl, *Briefwechsel, Husserliana-Dokumente III*, vols. 1-10, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1994.

Dilthey haya identificado mi fenomenología con la psicología de las ciencias del espíritu y la haya puesto en conexión con su meta vital de una fundamentación de las ciencias del espíritu. Anuncié inmediatamente en Göttingen un curso sobre 'Ciencias de la naturaleza y del espíritu' y desde entonces me ocuparon los problemas inherentes a una fenomenología de las ciencias del espíritu a lo largo de los años casi más que todos los otros problemas, aun cuando no se ha publicado nada de ellos. [...] la fenomenología no es otra cosa que la ciencia universal y 'absoluta' del espíritu"¹⁷⁹. En su única carta a Dilthey (5.VII.1911), luego de afirmar que no hay divergencias serias entre ellos, Husserl declara: "Creo que una detallada conversación conduciría a un pleno entendimiento"¹⁸⁰. Dilthey le envía a Husserl como regalo su última obra el 22 de diciembre de 1910, y, en una carta a Misch (3.VIII.1929), Husserl declara haber estado dedicado al estudio de la obra en el momento de la muerte de Dilthey (1.X.1911): "Durante el exhaustivo estudio del 'Aufbau', nos fue arrancado Dilthey"¹⁸¹. En una carta a la viuda (5.X.1911), luego de calificarlo como "conductor" y "orgullo" del mundo científico, y referirse a sus publicaciones como "depósitos de la más acrisolada sabiduría" (*Niederschläge abgeklärtester Weisheit*), Husserl declara que se siente unido a Dilthey "en la lucha por una nueva filosofía"¹⁸².

Presento ahora, de acuerdo con el marco de referencia ofrecido por Gadamer, y teniendo en cuenta la influencia de Dilthey, las reflexiones de Husserl sobre la metodología generalizadora, la conciencia histórica singularizadora y la conciencia expuesta a la eficacia de la historia.

1. La metodología generalizadora

El tema de las ciencias del espíritu es "todo el hombre en la unidad de su vida como personal, como yo, como nosotros en el

¹⁷⁹ HuaDok, III/3, 459 s.

¹⁸⁰ HuaDok, III/6, 48.

¹⁸¹ HuaDok III/6, 277.

¹⁸² HuaDok III/6, 53.

obrar y el padecer”¹⁸³. En los apéndices XII-XIV de *Ideas II*, Husserl observa que ellas pasan por “diferentes niveles de esclarecimiento” o estadios de “tareas científicas”¹⁸⁴. Esto le permite tratar problemas relacionados con los tres principios capitales elaborados por Dilthey para el conocimiento del mundo histórico.

El primer nivel corresponde a la experiencia intuitiva. La vida cultural es dada por medio de la empatía como experiencia de motivaciones, intenciones, actividades, nexos personales y objetos producidos de un modo individual o colectivo. Las ciencias del espíritu deben investigar el modo en que los sujetos del mundo de la vida son afectados y se desenvuelven activamente, lo cual significa “preguntar también qué obran, qué crean ellos en su mundo circundante, cómo su mundo circundante, a través de sus obras singulares y en motivación recíproca, se convierte en obra total y crece y se desarrolla como tal”¹⁸⁵. Al examen de las motivaciones va unido el análisis del desarrollo porque todo estado o acto motiva la alteración del sujeto: “Hasta donde se extiende el espíritu y la operación racional, se extiende también, con la esfera de influencia de la motivación, también la idea de *desarrollo*”¹⁸⁶. Estudiar el desarrollo implica analizar cómo se configuran y reconfiguran las personas individuales, las personalidades de orden superior, y las objetivaciones culturales, esto es, explicitar cómo se desenvuelve en cada caso la transmisión de sentido.

Ahora bien, las descripciones en que se refleja este conocimiento intuitivo no están ligadas a una conceptualidad fija o estricta sino que están orientadas a utilizar expresiones que permitan retratar la situación. Por eso no constituyen aún una ciencia del espíritu, cuyo carácter distintivo reside en la indagación de las configuraciones fundamentales de la vida espiritual en los dos niveles superiores de las generalidades empíricas o tipicidades y las

¹⁸³ Hua VI, 301. La sigla corresponde con indicación de tomo y página a Edmund HUSSERL, *Gesammelte Werke - Husserliana I-XXXIX*, Dordrecht, Springer (con anterioridad: Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers; Den Haag, Nijhoff), 1950-2008.

¹⁸⁴ Hua IV, 370 s. Traducción castellana de Antonio Ziri6n: Edmund HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, 2005.

¹⁸⁵ Hua IV, 375.

¹⁸⁶ Hua XXV, 322.

generalidades puras o esencias. No obstante, Husserl considera que los conceptos y leyes de las ciencias del espíritu remiten retrospectivamente al mundo de la vida, y, como señala en su curso de 1927 sobre "Naturaleza y espíritu", el establecimiento de estas referencias "debe tomar el mundo de la experiencia como un punto de partida e indagar el mundo mismo en lo que concierne a sus rasgos esenciales, [...]"¹⁸⁷.

Un segundo nivel de esclarecimiento tiene que ver con descripciones que se formulan en enunciados científicos con la ayuda de conceptos descriptivos. Las subjetividades personales o comunitarias y las objetividades culturales no son examinadas en sus individualidades y desarrollos individuales, sino en sus configuraciones generales por medio de morfologías. El análisis morfológico se caracteriza por la utilización de conceptos generales que han sido fijados con rigor, reflejan estructuras típicas del mundo de la vida, y permiten la formulación de leyes de motivación. Husserl observa que la fenomenología, "comenzando a partir de aquí y apoyándose puramente en la más concreta intuición, trae la tipicidad estructural de este mundo circundante a conceptos estrictos y siempre reexaminables, y sobre esta base obtiene sistemáticamente el conjunto de conceptos fundamentales que deben contribuir a todas las posibles ciencias, [...]"¹⁸⁸. Tres áreas de investigación caen dentro de esta morfología: (a) una descripción de las formas estructurales de personas individuales y de sus maneras de asociarse en personalidades de orden superior; (b) un análisis de las formaciones fundamentales del mundo espiritual objetivado tales como el lenguaje, el arte, los aparatos del hogar, las armas, la religión, etc.; y (c) una explicitación de las formas de desarrollo en la marcha a la madurez. En relación con la morfología del desarrollo, Husserl señala que el análisis puede efectuarse tanto respecto a las personalidades, sean de nivel inferior o de nivel superior, como respecto a la cultura objetivada. Y puede ocuparse de un devenir que se orienta hacia ciertos tipos como tipos-límites -del mismo modo que una semilla en la naturaleza orgánica conduce a un mismo tipo final- o de un devenir que muestra una tendencia hacia la formación de tipos que corresponden a un ideal racional¹⁸⁹. Es

¹⁸⁷ Hua XXXII, 228. Cf. Hua IV, 371.

¹⁸⁸ Hua XXXII, 241.

¹⁸⁹ Cf. Hua IV, 371 s., 376, 379.

claro que esta morfología del desarrollo es una morfología de la transmisión de sentido.

Finalmente, las ciencias culturales se desarrollan en teorías eidéticas u ontologías del espíritu. La comprensión se convierte en una comprensión explicativa cuando leyes esenciales de motivación se aplican a los fenómenos particulares. Husserl señala que, “en tanto que las necesidades eidéticas de la motivación se reconocen o hasta se producen adrede y se aplican al caso dado, tenemos un comprender explicativo (*erklärendes Verstehen*). Así pues, comprendemos concretamente y comprendemos científicamente con generalidad recurriendo a leyes de motivación”¹⁹⁰. La más alta forma de comprensión se alcanza cuando un científico “quiere hacer comprensible cómo los hombres respectivos ‘llegaron a’ comportarse de tal o cual manera, qué influencias experimentaron y cuáles han ejercido, qué los ha determinado en la comunidad del actuar (*Wirken*) y hacia ella, etc.”¹⁹¹. Las descripciones empíricas basadas en intuiciones empíricas ceden su lugar a descripciones a priori que se basan en esencias y establecen una correlación entre las formas esenciales de las personalidades y las formas esenciales del mundo circundante junto con sus transformaciones.

2. La conciencia histórica singularizadora

El segundo modo de comprensión histórica en el esquema de Gadamer corresponde a la conciencia singularizadora. Al respecto, Husserl desarrolla un método de comprensión del sentido de acciones y objetos culturales singulares y una noción de necesidad individual.

Se tiene una experiencia de la obra cultural en virtud del sentido expresado: “La meta y sentido de la obra surgido en la producción originaria es algo asignado permanentemente al objeto corpóreo”¹⁹². De manera que la flecha es percibida materialmente y a una es comprendida en su sentido final o teleológico, es decir, según la meta para la que ha sido fabricada. Husserl observa que el desvelamiento del sentido del objeto cultural exige una

¹⁹⁰ Hua IV, 371.

¹⁹¹ Hua IV, 229.

¹⁹² Hua IX, 115.

correspondiente intuición, y esto significa un “transponerse dentro (*Hineinversetzen*)”¹⁹³ de los sujetos extraños y su mundo circundante. Se trata de una empatía de la aspiración a una meta correspondiente al objeto cultural y los modos de cumplimiento de la meta; por ejemplo, en el caso de una herramienta, la comprensión intuitiva de la intención o la meta general que ha motivado su producción, la manipulación particular en las circunstancias para las cuales está pensada, y los modos en que se debe alcanzar la meta. Esto remite a los correspondientes sujetos, esto es, al fabricante de la herramienta, al profesional que la utiliza, las circunstancias de su entorno temporal, y los ulteriores sistemas de metas dentro de los cuales se inserta esa profesión. Respecto de los objetos culturales que se comprenden de esta manera, Husserl escribe: “Sobre la base de su corporalización física, de la expresión que los desprende se su creador originario, son experienciables en su sentido espiritual para todo el que está capacitado para la recompreensión”¹⁹⁴.

Las objetividades relativas al mundo familiar son objetividades accesibles a y experienciables por todos, aunque “todos” se limita aquí a los que pertenecen al círculo cultural. Son objetos que han sido formados en la experiencia a partir de mí y mis compañeros en la comunidad. Son correlatos de la experiencia de una comunidad intersubjetiva vinculada y cerrada. Las obras, y los actos que las han generado, pueden ser recomprendidos “sin más”, aun cuando nos encontramos limitados por nuestra propia formación, es decir, por el estado de nuestra experiencia humana: “Cada hombre comprende ante todo *su* mundo circundante concreto, esto es, su cultura, en su núcleo y con un horizonte no desvelado, y lo hace justamente como hombre de la comunidad que la configura históricamente”¹⁹⁵. Pero ya dentro del mundo circundante familiar solo podemos efectuar una recompreensión de las obras culturales por medio de la progresiva experiencia personal y una incorporación de la experiencia comunitaria que las ponga al alcance de nuestra aprehensión. Las formaciones que surgen dentro de un proceso de comunalización permiten aprehender objetos semejantes “fuera de este círculo de personas permanentes, en la medida en que ellos son justamente los que no han sido formados en

¹⁹³ Hua IX, 113.

¹⁹⁴ Hua XXVII, 21.

¹⁹⁵ Hua I, 160.

el modo de la experiencia por mí y mis compañeros conocidos en comunidad”¹⁹⁶. Esta situación se agudiza en la empatía de los contenidos espirituales del pasado o de una cultura extraña. El tipo de comprensión “sin más” no se presenta respecto de los objetos culturales de mundos extraños. Aquí se requiere una mediación y construcción, una vía indirecta, en que los objetos culturales de nuestro mundo familiar nos dan la posibilidad de aprehender por analogía otros objetos semejantes como correspondientemente significativos.

Asimismo, hay “un modo de *empatía* de la humanidad cultural extraña y su cultura”¹⁹⁷. Toda persona solo comprende en primera instancia su propio mundo cultural, que, en cuanto tal, se enfrenta a los restantes mundos como extraños. Su mundo espiritual es el miembro cero en torno del cual se orientan los demás a fin de ser comprendidos por analogía con ese punto de partida en un ejemplo de la relación entre lo propio y lo extraño que corresponde no ya a sujetos individuales sino a comunidades subjetivas. Por consiguiente, otra oposición importante en el análisis de la empatía se presenta entre la empatía inmediata del mundo familiar y la empatía mediata del mundo extraño. Ante todo comprendemos a los hombres del mundo extraño “como hombres en general y como hombres de un cierto mundo cultural”, y el que quiera comprender esta otra cultura “debe partir de allí crearse solo paso a paso las ulteriores posibilidades de comprensión”¹⁹⁸. Teniendo en cuenta la expresión “paso a paso”, debemos tratar de explicitar estas posibilidades de comprensión. En primer lugar surge el problema del grado en que puede efectuarse esta ampliación: “[...] se plantea la pregunta de hasta dónde y en qué medida puedo *adoptar* sus vigencias de experiencia (las de los extraños) en la comprensión segunda (*Nachverstehen*), esto es, avanzar hacia una síntesis de su mundo familiar con el mío”¹⁹⁹.

En el análisis de la empatía, Husserl describe un avance de lo general a lo singular. Considera que el mundo extraño contiene cosas que, si bien no pueden ser experimentadas según su tipo porque escapan al estilo del mundo familiar, pueden ser

¹⁹⁶ Hua XV, 57 s.

¹⁹⁷ Hua I, 162.

¹⁹⁸ Hua I, 161.

¹⁹⁹ Hua XV, 233 s.

comprendidas según los tipos más universales de la experiencia, esto es, como objetos inanimados, plantas, animales, etc. Por extraña que sea, la naturaleza tendrá algo común: cielo y tierra, astros en el cielo, valles y montañas, etc. Así es posible comenzar a establecer una convergencia del mundo familiar extraño con el mundo familiar propio²⁰⁰. En un estadio ulterior, se aprehenden las relaciones de los sujetos entre sí y con las cosas, sus motivaciones y determinaciones recíprocas, sus intereses y metas, etc., de acuerdo con lo que podemos comprender por medio de una asociación con las relaciones que tienen lugar en la propia comunidad. Se escalonan las comprensiones del cuerpo como órgano, el mundo sensible tal como es captado por los otros, las necesidades instintivas, y la esfera de los intereses que conciernen a la cotidianidad: “Esto significa que los hombres extraños son aprehendidos análogamente al propio yo como sujetos de un mundo circundante de personas o cosas con los cuales ellos se relacionan en sus actos”²⁰¹. Se reitera entre el mundo familiar y el mundo extraño, para Husserl, una situación que ya se presenta entre los sujetos individuales: la típica particular del mundo familiar es siempre el fundamento del conocimiento por analogía del mundo extraño. En este caso debemos llegar a comprender, por analogía con lo nuestro, el estilo de vida extraño con sus metas permanentes, esto es, “los particulares modos de comportamiento prácticos y los objetos culturales que provienen de ellos en su sentido de meta, esto es, las formaciones existentes como orientadas hacia metas [...]”²⁰². En razón del nivel de generalidad en el que se desenvuelve, la analogía predelinea caminos para un conocimiento más preciso a través de determinaciones y correcciones: “Lo extraño que accede o ha de acceder ahora a una primera toma de conocimiento, no es algo comprensible sin más según el estilo concreto [...]. Más bien es lo extraño ante todo incomprensiblemente extraño”²⁰³. Esta incomprensibilidad se debe a que nos falta la comprensión de la herencia histórica que se traduce en las obras actuales. Podemos comprender al pintor chino como chino, “pero no su propio propósito artístico y correlativamente no el auténtico sentido de la obra, la obra como obra de arte con su

²⁰⁰ Cf. Hua XV, 207, 226, 432, 437, 632.

²⁰¹ Hua IV, 229. Cf. Hua IV, 371; XV, 442n..

²⁰² Hua XV, 633.

²⁰³ Hua XV, 432.

determinado sentido artístico”²⁰⁴. A partir de los signos, figuras pintadas y lo que hemos recomprendido de los artistas de nuestro propio mundo circundante, podemos suponer en una generalidad vacía que se trata de una obra de arte. Y lo mismo sucede con la música y los símbolos o acciones religiosos.

Junto con la empatía como experiencia de la coexistencia presente y perceptiva e los otros, hay una empatía orientada hacia yoes que no son percibidos en el horizonte de simultaneidad, o que han existido en el pasado. En la empatía comprendo no solo los objetos culturales de mi ámbito espiritual o mundo familiar y los del mundo extraño presente en el horizonte de simultaneidad sino también los objetos culturales de mundos pasados dentro de mi propia tradición o de otras tradiciones. En este punto se introduce la “empatía histórica”²⁰⁵. Al ocuparse de los nexos que, dentro de una tradición, enlazan a las sucesivas personas que la componen y que llevan a cabo una recomprensión, Husserl señala que “las posteriores ejercen empatía en la vida de las anteriores [...]”²⁰⁶. Más precisamente, caracteriza la empatía histórica como “una experiencia constructiva mediata”²⁰⁷. El modo constructivo de empatía está en juego en tanto se requiere un fuerte grado de modificación intencional de nuestra experiencia presente en el proceso por el cual “el historiador reconstruye los pasados, los anteriores presentes, en sus representaciones y juicios”²⁰⁸. Y la empatía es mediata en tanto los monumentos, documentos, etc., que aparecen en el presente, nos remiten a presentes pasados que pueden ser reconstruidos por las presentificaciones. Husserl habla también de una empatía indirecta e ineductiva, y la contrasta con las formas primarias: “Empatía como primaria, como experiencia del ser-ahí-con presente, en el modo de la percepción, de los otros. Empatía de modo indirecto en los otros pasados o en los copresentes, pero que no están ahí directa y corporalmente de un modo perceptivo; empatía indirecta por medio de la expresión

²⁰⁴ Hua XV, 442.

²⁰⁵ Hua XV, 233n.

²⁰⁶ Hua XIV, 198.

²⁰⁷ Hua IV, 378.

²⁰⁸ Hua XV, 393.

inductiva”²⁰⁹. Es una empatía indirecta porque se basa en los signos o huellas del mundo circundante en que se expresan otros yoes de los cuales no tenemos una aprehensión por medio de sus cuerpos propios. Y se realiza por medio de la expresión inductiva porque tiene en cuenta, por ejemplo, en la ampliación del mundo familiar, las formas típicas de esos signos o huellas que se han configurado en un proceso de sedimentación o inducción. Accedemos a ellas por medio de una modificación imaginaria de la tipicidad característica de nuestro mundo de la vida. Esto es posible porque todo mundo circundante es un mundo de inductividad universal que implica, en medio de un horizonte de cosas desconocidas, un espacio de objetos y conductas conocidas sobre la base de la experiencia pasada. La empatía indirecta puede atenerse a las indicaciones proporcionadas por la comunicación lingüística: “Pero ahora tengo también una empatía mediata, por cierto por medio de la comunicación indirecta –por ejemplo, lingüística–, y ahí accedo a ampliaciones que traspasan mi capacidad”²¹⁰. Aquí tiene su lugar el “llegar a conocer indirecto de personas por medio de la comunicación y todo el vínculo de personas por el lenguaje y la expresión en general”²¹¹.

Merece subrayarse que Husserl asigna una necesidad individual a los actos. Comprender significa reconstruir intuitivamente el nexo de vivencias y capacidades individuales en que está incluido el acto y además la motivación inherente al nexo intersubjetivo dentro del cual se encuentra ese nexo individual. Por ejemplo, se reconstruye la personalidad de Bismarck y los motivos que dentro de un contexto más amplio lo llevaron a tomar una decisión. Frente a la generalidad empírica basada en inducciones, Husserl habla de una comprensión explicativa asociada a una necesidad individual. Ahora bien, si la descripción a priori de correlaciones y motivaciones hace posible una comprensión explicativa, la comprensión descriptiva no debe contraponerse a la explicación. Una descripción a priori de las motivaciones proporciona una explicación: “Obviamente aquí no se puede, como

²⁰⁹ Edmund HUSSERL, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C Manuskripte, Husserliana-Materialien VIII*, Dordrecht, Springer, 2006, p. 371.

²¹⁰ Hua XV, 239.

²¹¹ Hua VI, 480 s.

ha hecho Dilthey, confundir la antítesis de descripción y explicación con la antítesis de ciencia del espíritu y ciencia de la naturaleza”²¹².

3. La eficacia de la historia

Una serie de nociones husserlianas se orientan en la dirección de la idea de una conciencia expuesta a la eficacia de la historia. Son las de horizonte eficaz, horizonte de comprensión con su típica de acceso, fusión de un mundo familiar y un mundo extraño en un mundo familiar de orden superior, y movimiento en zigzag a lo largo de la tradición.

Ante todo, Husserl se refiere a un “horizonte de efectos” (*Wirkungshorizont*) o “horizonte eficaz” (*wirksamer Horizont*)²¹³ tanto de sujetos como de objetos culturales. Puesto que la recompreensión hace posible una motivación por el contenido espiritual de los objetos culturales, pero no implica por sí sola la producción de efectos, Husserl distingue dos tipos de reactivación: el sentido puede ser adoptado como propio en una reactivación propia, en cuyo caso tenemos conciencia de que experimentamos un efecto por su acción, o puede ser meramente comprendido de un modo histórico en una reactivación impropia. En la reactivación propia o adopción, los pensamientos de los otros están en mí como pensamientos que he recibido, que tienen influencia en mí, y de los que me he apropiado. Husserl sostiene que las intenciones son cumplidas por mi adopción, y añade que cualquiera que se comunique conmigo, directamente o a través de otros sujetos u objetos culturales, tiene “un efecto ‘dentro de mí’, en mi ego”²¹⁴. El cumplimiento de intenciones de otros ocurre en diferentes niveles. Puede encontrarse en la esfera estrecha del mundo familiar cuando los descendientes llevan a cabo la voluntad de los antepasados, o en la continuación de una tradición por la reactivación de las metas de los antecesores. Y aparece en el marco más amplio de la historicidad universal de una ciencia que plantea tareas a todos los sujetos racionales. En todos los casos surge un “nexo de efectos” (*Wirkungszusammenhang*) en que “los primeros han tenido efecto

²¹² Hua IV, 393.

²¹³ Hua XIV, 194; XV, 412.

²¹⁴ Hua XIV, 222.

sobre los posteriores"²¹⁵, y en que "lo histórico es por cierto eficaz pero oculto (*wirksam, aber verdeckt*)"²¹⁶.

La condición de posibilidad para una experiencia histórica se encuentra en un "horizonte de quien comprende" (*Horizont des Verstehenden*)²¹⁷ que emerge "de acuerdo con nuestra educación y desarrollo personal, o de acuerdo con nuestra condición de miembros (*Mitgliedschaft*) de tal o cual nación, de tal o cual comunidad cultural"²¹⁸. La recompreensión es alcanzada, pues, apelando a una analogía con nuestra tipicidad que desempeña el papel de una "tipicidad de acceso" (*Zugangstypik*)²¹⁹ que nos guía en la búsqueda de alguna semejanza en los objetos y comportamientos no típicos. Un mínimo núcleo de cognoscibilidad nos permite, aun cuando tratamos con un mundo muy extraño, intentar una comprensión. Nada es totalmente extraño, porque sin un núcleo de familiaridad no podría siquiera ser aprehendido como extraño. Según Husserl, avanzar en la recompreensión de un mundo extraño desde un mundo familiar equivale al logro de una "unidad del mundo familiar de orden superior fundado en la construcción sintética de mundos familiares de orden inferior"²²⁰. Se trata de una anticipación de la noción gadameriana de fusión de horizontes.

Husserl señala que se ha de comprender la institución inicial de una tradición a partir del estado actual, y esta situación, junto al desarrollo que ha llevado a ella, a partir del comienzo. De modo que una toma de conciencia retrospectiva (*Rückbesinnung*) se revela productiva en la medida en que permite descubrir lo que está implícito en el comienzo. Por eso nos encontramos en un "círculo" y debemos proceder en "zigzag", avanzando y retrocediendo a través de la tradición en dirección a su origen y a su meta, a fin de poner de relieve el "despliegue de sentido" con sus "desplazamientos de sentido"²²¹. Esto nos lleva a un tema que, en relación con ámbito del "entre", Gadamer ha colocado, como él mismo señala, en el

²¹⁵ Hua XXIX, 538; cf. 421 s.

²¹⁶ Hua XXIX, 399.

²¹⁷ Hua XXIX, 286.

²¹⁸ Hua I, 163.

²¹⁹ Hua XV, 221.

²²⁰ Hua XV, 226.

²²¹ Hua VI, 59, 73 s.

“centro”²²² de la hermenéutica por lo cual constituye un aspecto decisivo en su pensamiento: el significado que “la distancia en el tiempo en su productividad hermenéutica”²²³ adquiere para la comprensión. Ajeno a la concepción de la comprensión como reproducción de una comprensión original, Gadamer subraya la diferencia que la separación histórica establece entre el autor y el intérprete en contra de la tesis de la conciencia histórica según la cual esa distancia debe ser superada mediante un desplazamiento al espíritu de otra época y la eliminación de los propios prejuicios.

Husserl avanza en la dilucidación de una conciencia expuesta a la eficacia de la historia y de un momento productivo en la comprensión basado en la distancia en el tiempo en la medida en que describe tanto una comprensión arrojada en el contexto de una comunidad histórica como una anticipación ligada a una situación personal y a su típica de acceso. Pero Gadamer sostiene que la comprensión es para Husserl todavía un ideal metódico en el terreno de las ciencias del espíritu porque el fundador de la fenomenología se ajustaría al punto de vista de Dilthey según el cual ella sigue en dirección inversa, y como una operación posterior, el impulso de la vida a la expresión. Inspirado en Heidegger, para quien la comprensión ya es inherente a la vida misma que se expresa, Gadamer subraya la participación de toda la estructura ontológica del Dasein con sus momentos de la condición de arrojado y del proyecto en la comprensión: “La estructura general del comprender alcanza en el comprender histórico su concreción en la medida en que vínculos concretos de costumbre y tradición, y las posibilidades que les corresponden para el propio futuro, son eficaces en la comprensión misma”²²⁴. Por eso señala que, si se abandona la noción husserliana de una fundamentación que independiza de una vez para siempre lo fundado de aquello que lo fundamenta, y se la reemplaza por la explicitación de nuestra comprensión previa del mundo, “se puede hacer justicia mejor al momento productivo en toda la problemática husserliana del

²²² Hans-Georg GADAMER, *Kleine Schriften IV. Variationen*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1977, p. 60.

²²³ WM, 281; VM, 367.

²²⁴ WM, 249; VM, 330.

mundo de la vida”²²⁵. Claro es que esto significa dejar a un lado un tema que Husserl mantiene en sus análisis de la cuestión, es decir, el a priori del mundo de la vida. Una estructura universal que subyace a toda fusión de horizontes significa que la comprensión no se encuentra totalmente afectada por la influencia del contexto histórico.

²²⁵ Hans-Georg GADAMER, *Neuere Philosophie I. Hegel-Husserl-Heidegger, Gesammelte Werke* 3, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, p. 170.