

¿Qué es la historia? Husserl, Heidegger, Benjamin, Foucault

Alejandro Escudero Pérez¹

Recibido: 13 de mayo de 2020 / Aceptado: 16 de enero de 2021

Resumen. La filosofía actual está marcada por una crisis de la concepción moderna de la historia. Por eso, una de sus tareas consiste en volver a plantear la pregunta “¿qué es la historia?” En este artículo buscaremos los elementos para elaborar una respuesta en algunos textos concretos de Husserl, Heidegger, Benjamin y Foucault. El núcleo de la propuesta consistirá en distinguir entre un *a priori* formal de la historia y un *a priori* material, todo ello pensado desde una ontología del acontecimiento.

Palabras clave: historia; *a priori*; pasado; comprensión; mundo; acontecimiento.

[en] What is history? Husserl, Heidegger, Benjamin, Foucault

Abstract. After the crisis of the modern conception of history, one of the tasks of today’s philosophy is to restate the question “What is history?”. In this article, we will look for the elements to elaborate an answer to this question in some specific texts of Husserl, Heidegger, Benjamin, and Foucault. In the framework of an event ontology, the core of this proposal will consist of distinguishing between a formal *a priori* of history and a material *a priori*.

Keywords: history; *a priori*; past; understanding; world; event.

Sumario: 1. Introducción; 2. Husserl: el *a priori* de la historia; 3. Heidegger: la historia y el acontecimiento; 4. Benjamin: el retorno del pasado; 5. Foucault: el *a priori* histórico; 6. ¿Una Historia Universal?; 7. Conclusión; 8. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Escudero Pérez, A. (2022): “¿Qué es la historia? Husserl, Heidegger, Benjamin, Foucault”, en *Revista de Filosofía* 47 (1), 101-120.

¹ UNED, España
aescudero@fsf.uned.es

1. Introducción

Una cuestión recurrente en la filosofía contemporánea es la pregunta por la historia. La controversia entre la modernidad y ese magma confuso denominado “postmodernidad” muestra que estamos ante un problema tan complejo como decisivo².

Ofreceremos, aquí, el esbozo de una teoría de la historicidad recurriendo a las aportaciones de cuatro autores relevantes del siglo XX: Husserl, Heidegger, Benjamin y Foucault. De cada uno de ellos, resaltaremos sus principales hallazgos. A pesar de que sus planteamientos y sus metas son distintos en muchos puntos específicos, sus respectivos logros se complementan unos con otros; también, desde luego, se corrigen entre sí, por eso, a pesar de las disparidades, se puede ensayar combinar sus aportaciones con el fin de intentar responder a la pregunta ¿en qué consiste la historia? ¿qué es la historicidad?

2. Husserl: el *a priori* de la historia

En el conjunto de los apéndices del libro de Husserl *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* destaca un texto que es conocido como “El origen de la geometría”. Se han fijado en él, por ejemplo, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Derrida y Marc Richir. Este escrito pertenece a la órbita de la fenomenología genética, una vertiente de la fenomenología que aborda, entre otras, cuestiones como la del mundo de la vida (como mundo de la percepción), la intersubjetividad, el tiempo interno de la conciencia o las síntesis pasivas. Por nuestra parte, sólo destacaremos de él aquellos *hallazgos* que ayudan a buscar una respuesta a la pregunta por la historia.

Husserl comienza explicando que la geometría es una ciencia eidética del espacio; es, así, un conocimiento que explora un campo temático de carácter ideal (exacto, permanente). Pero, una vez dicho esto, afirma algo crucial: la geometría es un “conocimiento *histórico*” (a pesar de que, desde luego, los fenómenos que estudia no lo son). Y aquí encontramos la primera gran aportación de Husserl: la historia es *intrínseca* al conocimiento, y, por extensión, entonces, a lo que más ampliamente podemos denominar el saber, la comprensión. La historicidad, por lo tanto, es *ubicada* aquí: en el *núcleo* del comprender³. Con esta tesis Husserl se desmarca de otros planteamientos según los cuales la historia es algo *extrínseco* o *accidental* al conocimiento (por ejemplo, según Kant, respecto a la geometría, su origen carece filosóficamente de relevancia alguna: el contexto de su descubrimiento no importa nada, sólo debe tenerse en cuenta su contexto de justificación).

Pero, además de este importante hallazgo, en el escrito de Husserl hay algo más. Adoptando la geometría como hilo conductor de la descripción fenomenológica consigue explicitar el *a priori de la historia*, es decir, las condiciones de lo histórico, sus invariantes formales. Husserl señala que la historicidad consiste, elementalmente, en la articulación de *tres componentes*: un origen, una sedimentación y una

² Anderson (2006); Lyotard (2012); Marquard (2007).

³ Cabe referirse legítimamente a una historia de la Naturaleza, una historia intrínseca a ella. Esa historicidad propia de la Naturaleza atraviesa y sostiene sus tres estratos: el físico, el químico y el orgánico. Sin embargo, aquí, vamos a omitir esta importante dirección en la indagación sobre qué sea lo histórico.

transmisión. Vayamos con cada uno de los factores que integran el *a priori* de la historia implicado en el conocimiento, el saber, la comprensión (científica, técnica, artística, etc.).

El primer componente de la historicidad de la geometría es su *origen*, su *fundación*. Se trata, subraya Husserl, de algo más profundo que un “hecho empírico”. El origen o la fundación –en la que aparece un conocimiento como el geométrico– es un ingrediente de las condiciones de su posibilidad: un factor *a priori* de su surgimiento. La descripción que Husserl realiza de este factor de la historicidad incluye cuatro interesantes precisiones.

En el acontecer ordinario de la comprensión –por ejemplo, en el terreno del conocimiento geométrico– su origen es sistemáticamente olvidado, dejado atrás, desconsiderado. Se lo da por descontado, por obvio, por amortizado. Hay, así, en el conjunto del saber, cuando este se desarrolla según sus cauces comunes y corrientes, un olvido del origen. Y es la filosofía, caminando a contracorriente, la que formula lo que Husserl llama la “pregunta retrospectiva” (*Rückfrage*): la pregunta, en este caso, por el origen de la geometría (por lo que, entonces, la filosofía es inseparable de un peculiar ejercicio de la memoria orientada a rescatar algo que ha sido olvidado).

El origen o la fundación, en un aspecto suyo, es única, es singular, es algo que sólo sucede una vez. Marca, de modo cualitativo, un antes y un después. Es, por lo tanto, la irrupción de una novedad; esta, desde luego, puede ser preparada por algo anterior, pero nunca deducida simplemente de ella. Así, por ejemplo, la agrimensura prepara la llegada de la geometría, pero no es exactamente un efecto suyo.

En tercer lugar, el origen o la fundación de un conocimiento –o, más ampliamente, de un modo de la comprensión– cuaja siempre en una *obra*. Y una obra, por ejemplo, el “Teorema de Tales”, implica siempre una inscripción, un registro. El fenómeno, por lo tanto, aparece ya siempre en medio de una serie de trazos, de huellas, de marcas de escritura, en una superficie de inscripción.

Por último, respecto al origen de un conocimiento, hay que destacar, tal y como Husserl indica, que las obras que se destilan en su fundación son una *respuesta* a una pregunta, una solución a un problema.

Llegamos así al segundo elemento *a priori* de la historicidad del comprender: la *sedimentación*. Ella es la culminación de dos momentos. Por un lado, la obra, cristalizada en el origen de un saber, circula por la primera comunidad de sus receptores: es distribuida o difundida por una serie de cauces de comunicación. Por otro lado, esa obra –y los fenómenos inscritos en ella– es evaluada en una esfera pública según una serie de criterios, según un canon a partir del cual resulta cribada. De la conjunción de estos dos procesos resulta, al final, su depósito, su conservación, su almacenamiento en algún tipo de archivo. Se define, así, la sedimentación como la segunda condición *a priori* de la historicidad del saber (sea en el arte, la ciencia, etc.).

El tercer y último factor de la historia del saber es su *transmisión*. La obra que ha sido adquirida en un ámbito de la comprensión a partir de su momento fundacional y de su sedimentación, después de una circulación selectiva, es entregada a la posteridad. La transmisión, por lo tanto, incluye en su núcleo la recepción de una herencia, la serie de sus repercusiones, es decir, eso que Gadamer denomina su “historia efectual”: las oleadas de su impacto.

Del texto de Husserl, en definitiva, extraemos tres conclusiones en las que se cifra su contribución a responder a la pregunta de la que hemos partido.

En primer lugar, hay que destacar la radical *tradicionalidad* del acaecer ordinario de la comprensión en los distintos ámbitos de su despliegue (ciencia, técnica, moral, política, arte, religión). Estar en *un* mundo, por lo tanto, implica, originariamente, estar inmerso en *una* tradición en marcha, la cual, a su vez, impone, hasta cierto punto, un olvido de su origen, el cual, cuando toca, puede ser filosóficamente recuperado.

En segundo lugar, los tres factores de la historicidad del comprender que se han destacado siguiendo la indagación de Husserl sobre el origen de la geometría, son *invariantes formales*. Y esto implica, entre otras cosas, que requieren siempre una específica investidura, una concreción peculiar. Juntos trazan, una y otra vez, un ciclo recurrente según el cual se articula la historia del comprender (por ejemplo, del conocimiento geométrico, pero, también, de una institución política como la democracia griega, etc.).

En tercer lugar, y para terminar este apartado, subrayaremos la tesis central propuesta por Husserl en su escrito: hay una originaria *historicidad* del comprender (en los distintos modos de su despliegue, en los diferentes mundos en los que cuaja). La comprensión, por lo tanto, de manera *intrínseca*, está sostenida y atravesado por su historia, es decir, por un origen, una sedimentación y una transmisión.

3. Heidegger: la historia y el acontecimiento

Un elemento *a priori* de la historicidad del comprender es, tal y como Husserl ha mostrado, el *origen*, la fundación. En conexión con ello el escrito de Heidegger titulado “El origen de la obra de arte” ofrece algunos relevantes *hallazgos* sobre la problemática de la historicidad que vamos a exponer aquí. En conjunto complementa lo indagado por Husserl, aunque también, en puntos concretos, lo rectifica y enmienda.

Comúnmente decimos que el origen de la obra de arte es el artista (y lo mismo podría decirse de las obras de la geometría, etc.). Puesto que, según parece, antes de las operaciones del artista o del geómetra no hay algo así como un cuadro, una escultura o un teorema, la anterior conclusión se presenta inicialmente como la más lógica y evidente. Dicho en términos generales: la obra es un efecto (posterior) y el hombre es su causa (anterior). Sin embargo, Heidegger comienza su texto, sorprendentemente para el pensar común y corriente, negando este razonamiento y esta descripción de la experiencia. Simplificando, lo que afirma es lo siguiente: aunque, por un lado, sea obvio que el artista es el origen de la obra de arte, también lo es que es la obra de arte la que convierte a alguien en un artista. Allí donde empezábamos estableciendo una sucesión causal (el artista es anterior a la obra de arte y por eso es su origen) ahora tenemos un círculo o un bucle: el artista no es tal sin una obra de arte, y, viceversa. Pero entonces, ¿cuál es el origen de la obra de arte? La respuesta de Heidegger es la siguiente: *el Arte* (y lo mismo podría decirse respecto a un teorema de la geometría, etc.).

Hay que precisar un poco más esta primera línea de respuesta. ¿Qué es el Arte (en tanto origen de la obra de arte)? El Arte es un *ámbito abierto* de la comprensión delimitado por una serie de factores que actúan sincrónicamente: los artistas que elaboran obras artísticas, el público que las recibe y aprende con ellas, los distintos espacios donde son expuestas (teatros, salas de conciertos o museos), los cánones o criterios con los que son evaluadas, y, en el centro, como clave de bóveda de este conjunto, las propias obras artísticas, es decir: un poema, un cuadro, una escultura,

una pieza musical, una fotografía, una novela. El Arte, en tanto *origen*, por lo tanto, es la *constelación sincrónica* de estos elementos en los que un *ámbito del comprender* está delimitado o circunscrito (y lo mismo podría decirse respecto a otros modos de comprensión distintos, como la ciencia, la técnica o la política, en tanto todos ellos, también, son radicalmente *históricos*).

Contrastaremos el planteamiento de Heidegger con lo que expuso Husserl en “El origen de la geometría”. Así se captarán mejor los contornos de las tesis que acabamos de plantear.

Husserl afirma que el origen de la geometría es, de modo primordial y unilateral, el primer geómetra. Es decir: sostiene que hay un *sujeto* de este conocimiento. Con ello, la tematización del origen se lleva a cabo a partir de un marco filosófico *Idealista*⁴. Para explicar e ilustrar esta tesis sobre el origen –sobre el sujeto como el origen de la geometría– Husserl acude a dos dicotomías: interior/exterior, anterior/posterior.

Según la primera dicotomía, el sujeto de la ciencia geométrica constituyó inicialmente los contenidos de la geometría *dentro* de sí mismo: en la interioridad de su conciencia. Sólo después de llevar a cabo esto acudió al dibujo o la escritura con el fin de exteriorizar lo que había previamente constituido dentro de sí mismo; es así como, gracias a la contribución de una gráfica, el fenómeno geométrico puede ser comunicado a la comunidad de los científicos (cada uno de ellos, al recibir la obra geométrica, tiene que hacer la operación inversa: parte de lo exterior de unos trazos en una superficie de inscripción para interiorizarlo y, así, asimilar ese conocimiento dentro de sí mismo)⁵.

Según la segunda dicotomía, el sujeto del conocimiento geométrico es siempre, de iure, *anterior* al objeto geométrico. Es decir: el sujeto es anterior al objeto y, por ello, superior a él. La obra del conocimiento geométrico, por lo tanto, y en definitiva, es una ‘producción’ conceptual del sujeto, una ‘creación’ suya (el sujeto consiste en eso: en objetivar objetos partiendo de conceptos, en ponerlos delante de sí mismo y así cerciorarse de su sentido y su validez).

Juntando lo que se extrae de estas dos dicotomías –orientadas a explicar cómo el origen de la geometría se encuentra *en* el primer geómetra como sujeto del conocimiento– Husserl concluye lo siguiente: el *sujeto racional* de la geometría, simbolizado con la figura del primer geómetra, es su *Fundamento*. Y en este punto desemboca y culmina su averiguación en torno al origen de la geometría. Ahora bien, esto introduce un giro importante en la tesis de la que hemos partido en este ensayo:

⁴ Cuatro son las coordenadas del Idealismo fenomenológico de Husserl: 1) un esencialismo (el postulado de que hay un y solo un universo eidético, un “mundo verdadero”, fijo, acabado, definitivo); 2) un intuicionismo (el postulado del enlace entre la certeza evidente y la plena presencia intuitiva); 3) un inmanentismo (la primacía de la interioridad del sujeto, del interior del yo y de la conciencia, con la consecuente primacía de la reflexión, de la interiorización o introspección); 4) el subjetualismo (el fundamento del mundo es el Sujeto humano racional, el alfa y el omega, el responsable único de la “constitución” de la “realidad de verdad”, del “mundo verdadero”, el reino ideal de las esencias).

⁵ Husserl, como indica el título de su libro *Meditaciones cartesianas*, reitera el gesto cartesiano en el siguiente punto concreto: por un lado, la razón es geométrica o matemática (es decir: el concepto de “razón” se modela a partir de esta ciencia exacta y su conocimiento apriorico); pero, por otro lado, lo que la razón matemática pone de relieve se realiza en un plano más originario que el propio de esa ciencia: en el *ego cogito* (el yo puro con sus vivencias puras). Hay pues, en la raíz de la concepción husserliana de la razón, un matematicismo combinado con la primacía de la conciencia reflexiva (el lugar de la máxima certeza y evidencia es la esfera inmanente en tanto esfera de plena presencia del yo para sí mismo).

aunque puede decirse que Husserl explicitó los tres factores del *a priori* de la historia de la comprensión (origen, sedimentación, transmisión), en última instancia, en tanto los remite al fundamento del sujeto, sucede al final algo paradójico: la *historia* de la comprensión, por ejemplo, del conocimiento de la geometría, pivota sobre un Fundamento *eterno*, es decir: lo histórico remite en última instancia a algo ajeno a la historia.

A nuestro juicio, desde el planteamiento de Heidegger, en la medida en que ha conseguido dismantelar las coordenadas del idealismo de la filosofía moderna, puede asumirse el hallazgo de Husserl –según el cual hay tres invariantes formales de la historicidad de la comprensión– evitando la conclusión de que reposan sobre un fundamento –el sujeto de la razón– que impone, desde su eterna permanencia, una supresión de la historia. Consideremos esto con un poco más de detalle.

Para empezar, y estamos aquí ante un logro enorme, Heidegger ha cuestionado el modelo sujeto/objeto del que está prisionero el conjunto de la indagación de Husserl sobre el origen de la geometría (la tesis fenomenológica del originario *ser-en-el-mundo* de la existencia humana impide que se siga entendiendo el conocimiento desde la contraposición de un sujeto y un objeto). Por ello, en el momento de tematizar el origen de la geometría –o de cualquier otra modalidad de la comprensión (por ejemplo, la artística o la política)– Heidegger rechaza las dos dicotomías a partir de las cuales Husserl condujo su descripción analítica: la dualidad del dentro y el fuera y la de lo anterior y lo posterior. Veamos a continuación cómo se concreta la refutación heideggeriana de las dicotomías supuestas por Husserl.

Respecto a la dicotomía entre la interioridad de un sujeto y el carácter externo del objeto cabe preguntar: ¿Sucede, al fin y al cabo, que la geometría duerme ya siempre entera y acabada en las facultades del Sujeto racional? ¿Está el conocimiento geométrico contenido de antemano dentro de ellas? ¿Y ocurre, entonces, que ese conocimiento se despierta en el momento en el que el sujeto así lo quiere? ¿La “producción” conceptual de la ciencia geométrica, la constitución del objeto geométrico por el sujeto del conocimiento, se debe a su libre y consciente voluntad creadora? ¿O se trata, más bien, de una creación inconsciente, suscitada por casuales circunstancias externas, en la que el sujeto creador no se da cuenta de su inmenso poder (el de crear, nada menos, un reino ideal de esencias eternas)? A nuestro juicio, tratar de averiguar el origen de la geometría respondiendo a este tipo de preguntas únicamente conduce a enredarse en absurdos. En el fondo, desde el idealismo filosófico, sea el kantiano o el husserliano, el genuino origen de la geometría es incomprensible (ante todo, porque lo impide el recurrente mito de un sujeto eterno del conocimiento a la vez omnisciente y omnipotente –aunque se añada, por ejemplo, que el sujeto está limitado por la materia o por lo sensible, como le sucedía fatalmente a la figura mítica del “demiurgo” propuesta por Platón).

Heidegger –a la vez que rechaza el modelo sujeto/objeto y, con él, la tesis de que el conocimiento yace siempre dormido en las facultades de un sujeto “creador” (fundamento y origen)– insiste en un punto clave: el existir humano es radicalmente *abierto*, es decir, no está acaparado por unas facultades que operen a piñón fijo. La radical *apertura* de la existencia humana indica aquí dos cosas: a) no hay unas facultades rígidas instaladas en el hombre; b) el conocimiento geométrico –o cualquier otro tipo de obras del saber, por ejemplo, la obras artísticas– no es algo ya contenido desde siempre dentro de nosotros. Es legítimo, desde luego, preguntar lo siguiente: ¿qué *habilidades* fueron las que despuntaron o afloraron en ese “primer geómetra” a

la vez que cuajaron los fenómenos geométricos en el seno de ese específico ámbito del comprender? Pero en ningún caso la respuesta estará en la supuesta interioridad de las facultades de un eterno sujeto del conocimiento⁶. El primer geómetra es, ante todo, el primer *receptor* de los fenómenos geométricos (las figuras espaciales y sus correspondientes fórmulas matemáticas). Los fenómenos geométricos se le ofrecieron en medio de las operaciones conductuales por él desplegadas (sucede aquí lo mismo que con un novelista: él es, al fin y al cabo, sólo primer lector de lo que ha escrito). Es decir, el primer geómetra, al toparse con un hallazgo en el que se solucionaba un problema, participó, emitiendo una serie de operaciones, en un ámbito ya abierto, en un terreno despejado en el que pueden aparecer una serie de fenómenos registrados en las obras de la geometría (a través de figuras –triángulos, cuadrados– y sus respectivas fórmulas explicativas).

Respecto a la dicotomía de la anterioridad del sujeto y la posterioridad del objeto –supuesta por Husserl en su indagación sobre el origen de la geometría– diremos lo siguiente (y aquí volvemos a algo que ya fue expuesto al comienzo de este segundo apartado): el “primer geómetra”, el pionero en el conocimiento geométrico, es *un factor a priori* de la fundación de esa peculiar ciencia, es, así, un ingrediente irreductible que no puede ser eliminado. Pero Husserl, por sostener una tesis Idealista, comete el error de creer que ese primer geómetra es *el* factor primordial o principal al que pueden reducirse todos los demás ingredientes concurrentes y convergentes en esa fundación (es el error de afirmar que el sujeto humano es el fundamento, es decir, un elemento aislado, incondicionado, autosuficiente, superior y anterior a todo). El ser humano –aclara Heidegger con perspicacia– *participa* en el juego de la comprensión de los fenómenos, pero no es el “sujeto” de ese juego (no es el soberano que impone aquí, unilateralmente, sus reglas). Es decir, en la fundación de la ciencia geométrica –en su origen– el primer geómetra, el pionero de ese conocimiento, es un factor o un elemento entre otros que concurren también en simultaneidad (y sin jerarquía entre ellos: ninguno pesa más que los demás). Dicho en general, el ser humano no es el sujeto del conocimiento (el sujeto del saber o de la comprensión): es *un* componente de sus condiciones aprióricas de posibilidad. Así pues, el origen del saber o del comprender –en este caso el origen del conocimiento de la geometría– es *un acaecer* en el que convergen y se conjugan en simultaneidad una serie de factores (esos que delimitan y circunscriben un ámbito abierto de la comprensión). Por lo tanto, desde Heidegger y discutiendo con Husserl, diremos que el “origen de la geometría” no es un suceso unilateralmente intrasubjetivo: algo que cuaja en el interior de la conciencia del primer geómetra, para, después, por la mediación del “lenguaje” (o de la escritura o el dibujo), pasar al plano o el nivel de la comunicación intersubjetiva (en la que sólo se convalida lo que ya fue validado en la interioridad cerrada del primer geómetra, es decir, en un medio solipsista). El origen de la comprensión es, así, algo “sistémico”: implica una compleja “estructura”, un ámbito del comprender abierto y circunscrito

⁶ Husserl no defiende expresamente que la geometría yace siempre dormida dentro de las facultades fijas del sujeto del conocimiento. Pero, en tanto parte de la dicotomía dentro/fuera, según la cual lo ideado en el interior de la conciencia es, después, gracias al recurso de la escritura, exteriorizado, y no ofrece ninguna explicación alternativa a una tesis “innatista”, tampoco puede decirse claramente que desmienta o rechace esta inconsistente explicación. Sobre esta cuestión véase el magnífico libro de Pradelle (2012). Heidegger permite acercarse a este asunto de un modo más acertado que el propuesto por Husserl, sostenido por el supuesto de la exteriorización de un interior, de la interioridad de una conciencia, en la que, “habita la verdad”, como se dice en la desconcertante frase final de las *Meditaciones cartesianas*.

por una serie de factores que concurren de modo simultáneo. En el acontecer del origen de la geometría actúan una serie de factores conjugados, convergentes en estricta simultaneidad, por ejemplo, estos: un problema y una pregunta, un campo temático que ha resultado abierto y despejado según unas posibilidades, un hallazgo o respuesta o solución, una comunidad de investigadores y otra comunidad de receptores, un canon de la verdad, unos procedimientos de verificación, etc. Por eso, y en confrontación con la tesis de Husserl sobre el fundamento del sujeto como el origen de la geometría, insistimos en que el primer geómetra es *uno* de los factores que concurren en el primer despuntar de este tipo de conocimiento, pero es uno entre otros, no es el principal ni el más relevante; cada uno de los componentes implicados aporta lo suyo a ese acontecimiento del origen, a ese *acontecimiento de apertura* en el que emergió un sumergido campo temático de exploración para el conocimiento geométrico.

Así pues, Heidegger sostiene algo que nos parece más acertado que lo que afirma Husserl en el escrito titulado “El origen de la geometría”: el ser humano no es – ni como individuo ni como especie– el origen del ámbito del saber artístico o del ámbito del saber científico, técnico, político o religioso. Es decir: el hombre no es el “sujeto” del mundo de la cultura (sí es, desde luego, un factor *a priori* ligado a cada uno de esos ámbitos del saber, pero no es un elemento ni autosuficiente ni independiente –opera en simultaneidad con otros vectores y no tiene una *prioridad* jerárquica sobre ellos). El origen del saber artístico, y, dentro del ámbito abierto de éste, el despuntar de la obra de arte, es, entonces, un singular acontecimiento de apertura (el cual, a su vez, en último término, y según el conjunto estructurado que lo define, remite a un *acontecer del ser*, a eso que Heidegger llama *Ereignis*). El ser humano, en efecto, pertenece fácticamente a todos y cada uno de los ámbitos del comprender; pertenece a ellos y participa en ellos, jugando al juego que ya siempre está en marcha (la participación en cada ámbito del saber requiere en el ser humano del aprendizaje de unas habilidades especiales, es decir, la contracción de una serie de hábitos que lo definen). Pero, un ámbito del comprender incluye otros factores o vectores imprescindibles en su acaecer, en su despliegue y desarrollo (y el idealismo de la fenomenología de Husserl impide investigar en esta dirección pues parte, una y otra vez, del modelo sujeto/objeto y, por ello, de la dicotomía de lo interior y lo exterior y la dualidad de lo anterior y lo posterior).

Recapitemos el recorrido realizado. Husserl, al investigar sobre el *origen* de la geometría sostiene dos tesis a la vez: el origen está en el sujeto humano racional y, por eso, el origen de ese conocimiento reposa, en última instancia, sobre un fundamento eterno. Ahora bien, con estas dos tesis lo que se esfuma es la historicidad: esta resulta negada, suprimida, anulada, subordinada a un elemento suprahistórico.

Heidegger, en cambio, ayuda a recuperar la genuina y radical *historicidad del comprender* (permitiendo, así, asumir el hallazgo de Husserl de los componentes de las condiciones de la historicidad: origen; sedimentación; transmisión). Heidegger, por lo tanto, rechaza –a partir de la descripción de la constelación de los factores sincrónicos que delimitan un ámbito abierto de la comprensión– la idea de que el origen –el primer componente de lo histórico– se define desde un sujeto y un fundamento. El origen, aquí, es concebido como un *acontecimiento de apertura* en el que emerge un campo temático en un ámbito de la comprensión (por ejemplo, el terreno de indagación de los fenómenos geométricos y el conjunto de las fórmulas que los definen). Profundizaremos en esto un poco más.

Husserl comienza planteando la pregunta filosófica por el origen histórico de la geometría (siendo el “origen” el primero de los tres invariantes formales que definen las condiciones de la historicidad de la comprensión). Ahora bien, Husserl, al ahondar en este ingrediente concluye que hay un “origen del origen”, en tanto el origen histórico remite al sujeto universal de la razón como fundamento eterno de toda forma de conocimiento. Con ello, como hemos subrayado, Husserl reitera una tesis de la metafísica idealista moderna (una tesis que encontramos, por ejemplo, en Kant o en Hegel). Ahora bien, al proceder así lo que se esfuma es la propia historicidad del comprender en tanto se afirma que esta depende de una instancia anterior y superior (la eternidad de un absoluto). Por su parte, y es lo que vamos a resaltar aquí, Heidegger reconoce también un *doble en el origen*. En primer lugar, afirma Heidegger que el origen de la obra de arte es el Arte (un ámbito abierto, una constelación sincrónica de elementos). A su vez, siguiendo el gesto husserliano, el propio Arte remite a un origen. Pero, y esta es la aportación clave, el origen del origen al que se apunta aquí no es un Fundamento eterno, ni un Ente Supremo ajeno a la historia. El origen del origen es un recurrente *acontecer del ser* (un *Ereignis*, es decir, una mutación inaugural, un acontecimiento de apertura, un punto de inflexión). Nos topamos, aquí, por lo tanto, con la aportación más señera de Heidegger en lo que toca a elaborar una respuesta a la pregunta “¿qué es la historia?”. Con lo cual, en última instancia, los tres componentes del *a priori* de la historia explicitados por Husserl remiten no a la identidad de un Fundamento eterno, el Sujeto de la Razón, sino a un *acontecimiento* atravesado y sostenido por la *diferencia* y la *repetición*.

Ese *acontecer* recurrente incide y recae sobre un ámbito del comprender (es decir, lo abre definiendo la constelación de factores lo circunscriben). Esta tesis tiene muchas implicaciones. Resaltaremos sólo una de ellas: a partir de aquí, desde este punto de partida, lo histórico no remite ya exclusiva o preferentemente al pasado, es decir, al peso o a la inercia de la tradición; la historicidad, en su raíz, apunta hacia a lo posible del futuro.

Hay otros hallazgos en el texto de Heidegger titulado “El origen de la obra de arte” relevantes respecto a una indagación en la problemática de la historicidad. En el marco de este ensayo no podemos abordarlos con detalle. Mencionaremos, con brevedad, tres de ellos.

En las obras que surcan un ámbito de la comprensión se registra un “desocultamiento” del ente, es decir, la manifestación de su sentido. Y sobre este darse del fenómeno a través de la obra en la que cristaliza la comprensión pivota la *verdad* del sentido, es decir, la adecuación y el consenso (la cuestión de la verdad está directamente relacionada con el segundo factor del *a priori* de la historia: la sedimentación).

En un texto compuesto a la vez que “El origen de la obra de arte”, y estrechamente emparentado con él, se afirma lo siguiente: “lo que perdura lo fundan los poetas”. Esta tesis permite desarrollar lo implicado en el segundo y el tercero de los componentes del *a priori* de la historia: la sedimentación y la transmisión. ¿En qué sentido? El “poeta”, aquí, es el *pionero* de un ámbito del comprender. Es decir: el primer geómetra –vinculado con el acontecimiento de apertura en el que emergió el hasta entonces sumergido campo temático de lo geométrico– es un “poeta”. ¿Y qué significa que con él se funda y se alcanza eso que por merecer perdurar resulta sedimentado y transmitido a la posteridad? Significa que en medio de las operaciones del primer geómetra surgió una obra original y ejemplar, es decir, un canon de la verdad, eso que

consideramos, en general, una obra “clásica”, la cual, será, una y otra vez, recreada, revisada, recibida, por su interna riqueza, en contextos siempre diferentes y con matices siempre renovados (cada ámbito del comprender está surcado por una serie de obras clásicas: la democracia en el terreno de la política, la tragedia griega en el terreno del arte, la mitología de los dioses olímpicos en el campo de la religión, etc.).

Por último, resaltaremos lo siguiente del texto de Heidegger: la verdad de los fenómenos, su patencia, su adecuación, su consenso, no está nunca simplemente dada ahí de antemano. La verdad *acaecer*, es un logro; y siempre lo es en el seno de un litigio o en una pugna. Además, el cuidado de la verdad, la salvaguardada y protección de lo que tiene de vinculante para una comunidad de comunicación, es una de las encomiendas propias de la existencia humana.

4. Benjamin: el retorno del pasado

Con Heidegger llegábamos a uno de los puntos álgidos en la consideración filosófica de la historicidad de la comprensión: ésta no sólo se orienta hacia el pasado –hacia la tradición– sino que en su conjunto pende de lo posible del futuro (o el futuro de lo posible).

Ahora, gracias a Walter Benjamin y su texto “Sobre el concepto de historia”, vamos a precisar en qué medida el pasado y su rememoración está implicado en una historicidad cuya fuente última brota del futuro, pivotando, entonces, sobre un acontecimiento de apertura, es decir, un recurrente envío de posibilidades destinadas al juego del comprender⁷.

Uno de los brillantes hallazgos del texto de Benjamin consiste en que muestra que el pasado no está enteramente contenido en el mundo actual, es decir, en la comprensión que está en marcha desplegando una tradición (un estrato de lo sedimentado y recibido en herencia). Con esta tesis Benjamin entra en discusión con el corazón de la metafísica moderna. El mundo moderno, en general, se ha legitimado, por ejemplo, en Kant y en Hegel, a partir de la afirmación de una Historia Universal en Progreso (un progreso lineal, acumulativo, ascendente, dibujado en el arco entre un único origen y un único final). Fijémonos en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel: en ella se sostiene que el mundo moderno es una síntesis del pasado griego y judeocristiano; una síntesis que supera las contradicciones entre esos dos pasados de tal modo que el resultado consiste en el Fin de la Historia: el punto culminante en el que lo real es racional (es decir, adecuado al “concepto” del Sujeto universal según su razón cognoscitiva y su razón práctica). Cuando se piensa la Historia en estos términos se está suponiendo que todo lo relevante del pasado ya está completamente absorbido en el presente moderno, en la actualidad de ese mundo. Con lo cual se está negando, precisamente, el hallazgo de Benjamin sobre el que vamos a insistir aquí: Hegel afirma que el pasado en su totalidad está agotado, amortizado, definitivamente dejado atrás, es decir: superado, conservado y suprimido en la dialéctica de la Historia Universal. Walter Benjamin, en ese escrito, redactado entre 1938 y 1940, se opone radicalmente a estas conclusiones denunciando el dogmatismo implícito en la concepción de la historia propuesta en el seno del Idealismo alemán. Resumiremos con brevedad una parte significativa de su rico contenido.

⁷ El escrito de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia” está recogido en Benjamin (2018); Mate (2009); Lôwy (2003); Amengual, Cabot, Vermal (2008).

El punto de partida está en una afirmación llena de implicaciones: el pasado, subraya Benjamin, no está enteramente contenido en la posteridad, no está simplemente absorbido por el presente, por el mundo actual, por la comprensión en marcha. Es decir, el espesor del pasado está sostenido y atravesado por multitud de obras que no han sido recibidas, que no han podido irradiar su fuerza ni expandir su brillo. Hay, pues, obras sepultadas en el olvido, silenciadas, sin repercusión o impacto en la posteridad, sin efecto alguno, o con un efecto menor, secundario. Pues bien, y con esto llegamos al punto clave aquí: cabe –cuando hace falta, cuando es menester algo así– recuperar eso que en el pasado ha sido orillado, marginado, dejado de lado, ninguneado.

Gracias a lo que propone Benjamin cabe precisar aspectos relevantes de los componentes segundo y tercero del *a priori* de la historia explicitado por Husserl. Respecto a la sedimentación se resalta, por ejemplo, que está integrada por una compleja multiplicidad de capas y de estratos. Respecto a la transmisión se destaca que esta es estrecha, selectiva, reducida. Con lo cual se muestra que la verificación pública de las obras es una pugna, una contienda, o sea: las relaciones de poder actúan en el seno de la evaluación de las obras que circulan en un ámbito del saber, lo cual incide tanto en la sedimentación como en la transmisión a la posteridad. El debate y la disputa entre las obras de la comprensión, en la esfera pública, es el sitio donde arraiga una razón polémica, una razón crítica. La comprensión incluye, por lo tanto, constantemente, una tensión entre una hegemonía y un antagonismo, entre la ortodoxia y la heterodoxia.

Si el pasado –en la complejidad de capas y estratos que alberga– nunca está enteramente cancelado, la tarea, entonces, se concentrará, en cada mundo actual, en recuperar el pasado olvidado, sepultado, es decir: un conjunto de obras que no fueron proseguidas por haber sido orilladas.

Mencionaremos, sin matices ni detalles, dos ejemplos. Con ellos se precisarán los contornos del hallazgo de Benjamin, referido a dos de los factores *a priori* de la historicidad del comprender: la sedimentación y la transmisión.

En la Edad Media, la obra de Platón y de Aristóteles fue seguida y desarrollada, siendo adaptada a la entraña de ese mundo: una teología monoteísta. El platonismo y el aristotelismo fue adaptado a los dogmas de una fe religiosa (lo que implicó, sin duda, que se privilegiaran algunos aspectos sus obras en vez de otros: su esencialismo o la búsqueda de un fundamento, por ejemplo).

En cambio, en la Edad Media, el texto de Lucrecio *De rerum natura* fue enteramente orillado y apartado. La razón es sencilla: se lo pasó por alto porque era inadaptable para la teología cristiana y su monoteísmo. Sólo en el alba del Renacimiento el prodigioso escrito de Lucrecio tuvo la oportunidad de ser recibido y seguido⁸.

El hallazgo de Benjamin que estamos comentando aquí –“el pasado jamás está cancelado o acabado”– está lleno de implicaciones. Por ejemplo: a la vez que se destaca la importancia de la tradición se formula una crítica profunda del tradicionalismo (el cual únicamente aprecia de las múltiples capas y estratos del pasado aquello que está incorporado en la actualidad de un mundo).

Extraeremos de la indagación de Benjamin sobre el problema de la historicidad una conclusión: una condición de que haya futuro, ese punto de fuga sobre el que

⁸ Los detalles del proceso de rescate de Lucrecio se encuentran en Greenblatt (2014).

pende el comprender en su historicidad, es que el pasado permanezca abierto, esté sin concluir. El futuro de lo posible hacia el que apunta la historicidad del comprender también se nutre, por lo tanto, de la recuperación del pasado olvidado, del recuerdo de sus estratos latentes y sus capas escondidas. La memoria del pasado –de aquellas obras aún no recibidas– está incrustada en el centro de la historia del futuro. Por ello la aspiración a un futuro *distinto* al marcado por la inercia de la mera actualidad –una aspiración que define el cometido crítico de la razón filosófica– incluye la recuperación de fragmentos del pasado hasta el momento relegados, marginados. Lo posible del futuro se nutre, en definitiva, del pasado desheredado. Se entrecruzan una y otra vez, en la enmarañada filigrana de la historia del mundo, un pasado recuperado y un futuro posible. ¿Cuál es aquí la cuestión clave? El pasado y el futuro, como ingredientes irreductibles de la historicidad del comprender, no se definen exclusivamente desde el presente, es decir, desde el mundo actual (un mundo con sus procesos en marcha, con su inercia propia). Por lo que, como ya destacó Heidegger en *Ser y tiempo* discutiendo con la tradición occidental desde Platón hasta Husserl, el tiempo no tiene en la presencia del presente su componente principal, su nudo fundamental.

Mencionaremos, para terminar, otro hallazgo de Benjamin. En el texto “Sobre el concepto de historia” se alude en varias ocasiones al instante (*Jetztzeit*) del acontecimiento: una irrupción que interrumpe la continuidad de la tradición, y así, refuta la tesis moderna de una historia lineal, acumulativa, progresiva. El punto de inflexión del acontecimiento recae e incide –dentro de una constelación concreta de la comprensión– en la línea de cruce entre el pasado recuperado y el futuro posible, *desviando* el curso de la historia –de la comprensión, del mundo– en una dirección inédita e imprevisible.

5. Foucault: el *a priori* histórico

El libro *Las palabras y las cosas* (1966) es un libro con un contenido riquísimo. Destacaremos, para empezar, que analiza el surgimiento de la metafísica del sujeto –localizado en el momento en el que Kant sostiene que la pregunta “¿qué es el Hombre?” es la pregunta fundamental de la filosofía– y, a la vez, estudia cómo emergen las ciencias humanas (lo que en el siglo XIX se llamaba las “ciencias del espíritu” contrapuestas a las “ciencias de la naturaleza”)⁹. Además, Foucault subraya que el hombre está atravesado y sostenido por las fuerzas de la Vida, el Trabajo y el Lenguaje, de modo tal que los modelos epistémicos de las ciencias humanas –psicología, sociología, etnología– están extraídos de la biología, la economía y la lingüística. Y, por último, anuncia la paulatina descomposición de la “era del hombre”, señalando el punto de cruce entre la crisis de la modernidad y la crítica del sujeto. En este anuncio convergen dos líneas: por un lado, en el capítulo IX (titulado “El Hombre y sus dobles”), se indica la red de aporías que rodea y asedia a la metafísica del sujeto; por otro lado, siguiendo la pista del “estructuralismo” en la etnología de Lévi-Strauss y en el psicoanálisis de Lacan, afirma que los seres

⁹ En este contexto, en el siglo XIX, se afirmaba que sólo el “espíritu” tiene historia, y que, al contrario, la “naturaleza” está desprovista de cualquier atisbo de historicidad. Una tesis que el siglo XX ha terminado rectificando.

humanos viven siempre imbricados en “estructuras” que son, a la vez, subyacentes e inconscientes¹⁰.

Pero, en relación con lo que indaga este artículo, del conjunto de lo investigado por Foucault en la década de los sesenta del siglo pasado, nos interesan especialmente dos temáticas: a) una invitación a buscar una filosofía que esté más acá de la dicotomía entre objetivismo y subjetivismo, es decir, del realismo y del idealismo; b) la tesis de que el saber está sostenido por un *a priori histórico* (una afirmación que es distinta y complementaria de lo que hemos obtenido al fijarnos en lo que Husserl encontraba al preguntarse por el origen de la geometría)¹¹.

Este es el punto en el que aquí nos centraremos: sin un *a priori histórico* no hay eso que Foucault denomina “saber” (tal y como se expone en libros como *El nacimiento de la clínica* o *Las palabras y las cosas*). En términos generales, lo que el filósofo francés designa con esa afortunada expresión está emparentado con lo que han hallado, por su cuenta, y desde otras tradiciones, por ejemplo, Heidegger y Gadamer cuando aluden a una “precomprensión”, Ortega y Gasset cuando distingue las superficiales “ideas” de las profundas “creencias”, y, dentro de la filosofía y la historia de la ciencia, Thomas S. Kuhn en el momento en que vincula ciencia con “paradigma”, o, también, Imre Lakatos, cuando se refiere a los “programas de investigación” de la física o la matemática. Pero nos centraremos en lo que Foucault propone. Y para considerarlo con un poco de detalle nos fijaremos en un ejemplo: el paso, entre los siglos XVIII y XIX, de la historia natural (Linneo, Buffon) a la biología evolutiva (Darwin). Estamos aquí ante una mutación entre dos *a priori* históricos que han marcado profundamente lo que, de modo abstracto, podemos denominar “conocimiento sobre los seres vivos”.

El *núcleo* del *a priori* histórico de la historia natural y de la biología evolutiva está en una definición de qué es lo vivo, trenzándose, así, en ese punto central, un modo de ser con un modo de darse. Con el acontecimiento de apertura de un *a priori* histórico, además, se delimita un campo temático que explorar, se precisan una serie de interrogantes sobre los que indagar y se habilitan un conjunto de protocolos de validación. Cabe destacar que Foucault rechaza que ante la historia natural y la biología evolutiva estemos ante un acercamiento precientífico inmaduro (el de Linneo o Buffon) y una ciencia madura y plena (Darwin): esto sería sucumbir a una pura ilusión retrospectiva. Aquí estamos ante dos *a priori* históricos distintos, cada uno con un peculiar rendimiento cognitivo (y con unos puntos ciegos). La ambición de la historia natural era lograr disponer la enorme variedad de los seres vivos en la superficialidad sincrónica de un único cuadro taxonómico. En cambio, la biología evolutiva, en medio de su *a priori* histórico, descubre en la vida un espesor y una profundidad marcada por el torrente de un devenir inacabable: la dinámica variacional de la vida se opone a la tesis tradicional del concepto fijista de “especie” (sostenida, en el fondo, sobre la metafísica esencialista platónica y aristotélica)¹². El *a priori* histórico de la biología evolutiva, por otro lado, nos permite entender tanto la disputa entre Lamarck y Cuvier, como, también, que Darwin y Wallace llegarán, por distintas rutas, a la hipótesis evolutiva y al recurso explicativo de la selección natural; no se trata, en modo alguno, de individuos geniales que tuviesen milagrosas

¹⁰ Pardo (2001).

¹¹ Paltrinieri (2012); Dekens (2000); Jalón (1994); Deleuze (1995); Revel (2014); Castro (1995); Larrauri (2018).

¹² Bergson (2007); Jonas (2017); Ruse (1994); Castrodeza (2008).

ocurrencias en el vacío. Al contrario: el *a priori* histórico del que son parte estos investigadores orientaba ya la indagación hacia estos derroteros, con lo que el enorme caudal de conocimiento taxonómico desplegado desde el *a priori* histórico de la historia natural fue revisado desde otros parámetros en los que se captaba lo mismo a partir de la supresión del supuesto de la invariabilidad de la especie y bajo la idea de la intrínseca diferenciación de las formas de los seres vivos. Aquí, pues, Foucault nos muestra una profunda mutación y una discontinuidad ubicada en el nivel de las condiciones históricas de posibilidad del conocimiento de lo vivo.

Una vez expuesto, con brevedad, este ejemplo, volvemos desde Foucault a Husserl con el propósito de introducir, gracias a él, una distinción clave en lo que aquí estamos buscando y proponiendo. En el momento de preguntarnos en qué consiste la historicidad de la comprensión –y, con ella, el fondo histórico del mundo y, en él, del conjunto de los fenómenos– es importante distinguir el *a priori de la historia* del *a priori histórico*. El propio Foucault, en su libro *La arqueología del saber*, nos proporciona la pauta cuando dice: «El *a priori* formal y el *a priori* histórico no son ni del mismo nivel ni de la misma índole: si se cruzan es porque ocupan dos dimensiones diferentes»¹³. En efecto, el *a priori* de la historia explicitado por Husserl es un *a priori formal*, es decir, está caracterizado por una esquemática vaciedad¹⁴. En cambio, el *a priori* histórico revelado por Foucault en su excavación “arqueológica” es siempre un *a priori* de carácter *material*; por eso lo denomina “*a priori* concreto”¹⁵. Tenemos, pues, como conclusión de esta parada en los libros de Foucault, que, en la comprensión del mundo, en lo que se refiere a su intrínseca historicidad, están imbricadas la *formalidad* del *a priori* de la historia con la *materialidad* del *a priori* histórico¹⁶.

Hay otros hallazgos de Foucault que merece la pena destacar aquí, aunque lo haremos con brevedad, sin entrar en detalles.

En el saber los fenómenos, según su propio orden y conexión, se ofrecen según dos registros a la vez entreverados y entre sí irreductibles: el registro sensible y el registro lingüístico. Gilles Deleuze, en su importante libro sobre Foucault, ha insistido en esta tesis: el saber se articula en el punto de cruce de lo decible y lo visible. Además, estos dos registros siempre están codificados, por lo que incluyen, por un lado, una serie de unidades mínimas y, por otro lado, un conjunto de reglas o pautas que encauzan sus respectivas combinaciones. Y, aquí, lo que indica el *a priori* histórico es tanto unas posibilidades (en tanto delimita lo que se puede decir y lo que se puede sentir) como unos límites (lo indecible, lo invisible; los puntos ciegos, en definitiva)¹⁷.

Hay un nexo intrínseco entre el saber y la verdad. Al respecto Foucault resalta que la verdad explicitada por un saber tiene, una vez fijada según un protocolo de verificación, un carácter vinculante, obligante. Además de esto resalta que la verdad es, por un lado, contextual, y, por otro lado, fragmentaria. Pero nada de esto le resta un ápice de su fortaleza y su solidez. No hay aquí, pues, ni rastro de un presunto

¹³ Foucault (2002), p. 116.

¹⁴ Una de las implicaciones de esta distinción consiste en enmendar lo que Husserl expuso en un punto específico: lo que resultó fundado en Grecia no fue *la* geometría sino *una* geometría bajo un *a priori* histórico concreto; sobre esta cuestión remitimos a Serres (1996).

¹⁵ Foucault (1999), páginas 8, 135 y 137.

¹⁶ Goris (2015).

¹⁷ Deleuze (2014).

relativismo o escepticismo. Únicamente se pone fuera de juego toda la mitología dogmática de las verdades eternas y absolutas. También subraya Foucault que la verdad acaece en el seno del saber: es alcanzada dentro de su despliegue. Es cierto que, a la hora de precisar esto, una desafortunada expresión suya –“producción de la verdad”– puede llevar a creer que Foucault defiende algún tipo de “constructivismo”; pero esto es un espejismo: implicaría que, después de todos los esfuerzos realizados en *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*, se adhiere a un idealismo que reintroduce el modelo sujeto/objeto. Si se leen de modo atento textos como *El orden del discurso* y *La verdad y las formas jurídicas*, puede mostrarse que Foucault apunta que la verdad adecuacional y la verdad consensual –dos de las principales concepciones tradicionales de la verdad– tienen que ser revisadas, pero nunca, por ello, simplemente, descartadas y rechazadas (en esta revisión, por ejemplo, en base a la finitud del darse de todo fenómeno, se resalta que la adecuación y el consenso se destacan una y otra vez sobre un fondo de inadecuación y de disenso). Y, por último, diremos que la posición de Foucault, una vez descartamos que se caracterice por un constructivismo idealista, podría coordinarse, por ejemplo, con algún tipo de “realismo interno” (sea el de Hilary Putnam o algo de este estilo).

El saber, nos dice recurrentemente Foucault, está siempre “institucionalizado”: está incardinado, pues, en instituciones sociales. Nos encontramos aquí con una línea de indagación que pasa por hitos como Ludwik Fleck, Joseph Needham, Pierre Bourdieu, Steven Shapin, Bruno Latour o Steve Woolgar. Con ello se resalta que el saber de la verdad está siempre entretelado con relaciones de poder: un ámbito de la comprensión está, por lo tanto, tensado por el juego entre la hegemonía y el antagonismo. La arqueología del saber, por ello, condujo a Foucault a elaborar una genealogía del poder. La impronta transgresora de Foucault arraiga aquí: siendo la razón crítica una razón polémica, el combate se orienta hacia lograr nuevas verdades que contrarresten la normalidad hegemónica que anquilosa y estanca los saberes y la vida social (por ejemplo, en terrenos como la psicología, la medicina, la sociología, el derecho, etc.).

De este rápido recorrido por los hallazgos de Michel Foucault obtenemos, pues, la conclusión siguiente: Husserl consiguió explicitar un *a priori formal* de la historia del comprender, un *a priori* integrado por tres elementos invariantes: origen, sedimentación y transmisión¹⁸. Pero, también, como nos muestra con rigor y vigor el filósofo francés en sus meticulosas investigaciones, hay un *a priori material*. Ambos, en su punto de convergencia, definen y articulan las *condiciones históricas de posibilidad* de la comprensión en los distintos ámbitos en los que ésta se despliega (la ciencia, la técnica, la moral, la política, el arte, la religión).

6. ¿Una Historia Universal?

Fijémonos en Husserl con el fin de adentrarnos en el laberinto de la concepción de la historia que ha estado vigente en el mundo moderno. Su propuesta, a la hora de responder a la pregunta “¿qué es la historia?”, se encuentra a medio camino entre Kant y Hegel. Aquí se encadenan dos tesis propias de una metafísica idealista: a) el

¹⁸ La invarianza formal de estos elementos indica, por otro lado, que precisan, una y otra vez, en cada ciclo histórico del comprender, ser investidos, ser implementados.

sujeto racional es el fundamento eterno del mundo; b) el sujeto racional se realiza en la historia. La conjunción de estas dos tesis es la que provee de *legitimación* al mundo moderno, es decir, es la que prueba que este mundo –con su ciencia, su técnica, su moral, su política, su arte, su religión– es el mundo verdadero, el punto de culminación y cumplimiento de la Historia Universal.

Husserl, por lo tanto, siguiendo, como decimos, a Kant y a Hegel, afirma que, de iure, hay una *única* Historia Universal. Esta historia es la Historia del Sujeto de la Razón: un Fundamento a la vez eterno en sus contenidos y temporal a la hora de plasmar mundanamente, exteriormente, su pura interioridad. Una historia así está circunscrita por un Origen y por un Fin: el paso de la Grecia clásica a la Modernidad plena. Con lo cual se afirma que la Historia está urdida por una teleología racional que jamás podrá ser desmentida por ningún tipo de hecho histórico.

¿Cómo es esta Historia Universal? Se caracteriza por tres propiedades esenciales: a) es una historia lineal, marcada por el orden de la sucesión temporal; b) es una historia acumulativa en la que todo lo que ha sido validado racionalmente es conservado y almacenado (como sucede, según Husserl, con las verdades geométricas); c) es una historia ascendente en la que se parte de lo menos racional y se llega a lo más racional (siendo “racional” todo aquello que se adecua a los conceptos de la razón teórica o de la razón práctica, unos conceptos depositados en la interioridad del sujeto).

Husserl, en tanto es un autor del siglo XX, es decir, escribe cuando el optimismo de la Ilustración, bajo el que se parapetan Kant y Hegel, ha perdido una buena porción de su evidencia. Por ello, forzado por los hechos históricos, Husserl reconoce que la Historia Universal, aunque sea de modo accidental, puede entrar en un momento provisional de ‘decadencia’, de desvío de un férreo destino teleológico. El desfallecimiento del poder orientador de la Idea de la Razón es uno de los temas principales de los últimos textos de Husserl; así, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, señala como responsable de la decadencia al objetivismo cientificista y su despliegue técnico. El origen de la crisis actual del mundo moderno, afirma Husserl, es el olvido del fundamento, el olvido del sujeto, es decir, el olvido de la universalidad ascendente de la Historia de la Razón.

Ahora bien, la segunda mitad del siglo XX está marcada, por un lado, por una crisis del mundo moderno, y, por otro lado, por una crítica del sujeto (y no sólo del “objetivismo cientificista” o del “realismo positivista”). Esto conduce, al fin y al cabo, al paulatino hundimiento de la Idea de una Historia Universal y, con él, al descrédito de la mitología del Progreso.

Mencionaremos, con brevedad, dos de las múltiples vías de agua que inundan el transatlántico de la Historia Universal:

Por un lado, esta concepción de la historia depende de postular un absoluto eterno –el sujeto de la razón, el fundamento del mundo– que, luego, a posteriori, se realiza, tal y como ya es desde siempre, en la historia, en el mundo (racionalizando lo real, adecuándolo a sus conceptos). Esta tesis dogmática induce constantemente una ilusión retrospectiva en la que se escribe el pasado completo de la humanidad desde una fe ciega sobre el carácter racional del conjunto del mundo moderno (tomado como el único fin legítimo del curso lineal y acumulativo de la historia).

Por otro lado, atendamos a lo que dice Husserl en un texto titulado “La filosofía como autorreflexión de la humanidad”: «Es mi convicción que la fenomenología ha convertido por vez primera el espíritu como espíritu en campo de experiencia y ciencia sistemáticas, determinando así la reorientación total de la tarea del

conocimiento. La universalidad del espíritu absoluto abarca todo lo existente en una historicidad absoluta, dentro de la cual se sitúa la naturaleza como obra del espíritu (*Geistesgebilde*)»¹⁹. Husserl expone aquí una típica tesis del idealismo moderno –una tesis que encontramos en Kant o en Hegel, por ejemplo–: el sujeto racional produce y objetiva la naturaleza; esto implica que el sujeto es independiente de la naturaleza, es decir, está originariamente separado de ella. Es un sujeto autónomo, autosuficiente en su pura racionalidad, puro en su completa interioridad. Es esta, por lo tanto, una variante del dualismo cartesiano: la originaria escisión entre Espíritu (*Geist*) y naturaleza (*Natur*). Ahora bien, en la segunda mitad del siglo XX, en textos como *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, “La pregunta por la técnica” de Martin Heidegger, o el capítulo sexto de *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse, se constata que, cuando se afirma que el sujeto es el único fin legítimo y la naturaleza es sólo un medio o instrumento para el cumplimiento de ese fin, entonces, se está justificando convertir a la naturaleza en una inerte despensa (una “estación de servicio”, dice Heidegger). El imperio del sujeto equivale, pues, como proclamaba Descartes, al dominio tecnocientífico de la naturaleza. Así el presunto Progreso de la Historia Universal coincide punto por punto con la esquilma de la biosfera. La propuesta de Husserl, por lo tanto, de insistir en una Historia de la Razón del Sujeto no sólo no constituye ninguna salida de la crisis del mundo moderno: es un empecinamiento, una obstinación, en los parámetros que están en el origen mismo de esa crisis. La naturaleza, cabe decir, frente al idealismo de Husserl, no es un producto del poder objetivante del sujeto humano universal. En tanto intrínsecamente corpóreo el existir humano es un *ser-en-el-mundo* y un *estar-en-la-naturaleza*. Pero desde el dualismo antropológico del Idealismo moderno y su principio de interioridad los cuatro fenómenos a los que nos estamos refiriendo –corporeidad, mundanidad, naturalidad, historicidad– resultan sistemáticamente distorsionados²⁰.

Gianni Vattimo, en el capítulo de *El final de la modernidad* titulado “La crisis del humanismo”, resume lo que estamos apuntando aquí: «En el Husserl de *Die Krisis* la crisis del humanismo está vinculada con el proceso por el cual la subjetividad humana se pierde en los mecanismos de la objetividad científica y luego tecnológica; de la crisis general de civilización así desarrollada sólo se puede salir en virtud de una recuperación de la función central del sujeto que en el fondo continúa sin abrigar ninguna duda sobre su propia y verdadera esencia, amenazada sólo exteriormente por mecanismos que el mismo sujeto puso en movimiento, pero de los cuales puede volver a apropiarse. No se manifiesta aquí ninguna sospecha de que el haber puesto en movimiento semejantes mecanismos de deshumanización pueda indicar que algo no marcha bien en la estructura misma del sujeto»²¹.

Se dibuja, en definitiva, una doble tarea, tan compleja y difícil de acometer como filosóficamente ineludible:

Por una parte, es preciso dismantelar en su raíz misma la idea de una Historia Universal en Progreso en la que se realizaría mundanalmente un Sujeto racional, un Fundamento eterno, un Absoluto ahistórico.

Por otra parte, hay que volver a preguntar otra vez “¿qué es la historia?” Toca, pues, intentar ofrecer una respuesta renovada. Aquí, por nuestra parte, hemos intentado,

¹⁹ Husserl (1992), p. 126.

²⁰ Mattéi (2005); Flahault (2013); Schaeffer (2009).

²¹ Vattimo (1986), p. 36.

siguiendo algunas pistas diseminadas por Husserl, Heidegger, Benjamin y Foucault, desbrozar el terreno desde el cual se puedan dar unos pasos en esa dirección.

7. Conclusión

El capítulo tercero del curso de Martin Heidegger *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920/1921), se titula “El fenómeno de lo histórico”. En uno de sus apartados analiza con perspicacia lo que denomina “la lucha de la vida contra lo histórico”. En efecto, ese temor a la historia aún subsiste. Es cierto que si la comprensión del mundo es intrínsecamente histórica sucede, entonces, que no está atada a un fundamento, ni remite a un absoluto. Pero no es cierto, a pesar de lo que se suele decir muchas veces, que asumir y reconocer la historicidad del comprender implique, automáticamente, hundirlo todo en la ciénaga del relativismo historicista. Por concentrarlo sólo en la cuestión de la verdad: el que la verdad esté afectada por un índice de historicidad no significa regodearse en ningún tipo de escepticismo: sólo implica poner fuera de juego el dogmatismo de las verdades eternas.

Recapitemos brevemente lo obtenido hasta aquí.

En primer lugar, hemos recogido un hallazgo de Husserl: hay un *a priori formal* de la historia, articulado por tres elementos que definen un *ciclo* de la comprensión sus distintos ámbitos (estos elementos son: un origen, una sedimentación y una trasmisión).

Heidegger, en segundo lugar, nos ha mostrado que un ámbito de la comprensión está circunscrito por una constelación de elementos que se entrelazan de modo simultáneo; además, nos ha proporcionado una pista clave: el origen es, una y otra vez, un acontecimiento (el cual, por lo tanto, es el sustento de la historicidad, la fuente inagotable de donde mana la historia).

Por su parte, Benjamin, en tercer lugar, nos enseña que un mundo histórico, en su actualidad, no absorbe ni subsume todo su pasado y, por ello, tampoco anticipa todo el futuro. En el pasado, por lo tanto, yacen, en profundas capas sedimentadas, tesoros que merece la pena rescatar (siempre desde el atisbo de lo posible del futuro, es decir, desde la llegada de un acontecimiento súbito e imprevisible).

Foucault, en cuarto lugar, ha logrado explicitar –al tematizar la historia intrínseca del saber– un *a priori histórico* de carácter *material*. En la comprensión del mundo, entonces, concurren tanto la formalidad de un *a priori* histórico como la concreta materialidad de un *a priori* histórico (algo que se puede probar, por ejemplo, si se estudia con detalle el paso de la historia natural del siglo XVIII a la biología evolutiva del siglo XIX).

Estas son las principales piezas que hemos conseguido extraer de estos cuatro relevantes autores de la filosofía del siglo XX. Cada una de ellas aporta algo significativo a la hora de tratar de entender en qué consiste la historicidad. Queda, sin duda, un importante paso aún: *juntar* unas piezas con otras de modo tal que compongan un único puzzle. Es decir, a partir de aquí, el reto consiste en elaborar una teoría de la historicidad de la comprensión y de la historia del mundo.

¿Qué se dibuja en el horizonte de esta propuesta? Se otea una enmarañada *historia reticular*, trenzada según *ciclos* y *bifurcaciones*. En ella los mundos históricos son mundos posibles. Y la historicidad del comprender –en el arte, la ciencia, etc.– remite a la exploración de un fondo inagotable. Lo que se insinúa, por lo tanto, es

algo que con lucidez ha oteado Odo Marquard: el paso de la historia universal a una *historia multiversal*²². Llegamos, aquí, en definitiva, al umbral de una ontología del acontecimiento. Ese punto de fuga al que remite lo que, hasta aquí, hemos expuesto.

8. Referencias bibliográficas

- Amengual, G.; Cabot, M.; Vermal, J. L. (2008): *Ruptura de la tradición*, Madrid, ed. Trotta.
- Anderson, P. (2006): *Los fines de la historia*, Barcelona, ed. Anagrama.
- Benjamin, W. (2018): *Iluminaciones*, Madrid, ed. Taurus, 2018.
- Bergson, H. (2007): *La evolución creadora*, Buenos Aires, ed. Cactus.
- Campillo, A. (1985): *Adiós al progreso*, Barcelona, Anagrama.
- Castro, E. (1995): *Pensar a Foucault*, Buenos Aires, ed. Biblos.
- Castrodeza, C. (2008): *La darwinización del mundo*, Barcelona, ed. Herder.
- Cuartango, R. (2007): *Filosofía de la historia*, Barcelona, Montesinos.
- Cuartango, R. (2019): *Posthistoria y transhumanidad*, Madrid, Abada.
- De Landa, M. (2012): *Mil años de historia no lineal*, Barcelona, Gedisa.
- Deleuze, G. (1995): *Conversaciones*, Valencia, ed. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (1987): *Foucault*, Barcelona, ed. Paidós.
- Dekens, O. (2000): *L' épaisseur humaine (Foucault et l'archéologie de l'homme moderne)*, Paris, ed. Kimé.
- Díaz Álvarez, J. M. (2003): *Husserl y la historia*, Madrid, UNED.
- Duque, F. (1995): *El sitio de la historia*, Madrid, Akal.
- Flahault, F. (2013): *El crepúsculo de Prometeo*, Barcelona, ed. Galaxia Gutenberg.
- Foucault, M. (2002): *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999): *El nacimiento de la clínica*, Madrid, Siglo XXI.
- Gómez Ramos, A. (2003): *Reivindicación del centauro*, Madrid, Akal.
- Goris, W. (2014-2015): "L'a priori historique chez Husserl et Foucault", *Revue Philosophie*, nº 123 et nº 125.
- Greenblatt, S. (2014): *El giro (de cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno)*, ed. Crítica.
- Husserl, E. (1992): *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós.
- Jalón, M. (1994): *El laboratorio de Foucault: descifrar y ordenar*, Madrid, ed. Anthropos.
- Jonas, H. (2017): *El principio vida (hacia una biología filosófica)*, Madrid, ed. Trotta.
- Larrauri, M. (2018): *Anarqueología (Foucault y la verdad como campo de batalla)*, Madrid, ed. Enclave.
- Löwy, M. (2012): *W. Benjamin: aviso de incendio (una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia")*, Buenos Aires, FCE.
- Liotard, J.F. (2012): *El entusiasmo*, Barcelona, ed. Gedisa.
- Marquard, O. (2007): *Las dificultades con la filosofía de la historia*, Valencia, ed. Pre-Textos.
- Marquard, O. (2000): *Apología de lo contingente*, Valencia, ed. Alfons El Magnànim.
- Mate, R. (2001): *Medianoche en la historia (Comentarios a las tesis de W. Benjamin "Sobre el concepto de historia")*, Madrid, Trotta.
- Mattéi, J.-F. (2005): *La barbarie interior*, Buenos Aires, ediciones del Sol.
- Morey, M. (2014): *Escritos sobre Foucault*, Madrid, ed. Sexto Piso.

²² Marquard (2000).

- Paltrinieri, L. (2012): *L' expérience du concept (Foucault entre épistémologie et histoire)*, Paris, ed. Publications de la Sorbonne.
- Pardo, J.L. (2001): *Estructuralismo y ciencias humanas*, Madrid, ed. Akal.
- Potte-Bonneville, M. (2007): *Michel Foucault y la inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial.
- Pradelle, D. (2013): *Généalogie de la raison*, Paris, PUF.
- Pradelle, D. (2012): *Par-delà la révolution copernicienne (sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl)*, Paris, ed. PUF.
- Racionero, Q. (1997): "Postmodernidad e historia", *Revista Logos* (UCM), nº 31.
- Revel, J. (2014): *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Rohbeck, J. (2015): *Filosofía de la historia*, Granada, Eug.
- Romano, C. (2008): *Lo posible y el acontecimiento*, Santiago de Chile, Univ. A. Hurtado.
- Ruse, M. (1994): *Tomándose a Darwin en serio (las implicaciones filosóficas del darwinismo)*, Barcelona, ed. Salvat.
- Serres, M. (1996): *Los orígenes de la geometría*, Madrid, ed. Siglo XXI.
- Schaeffer, J.-M. (2009): *El fin de la excepción humana*, Barcelona, ed. Marbot.
- Vattimo, G. (1986): *El final de la modernidad*, Barcelona, Gedisa.
- Vázquez García, F. (1994): *Foucault y la historia como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos.