

LA POSIBILIDAD DE UNA "FENOMENOLOGÍA DE LA HISTORIA"

François Jaran-Duquette

Ludwig-Maximilians-Universität, München, Alemania
francois.jaran@gmail.com

Resumen

El estudio aborda el problema del acercamiento fenomenológico a la historia, a partir de algunos trabajos de Husserl, Heidegger y Rudolf Boehm.

Abstract

This study deals with the problem of the phenomenological approach to history, taking as a starting point some texts from Husserl, Heidegger and Rudolf Boehm.

La posibilidad de una "fenomenología de la historia", es decir, de una filosofía de la historia que pretenda seguir el método fenomenológico, es un problema bastante secundario de la investigación fenomenológica. Esto no significa que la compleja relación entre fenomenología e historia de la filosofía no sea un problema fundamental. Representó, de hecho, a principios del siglo veinte un punto de fricción importante entre la fenomenología trascendental de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger; hasta tal punto que puede ser considerado un motivo importante en la separación de sendos caminos. Pero lo que divide a los dos pensadores es la cuestión sobre si la filosofía debe preocuparse por su historia o si puede avanzar sin echar la mirada atrás, es decir sin tener en cuenta su "determinación histórica" o su "historicidad". La posibilidad de que la fenomenología se convierta en una filosofía de la historia no es realmente objeto de debate entre ellos.

El problema de lo que llamo aquí la "fenomenología de la historia" es específico. El problema tiene que ver con la posibilidad de interrogar la his-

toria con ayuda del método fenomenológico, sea para buscarle sentido a la historia o solamente para interrogar los presupuestos de la investigación histórica. De hecho, en filosofía de la historia, distinguimos dos formas de interrogar la historia: de un lado, una reflexión sobre el curso, el sentido y la posible finalidad de la historia —lo que se suele llamar filosofía *especulativa* de la historia— y del otro, un estudio sobre los conceptos, los métodos y las teorías en la investigación histórica en general —lo que llamamos filosofía *crítica* de la historia.

El proyecto de elaborar una filosofía de la historia propiamente fenomenológica —sea en sentido especulativo o crítico— no aparece de forma muy clara en Husserl. Encontramos en su obra reflexiones sobre la historia que se asemejan a una filosofía de la historia, pero debemos preguntarnos si ésta sigue realmente el método fenomenológico o si sólo se trata de una filosofía de la historia escrita por un filósofo que además es fenomenólogo. La idea de una “fenomenología de la historia” como tal no se encuentra en Husserl, ni en otros grandes fenomenólogos como Max Scheler —la podría haber usado en *Die Wissensformen und die Gesellschaft* de 1926, por ejemplo— o Jan Patočka. Aunque Ortega y Gasset haya hablado en 1908 de “los problemas de una fenomenología histórica”¹, la única mención temprana de una “fenomenología de la historia” (*Phänomenologie von Geschichte*) aparece en Heidegger en los *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, un curso del verano de 1925 publicado en 1979. Más tarde en 1965, Rudolf Boehm trató del problema en un artículo titulado “La phénoméologie de l’histoire”. Como veremos, Boehm intentó reflexionar sobre la posibilidad de acercarnos a la historia con el método de la reducción fenomenológica. En los últimos años, podemos decir que la noción ha cobrado más importancia².

¹ José Ortega y Gasset, *Escritos políticos (1908-1914, 1915-1920)*, en *Obras Completas*, vol. X, Madrid, Editorial Alianza / Revista de Occidente, 1969, p. 60.

² A principios de los ochenta, Hans Blumenberg colocó los ensayos que componen *Wirklichkeiten, in denen wir leben* bajo el signo de una “fenomenología de la historia” (Stuttgart, Reclam, 1981, p. 5). En 2006, *Analecta Husserliana* dedicó un volumen a ese problema (*Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos, Book Three*, Dordrecht, Springer). También cabe mencionar los trabajos recientes de Peter Trawny, “Ist eine Phänomenologie der Geschichte möglich?” y de David Carr, “Die Aufgaben einer Phänomenologie der Geschichte” (ambos presentados en el congreso Deutsche Gessellschaft für phänomenologische Forschung: Geschichte und Geschichten in der Phänomenologie, Freiburg i. Br.,

1. Edmund Husserl

Aunque se haya considerado a la fenomenología husserliana como una filosofía alérgica a cualquier consideración histórica, ya sabemos que no fue así³. Comparándola con las filosofías verdaderamente *anti*-históricas (Quine siempre es el mejor ejemplo), la fenomenología husserliana muestra un interés auténtico por subrayar su posicionamiento en la gran cadena de los filósofos que, desde Platón, han intentado elaborar un conocimiento universal del mundo. La "historia crítica de las ideas" que presentó en el invierno de 1923/24 en el curso *Erste Philosophie* mostró de forma magistral cómo la fenomenología debía ser entendida como el cumplimiento de la larga historia de la filosofía. Pero ya desde su "panfleto anti-historicista" de 1911, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Husserl consideraba su fenomenología como animada de una ambición *histórica* propia de todos los grandes filósofos de elaborar la filosofía como una ciencia rigurosa. Aquella lectura teleológica de la historia de la filosofía siempre estuvo presente en Husserl.

Sin embargo, Husserl nunca calificó de "fenomenológica" aquella interpretación de la historia. Su comprensión de la historia no está basada en un acercamiento propiamente *fenomenológico* a la historia de la filosofía. Sin embargo, su reflexión sobre la historia de la filosofía experimentó una radicalización a mitad de los años treinta cuando la *historicidad* del acto de filosofar cobró más importancia. En esos últimos textos, Husserl no intentará tanto echar luz sobre la historia a partir de una meditación sobre el desarrollo de la fenomenología como leer la historia para entender la ciencia en general y la fenomenología.

Este giro hacia la historia pareció dar la razón a Ludwig Landgrebe quien, en 1932 (unos años antes de *Die Krisis*), ya había mostrado, en un artículo titulado "Das Problem der Geschichtlichkeit des Lebens und die Phänomenologie Husserls"⁴, que la fenomenología husserliana tenía la capacidad de dar cuenta de su historicidad. Para defender a Husserl contra la

2000), así como el de Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid, Biblioteca Nueva / UNED, 2007 (cfr. Capítulos I-VII sobre la idea de una fenomenología de la historia) y el de Agustín Serrano de Haro, "Fenomenología de la historia y judaísmo (1919-1951)", *El Olivo* 40 (1994) 97-112.

³ Véase Jesús M. Díaz Alvarez, *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid, U.N.E.D., 2003.

⁴ *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1967.

acusación de "hostilidad hacia la historia", Landgrebe intentó mostrar que Husserl y Dilthey no estaban tan alejados como se podía creer el uno del otro.

2. Martin Heidegger

Pero sostener que la fenomenología debía tomar lecciones de Dilthey, es algo que Heidegger hacía desde principios de los años veinte. Ya en sus primeros cursos de Friburgo, Heidegger había intentado mostrar que la fenomenología no podía desarrollarse con toda lucidez si no se convertía en una filosofía orientada hacia la historia, y esto significaba para él si no se paraba a deconstruir la historia de sus conceptos fundamentales. Muy pronto, Heidegger reprochó a Husserl no tener en cuenta la *determinación histórica* de sus conceptos filosóficos. Según Husserl, al actualizar en la intuición los conceptos, conseguía legitimar su utilización. Por su parte, Heidegger defendía que ese recurrir a la *intuición* no representaba ninguna garantía contra decisiones filosóficas tomadas por autores del pasado y que, *a pesar de la reducción*, seguían siendo determinantes en nuestro modo de filosofar. Desde muy pronto, pues, Heidegger reprochó a Husserl su falta de prudencia en cuanto a las huellas invisibles que deja la tradición sobre nuestro pensar. Aunque Husserl se haya interesado por la historia, no vio hasta sus últimos textos que nuestra comprensión de la tarea y de la esencia de la fenomenología tenía que pasar por consideraciones históricas —esas investigaciones históricas "en un sentido insólito"⁵, escribe Husserl, que en varios aspectos se parecen a la destrucción heideggeriana.

En su proyecto de elaborar una fenomenología histórica, Heidegger no planeó desarrollar una "fenomenología de la historia" tal y como lo entendemos. Siempre reflexionó sobre la relación entre fenomenología e historia, pero sólo menciona la idea de una fenomenología de la historia en una ocasión. En la introducción a su curso de verano de 1925, Heidegger defiende que la fenomenología (que ya no es exactamente la husserliana) tiene como

⁵ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua VI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, p. 365.

tarea mostrar las cosas mismas, es decir, prescindiendo de cualquier teoría científica. Así, una "fenomenología de la historia" tendría como tarea exponer la historia "tal y como se muestra ella misma" *antes* de su transformación en una historia científica⁶. La cuestión que preocupa a Heidegger en ese breve texto es la del acceso fenomenológico a la *cosa* de la historia o, en otras palabras, la de la *donación* de la historia. Pero como Heidegger nunca adoptó la reducción fenomenológica husserliana no abordó el problema bajo el ángulo de una conciencia teórica que intenta describir su acceso a la historia.

El problema fenomenológico del acceso a la historia concierne, según Heidegger, a la donación precientífica de la historia. Según esta perspectiva, la ciencia histórica nunca toma la historia de primera mano, en la medida en que ella sólo tiene un acceso *indirecto* a la realidad auténtica de la historia, por culpa de su preocupación científica. La ciencia histórica toma su objeto de la preocupación humana por la historia y nunca puede observarla sin transformarla en un objeto de ciencia. "La historia en su historicidad" es un tema que escapa a una investigación óptico-científica sobre la historia. Y como Heidegger atribuye a la fenomenología la "tarea de hacer comprensibles las regiones reales *antes* de su tratamiento científico"⁷, le corresponde a ella mostrar la historia tal y como se da en sí misma.

Heidegger entiende la fenomenología como una ciencia originaria que trabaja sobre el *a priori* de las ciencias ópticas y que puede, por tanto, tomar la historia sin consideración por la ciencia histórica, es decir, descubrir la historia en su historicidad y no a partir del molde que le impone la ciencia histórica. Existe, pues, para Heidegger una relación íntima entre la investigación fenomenológica y la historia: nos acercamos a las regiones reales no temáticas por medio de la fenomenología y, por tanto, ahí se muestra el fenómeno histórico original, es decir la historia (*Geschichte*) tal y como ocurre (*geschieht*) y no en su modo científico de darse. La posibilidad de algo como una "fenomenología de la historia" no es desconocida en Heidegger, a pesar de que la expresión sólo aparece una vez en toda su obra. Sin em-

⁶ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Frankfurt am Main, Klostermann, 1979, pp. 1s.

⁷ *Ibidem*, p. 3.

bargo, la fenomenología heideggeriana siempre tuvo en cuenta su naturaleza profundamente histórica. Desde sus primeros textos, Heidegger considera imposible una filosofía puramente sistemática. Lo sorprendente, sin embargo, es que considere ese rasgo de su pensamiento como un rasgo propiamente fenomenológico y que califique de fenomenológicas sus interpretaciones de la historia de la ontología. Pero al mismo tiempo, critica a Husserl precisamente porque su fenomenología es unilateralmente sistemática.

3. Rudolf Boehm

Rudolf Boehm es, sin lugar a duda, quien elaboró el intento más explícito de caracterizar lo que debería ser una "fenomenología de la historia", es decir, un acercamiento al fenómeno de la historia que pase por el camino de la reducción husserliana. En su intento, Boehm se apoya en Husserl, pero también en la tendencia hacia una historicización de la fenomenología propia de muchos fenomenólogos (además de Heidegger, Boehm cita a Max Scheler, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur y Jean-Paul Sartre). En su texto, Boehm procura establecer en qué consiste el *fenómeno* de la historia y exponer los grandes rasgos de una *fenomenología de la historia*. La pregunta fundamental de este texto, una pregunta ya planteada por Ludwig Landgrebe en los años treinta, es la de la posibilidad para la fenomenología husserliana de acercarse a la historia, región por excelencia de la contingencia. Como la fenomenología de Husserl mira justamente hacia lo invariable, hacia las esencias, su acceso a la historia es algo problemático. En la medida en que la fenomenología funciona sobre la base de la reducción fenomenológica, es difícil de hecho concebir cómo podría acercarse al fenómeno de la historia sin desnaturalizarlo por completo. La fenomenología reduce, de hecho, la experiencia humana a una experiencia en primera persona que presenta una validez universal. Si la experiencia del tiempo o del espacio se presta a esta reducción, ¿qué podemos decir de la experiencia de la historia que nunca es la de un individuo, sino más bien la de una comunidad que se acerca a su pasado y que nunca es compartida por las distintas comunidades? El tiempo histórico se desvanece por medio de la reducción.

La reducción histórica de Boehm sigue el camino de la reducción fenomenológica husserliana y pretende tomar el fenómeno de la historia en una vuelta hacia la conciencia. Siguiendo a Husserl, piensa aquella conciencia como presente absoluto y, así, la reduce a un invariante esencial. Sin embargo, si el acercamiento fenomenológico a la historia debe pasar por la aplicación de la reducción fenomenológica al fenómeno de la historia, una objeción surge enseguida. Pues la *conciencia* que uno tiene de la historia no corresponde en absoluto a la *realidad* de la historia. La reducción substituye así la historia real (es decir, la historia que ha acontecido y que estudia la ciencia histórica) por una "pura historia de la conciencia", una conciencia que además es reducida a "la sola conciencia histórica actual"⁸. En vez de la historia real, lo que toma en consideración la fenomenología de la historia es nada más que el "correlato intencional de nuestra conciencia", es decir no la historia como tal sino una conciencia histórica que apunta hacia una realidad histórica. Además, subraya Boehm, una fenomenología de la historia debería rechazar los hechos históricos concretos, para interesarse por lo que, en la historia, es invariable. Sabemos que la fenomenología de la historia husserliana está fundamentada justamente en la idea de un *a priori* histórico que contradice nuestra comprensión intuitiva de la historia.

Como escribe Boehm evocando esta contradicción en los términos,

una reducción fenomenológica de la historia empieza por admitir la evidencia de realidades históricas sólo en cuanto constituyen el correlato intencional de una conciencia histórica que les concibe. Es decir: en vez del conjunto de la realidad histórica objetiva, una fenomenología de la historia no se interesaría más que en la historia de las concepciones subjetivas de la historia real.⁹

La historia real o objetiva nunca puede ser el objeto de una fenomenología de la historia que practica la reducción. Su tema se reduce al simple correlato intencional de la conciencia histórica.

Pero desde un punto de vista fenomenológico cabe preguntar: ¿cómo la ciencia histórica justifica su acceso directo a los hechos objetivos y concre-

⁸ "Die Phänomenologie der Geschichte", en *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Bd. 1: *Husserl-Studien*, Den Hague, Martinus Nijhoff, 1968, p. 250.

⁹ *Ibidem*, p. 251.

tos de la historia tal y como han acontecido si no es por medio de una conciencia subjetiva? Si podemos defender que la historia se da primero en esa conciencia subjetiva, la fenomenología de la historia no tocaría sólo a un residuo desnaturalizado, sino más bien al fundamento de toda historia, a lo que tiene de más real. Boehm concluye: "una fenomenología pura de la historia que reduce la historia real a la conciencia histórica ni siquiera [‘pierde’] algo de la realidad histórica misma"¹⁰.

En cuanto a la historia, habría que reconocer que la oposición entre *realidad objetiva* e *irrealidad de las concepciones subjetivas* no es tan clara como para la experiencia sensorial. El problema de la existencia *real* de la historia fuera de la conciencia intencional plantea de hecho un grave problema ontológico que no se da en el caso de la donación inmediata de un fenómeno sensorial. Una fenomenología de la historia debería, pues, reconocer que los fenómenos que estudia no pueden corresponderse con lo que *realmente* ha ocurrido en el curso de la historia. Sólo puede acercarse a las influencias de ciertas concepciones históricas. La fenomenología de la historia llevaría, pues, su interés "a los efectos, a la realidad eficaz (*Wirksamkeit*) y efectiva (*Wirklichkeit*)"¹¹ que puede analizar gracias a sus nociones de recepción y de retención.

Así, reducir el fenómeno de la historia a la conciencia actual de la historia no es necesariamente traicionar los rasgos fundamentalmente contingentes de la historia, como podríamos creer en un principio. Sin embargo, hay que entender que esta fenomenología de la historia no se mantiene en el nivel de la historiografía, sino en el de una meta-reflexión sobre la historia, en el nivel de una filosofía de la historia que interroga la historia desde un punto de vista especulativo o crítico. Su intención no es la de reconstituir acontecimientos pasados, sino más bien la de poner en cuestión, en una reflexión de orden metodológico, el acceso a los fenómenos históricos.

Pero, según Boehm, esta interpretación de la historia a partir de nuestra conciencia actual no podrá hacer otra cosa que reducir el curso de la historia a una teleología que "atribuye a la conciencia histórica actual un punto de vista superior en comparación con toda conciencia histórica del pasa-

¹⁰ *Ibidem*, p. 252.

¹¹ *Idem*.

do¹². Esta interpretación teleológica de la historia, sigue Boehm, pondrá de manifiesto la génesis histórica de una razón que es nuestra y que aparece por su mera situación temporal como el cumplimiento de la historia. Haciendo recaer todo el peso de la historia sobre la conciencia presente, la fenomenología de la historia no tiene más remedio que adoptar una suerte de filosofía especulativa de la historia propia del idealismo clásico de Fichte o de Hegel y que entiende el proceso histórico como un lento cumplimiento de un presente absoluto.

Pero ese curso teleológico de la historia que suponen tanto la fenomenología de la historia como el idealismo clásico no se descubre en una reflexión histórica cuya meta sea entender el "curso objetivo de la historia". Aquí, se trata más bien de entender el fenómeno de la historia y nuestro acceso a la realidad histórica, punto de partida de toda reflexión posible sobre la historia. Aunque el historiador o el filósofo puedan rechazar esa interpretación teleológica, la existencia de un presente absoluto que contiene la suma de la historia es un *a priori* de toda conciencia histórica como de toda historia posible. El peso que toma el presente con esta reducción histórica impone, en cierto modo, una teleología de esta razón histórica que se constituye en la historia y que, a su pesar, se debe entender como el resultado final, como el *télos* de un proceso histórico. Esta historia teleológica no se establece sobre hechos, sino de forma *a priori*, y por razones de orden metodológico. Eso no impide —y es lo que muestra la reflexión husserliana sobre el origen de la geometría— que una fenomenología fundada sobre un *a priori* histórico pueda acercarse a elementos, hasta a *acontecimientos* históricos, perteneciendo al pasado. Pero esta interpretación del pasado se lleva de forma *pura*, desde un presente absoluto que reactualiza o que reactiva el acontecimiento en cuestión, gracias a un conocimiento previo del punto hacia donde lleva aquel pasado. Este método histórico propio del Husserl de los últimos textos no será de gran utilidad si se trata de reconstituir acontecimientos históricos como la travesía del Rubicón. Podrá sin embargo ser útil para la historia intelectual, si se trata, por ejemplo, de la invención de la geometría o de la filosofía trascendental.

¹² *Ibidem*, pp. 252s.

Conclusión

Esa reducción histórica es obra de Rudolf Boehm y no de Husserl. Husserl nunca elaboró aquel proyecto, pero su lectura teleológica de la historia es coherente con la reducción histórica de Boehm. La importancia que la conciencia actual de las cosas tiene en la fenomenología la obliga a leer la historia como una larga construcción del momento presente. Así, quizás Husserl no califique su reflexión sobre la historia de "fenomenológica" pero, desde esa perspectiva, es perfectamente compatible con el método fenomenológico.

De hecho, podríamos describir el texto sobre el origen de la geometría como un intento *fenomenológico* de contar la historia de esa ciencia. Esta historia pura de la geometría, que no hace referencia a ningún "hecho histórico" y que sólo se apoya en la necesidad de su desarrollo, podría considerarse como heredera del método fenomenológico. Así, podríamos defender que la fenomenología husserliana no puede concluir en otra lectura de la historia más que una interpretación teleológica; es decir que, según sus convicciones filosóficas, Husserl no podía entender la historia de otra forma.

¿Deberíamos, entonces, considerar la interpretación heideggeriana de la historia de la filosofía como no fenomenológica? En vez de una lectura teleológica, Heidegger interpreta a la historia de la filosofía —en palabras de Hans-Georg Gadamer— como una "teología en sentido contrario"¹³. Según esa lectura, el camino de la filosofía es el de un olvido progresivo del ser. Este olvido va creciendo porque a medida que la filosofía se elabora, nos vamos alejando de la experiencia inicial y griega del ser, escondida hoy detrás de dos milenios y medio de conceptos y teorías. ¿Es fenomenológica aquella forma de entender la historia? Para entender en que medida lo es, hay que comprender por qué Heidegger sigue reivindicando la fenomenología a pesar de criticar su falta de sensibilidad por la historia.

En los cursos de principios de los años veinte, Heidegger criticó ante sus alumnos tanto la ahistoricidad de la fenomenología husserliana como su orientación teórica, que no cuadraba con su propio interés por un pensamiento más cercano a la *Lebensphilosophie* de Dilthey. Sin embargo, siguió

¹³ *Wahrheit und Methode*, GW I, Tübingen, Mohr, pp. 260s.

usando el vocabulario fenomenológico hasta el final de los años veinte. ¿Por qué no haber abandonado sencillamente la fenomenología? ¿Qué encontró Heidegger en la fenomenología y que terminó por alejarle de Husserl? Según Heidegger, la fenomenología husserliana dio un paso enorme al insistir no tanto en una *redefinición* del objeto de la filosofía como en la cuestión del *acceso* al objeto de la filosofía, exigiendo que todo objeto pueda ser actualizado en la intuición antes de ser interrogado como tal. Pero el problema del acceso al objeto escondería otro: el de la *mostración* del objeto. ¿Cómo asegurarse, pregunta Heidegger en su curso de verano de 1923, de que la manera en la que el objeto se muestra es auténtica y no un simple disfraz que la tradición nos hubiera transmitido y que nos hubiéramos acostumbrado a tomar como algo auténtico?¹⁴ Aunque reconozca que la cuestión del acceso al objeto es una revolución en filosofía, Heidegger no está convencido de que el acceso intuitivo a los objetos pueda autorizar a la fenomenología a ignorar el origen histórico de esos objetos. Según Heidegger, la fenomenología de Husserl estaría contaminada por una terminología heredada que nunca fue interrogada en una crítica histórica fundamental¹⁵. No basta con asegurarse de que el objeto pueda ser actualizado en la intuición, tenemos también que averiguar si el objeto mismo no está contaminado por interpretaciones tradicionales erróneas. La fenomenología debe, pues, volver a las fuentes de nuestro pensamiento de tal forma que se pueda esclarecer el origen de nuestra mirada sobre el ente. Poniendo en evidencia la historia de los recubrimientos gracias a un desmantelamiento (*Abbau*) de la tradición, Heidegger pretende disminuir y quizás neutralizar el riesgo de tomar un mero recubrimiento por la cosa misma.

Heidegger reivindica así la insistencia husserliana en la cuestión metodológica del acceso al objeto de la filosofía. Pero en la medida en que Husserl no interroga por el origen histórico de sus objetos, Heidegger considera que aquella fenomenología se seguirá apoyando en una "evidencia *naïf*" mientras no pase por una crítica histórica radical. La lectura heideggeriana de la historia de la filosofía como olvido progresivo del ser puede, pues, ser

¹⁴ *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, Frankfurt am Main, Klostermann, 1988, p. 75.

¹⁵ *Ibidem*, p. 73.

considerada *fenomenológica* si aceptamos la radicalización del problema del acceso a la cosa tal como Heidegger lo formula. Insistiendo antes y con más fuerza que Husserl en el papel negativo e ineludible desempeñado por la tradición, Heidegger lee la historia de la filosofía no como una progresión hacia una ciencia pura de la conciencia, sino como un declive, como la caída permanente que aleja al pensamiento de su objeto.

La fenomenología de la historia husserliana trae consigo grandes problemas. Muchos autores han subrayado que buscar apoyo en la historia era un suicidio para las pretensiones apodícticas de Husserl (David Carr, Jacques Derrida). La referencia a una historia trascendental o *a priori* puede considerarse una solución o bien una forma de no entender lo que la historia propiamente es y de neutralizar la amenaza que representa. Aquella solución obliga a una interpretación teleológica de la historia que puede parecer un retroceder a formas antiguadas de comprender la filosofía de la historia. La fenomenología heideggeriana parece más apta a tomar en cuenta los logros del historicismo y, así, reconocer su historicidad sin abandonar su pretensión a hablar de las cosas mismas.