

EL PROBLEMA DE LA CRISIS DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL

THE PROBLEM OF CRISIS FROM THE PERSPECTIVE OF EDMUND HUSSERL'S PHENOMENOLOGY

O PROBLEMA DA CRISE A PARTIR DA FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL

*Rubén Sánchez Muñoz**

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es reflexionar sobre el sentido de la crisis de las ciencias en Husserl desde el punto de vista del positivismo para sostener la tesis que afirma que esta crisis es antropológica y al mismo tiempo es una crisis cultural que descansa en el olvido del mundo de la vida. Lo anterior permite pensar y fundamentar el sentido antropológico de la fenomenología y sus relaciones con la ética, lo que constituye dos de los ejes de mayor relevancia dentro de las investigaciones fenomenológicas actuales. A partir de un análisis crítico e interpretativo de las obras, se pretende mostrar que el fin último de la fenomenología consiste en la recuperación o reconstrucción del sujeto racional. Al ser así, la fenomenología cobra un importante sentido ético y antropológico que abre líneas fundamentales de investigación fenomenológica.

* Doctor en Filosofía (2015) por la Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México. Catedrático del área de Humanidades de la Universidad Anáhuac Xalapa y del Instituto Científico Motolinía. Ha sido profesor por asignatura de la Facultad de Filosofía de la Universidad Veracruzana. El artículo forma parte de la tesis doctoral dedicada a analizar el problema del hombre en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl y se ha podido realizar gracias a la beca otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) dentro del Padrón Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) para realizar estudios de posgrado. Las líneas temáticas que trabaja son: fenomenología trascendental, antropología fenomenológica, fenomenología de la cultura, ética y personalismo. ORCID: 0000-0002-3010-5810.
Correo electrónico: rubsanchez@uv.mx

Artículo recibido el 9 de diciembre de 2014 y aprobado para su publicación el 30 de enero de 2015.



PALABRAS CLAVE

Fenomenología, Crisis, Positivismo, Ciencia, Antropología.

ABSTRACT

The aim of the following paper is to think over the sense of Husserl's Crisis of Sciences from the perspective of Positivism, in order to argue in favor of the idea which asserts that such a crisis is an anthropological crisis and, at the same time, a cultural crisis that rests on the oblivion of the Lifeworld. The previous idea makes possible to think and to found the anthropological sense of Phenomenology and its relations to Ethics, which are two of the main areas of research in current Phenomenology. Based on a critical and interpretative analysis of the works, the paper aims to reveal that the final purpose of Phenomenology is to recover or reconstruct the rational subject. Bearing that on mind, Phenomenology develops an important ethical and anthropological sense that makes possible fundamental areas of phenomenological research.

KEY WORDS

Phenomenology, Crisis, Positivism, Science, Anthropology.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é refletir sobre o sentido da crise das ciências em Husserl, a partir do ponto de vista do positivismo, para sustentar a tese que afirma ser esta uma crise antropológica e, ao mesmo tempo, uma crise cultural, que descansa no esquecimento do mundo da vida. O anterior permite pensar e fundamentar o sentido antropológico da fenomenologia e suas relações com a ética, o que constitui dois dos eixos de maior relevância dentro das investigações fenomenológicas atuais. Partindo de uma análise crítica e interpretativa das obras, pretende-se mostrar que o fim último da fenomenologia consiste na recuperação ou reconstrução do sujeito racional. A ser assim, a fenomenologia cobra um importante sentido ético e antropológico, que abre linhas fundamentais de investigação fenomenológica.

PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia, Crise, Positivismo, Ciência, Antropologia.

La crítica al positivismo

Al hacer una revisión de las principales obras en las que Edmund Husserl expuso su fenomenología trascendental, es posible darse cuenta que lo que está en tela de juicio en la fenomenología desde la aparición de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) es la idea de ciencia moderna, la cual tiene sus fundamentos en el positivismo y en una visión materialista y objetivista de la realidad. Husserl tendrá una fuerte discusión con esta postura epistemológica durante toda su vida. Como prueba de ello resaltan sus críticas al psicologismo en su dimensión teórica y práctica. Esta crítica a la ciencia moderna será, a juicio de Javier San Martín, la motivación de la fenomenología, ya que la reflexión de Husserl sobre las ciencias dará un primer resultado negativo que mostrará la imposibilidad de fundar la totalidad de la praxis humana en el ideal teórico del conocimiento en perspectiva positivista (*La estructura del método fenomenológico* 46). Pero al mismo tiempo, esta crítica es una vía de acceso a la reducción trascendental que, a la altura de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, esto es alrededor de 1935, viene a coincidir o desembocar en las reflexiones sobre la ontología del mundo de la vida. Es importante señalar, entonces, que la crisis de las ciencias está en el centro de la fenomenología como preocupación y como motivación. A nuestro juicio, se trata de una crisis antropológica, porque detrás del psicologismo, y en general del positivismo, pervive una idea de hombre que, sin embargo, resulta a los ojos de Husserl insuficiente para fundar la misma ciencia. Por ello hay que destruir esta idea de hombre desde la *epojé* para reconstruirla de nuevo y en un sentido diferente. La fenomenología trascendental abre esta posibilidad.

En efecto, el positivismo se ha apoderado de la vida y de la visión del mundo moderno. Pero especialmente se ha convertido en un peligro para la humanidad, a juicio de Husserl, porque ha reducido al ser humano, el único ser capaz de conferir sentido a la realidad, a no más que un hecho entre otros de la naturaleza. En otra dirección ha hecho posible el desarrollo mismo de las ciencias de la naturaleza y la fragmentación

del conocimiento y de la realidad, pero del mismo modo de una realidad que no denota más que realidad física y material. El contacto entre las ciencias es cada vez menor debido a la especialización que se da al interior de cada disciplina. Pero esta fragmentación y especialización, sobre todo, ha echado por la borda el ideal y la posibilidad de la filosofía como saber riguroso. Ello no significa que para la fenomenología trascendental la ciencia positiva no tenga valor. La crisis de la ciencia no está en sus resultados ni en su cientificidad, sino en el sentido que ella puede tener para el ser humano y para la idea misma de la humanidad.

Jan Patočka, en *El movimiento de la existencia humana*, describe en qué consiste el problema del “mundo natural” que Husserl critica en la fenomenología. El problema está justamente en la génesis de este mundo moderno naturalizado, explicado a través de los ojos de la filosofía y la ciencia positivista. En dicha génesis histórica se encuentra el mecanicismo que viene de la filosofía cartesiana y la matematización de la naturaleza y la escisión que se da entre el sujeto y el objeto pasando por la separación entre cualidades primarias y cualidades secundarias.¹

Pues bien, Patočka se pregunta en esta obra cuál es la relevancia que tiene el positivismo, de la que el mundo natural es su propia creación, para la vida. ¿En qué sentido afecta a la vida cotidiana la visión o imagen del mundo moderno? A simple vista podríamos decir que no existe ningún problema y que la ciencia moderna no hace más que cumplir el ideal ilustrado del progreso de la humanidad. La ciencia, y con ella la tecnología, hacen que la vida sea más cómoda, ya que ponen a nuestro alcance los medios para alcanzar la plenitud de la existencia. Esta opinión generalizada, sobre todo en la comunidad científica, sólo es sostenible desde la actitud natural, para la cual la ciencia no representa ninguna dificultad. Pues bien, el filósofo checo

1 Husserl va a desarrollar una fuerte crítica a Galileo, en este sentido, en el § 9 de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. También es importante el apéndice III del § 9a que lleva por título “El origen de la geometría.” Este manuscrito fue publicado por Eugen Fink por primera vez en 1939 en la *Revue Internationale de Philosophie* (Bruselas, año 1, No. 2). Este apéndice data de 1936 y fue publicado en español en la traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón en la revista *Estudios de filosofía*, no. 4, 2000, pp. 33-54.

afirma que con la metafísica del mecanicismo “guarda estrecha relación un inaudito despliegue del poder del hombre que, en lugar de hacer la vida humana más satisfactoria y reconciliada, ha conducido a los mayores cataclismos históricos y sociales” (20 y ss). El problema está en el hecho de que detrás de la metafísica mecanicista está contenido el positivismo.

Sobre esta misma línea, Miguel García-Baró argumenta que “la ciencia exacta ha tomado el gobierno de toda la vida” y este gobierno “es el imperio absoluto de la técnica exacta” la cual no es otra cosa que la “ontología moderna” según la cual “el mundo está realmente escrito en el lenguaje de las matemáticas” (*La compasión y la catástrofe* 200). Este es, en efecto, el problema al que Husserl se va a enfrentar, sobre todo en *La crisis de las ciencias europeas* y en “El origen de la geometría”. Lo cual no quiere decir que el problema aparezca hasta 1935, porque la motivación de la fenomenología está en la crisis de la ciencia que Husserl aborda desde las *Investigaciones lógicas* y el cual mantiene durante los años sucesivos. El científico positivista no ve más que hechos y no se atiene a otra cosa que no sean los hechos, lo cual por cierto termina propiciando una gran desconfianza respecto de los grandes problemas de la filosofía que son los problemas metafísicos en los que desembocan las reflexiones últimas de la fenomenología trascendental.

Así, toda la disputa que Husserl va a tener con el empirismo, del que el positivismo es su más clara consecuencia, como afirma en el § 18 de *Ideas I*, es que niega las ideas, las esencias y los conocimientos de esencias. Al limitar el conocimiento al mero conocimiento sensible, el empirismo no se da cuenta que abraza el escepticismo, ya que en el fondo niega la posibilidad del conocimiento. Además, como ciencias de la naturaleza, dan por hecho de manera ingenua y dogmática la realidad que estudian.

Por ello, la crisis de las ciencias que va a denunciar Husserl en su última obra no se refiere a los logros de la ciencia ni a sus métodos. La crisis de las ciencias radica en el olvido del mundo de la vida que no es otro que el mundo de los hombres, el mundo de la cultura, histórico y personalista. Este olvido no es otro que el olvido mismo del ser humano y por tanto

el significado humano del mundo y de las ciencias. La crisis de las ciencias significa el afán de objetividad del positivismo y la pérdida del sujeto racional y de la idea misma de razón universal en la que se fundó originariamente Europa como proyecto filosófico. La pregunta inmediata que viene a mentes es: ¿la ciencia no habla también del sujeto de la razón, del hombre como ser racional? ¿Cómo puede hablarse de la crisis de la razón cuando el crecimiento de la ciencia y el desarrollo de la tecnología son muestras auténticas de la racionalidad del ser humano?

Pues bien, en esta misma dirección García-Baró apunta que “atenerse a los hechos y sólo a ellos degenera en la represión de las cuestiones de la razón”. El positivismo, como ciencia de hechos, no puede y de hecho no tiene ideales o ideas. “El sinsentido y la barbarie de las guerras nacionales, económicas, coloniales y raciales del siglo pasado, prueban que los evidentes éxitos de las ciencias positivas tienen que ser cuidadosamente distinguidos del error global que es el positivismo” (*La compasión y la catástrofe* 209). Y poco después señala:

La razón es el único modo que tiene el hombre de vivir en todos y cada uno de los ámbitos de su existencia. El hombre no se limita jamás a representarse sentidos, a quererlos, estimarlos y pensarlos. A la vez, irrimiblemente, los vive como claros u oscuros, evidentes o confusos, válidos o carentes de validez. Poseer una razón es no tener que aceptar cualquier cosa como verdadera, bella y buena, sino poder someterla a crítica, suspendiendo primero el juicio, hasta decidir después sobre las evidencias presentadas (210).

En esta línea es donde se hace razonable pensar la dimensión antropológica de la fenomenología, en el sentido de que ella pretende reconstruir o devolverle al ser humano la razón en su sentido pleno. Pero, ¿cómo lo hace?

El ethos del filósofo

Ante este panorama cabe preguntarnos: ¿qué papel desempeña el filósofo ante la crisis y en general ante todos los problemas de la existencia, ante los problemas de la razón teórica, práctica y estimativa? El filósofo, como

apuntan Urbano Ferrer y Sergio Sánchez-Migallón, “ha de huir de todo saber prestado, de toda asunción no probada. Él toma sobre sí, de modo supremo, la exigencia general humana de vivir una vida transparente a sí misma, una vida en la verdad, una vida plenamente responsable” (*La ética de Edmund Husserl* 59). Esta exigencia no es otra que una exigencia moral en el sentido socrático, pero es al mismo tiempo el más alto ideal de la razón, o quizás el primero y el más deseable de realización.

Por esta razón, García-Baró destaca dos cosas esenciales de la fenomenología: “La primera es la *exigencia* absoluta de responsabilidad respecto de lo verdadero; la segunda se sigue de la primera, en realidad, puesto que puede formularse diciendo que la filosofía consiste primordialmente en reflexión radical de quien filosofa sobre sí mismo...” (*La compasión y la catástrofe* 198).

En efecto, el punto de partida de esta “reflexión radical” está en el hecho de que el ser humano no puede vivir sin un compromiso con la verdad. O quizás sea posible vivir así, pero, entonces, habría que dudar de la legitimidad de esa existencia. Así, el “filósofo que comienza”, que ha decidido libremente suspender sus juicios, el “filósofo principiante”, plantea el problema del comienzo de la filosofía en sentido ético, “como *ethos* del «filósofo que comienza»”. Con ello se destaca la primacía del sentido práctico de la filosofía por encima del sentido teórico. La teoría no puede realizarse plenamente si el hombre de la teoría no asume de inicio un posicionamiento radical ante su quehacer. La introducción en la filosofía, por consiguiente, “exige una inmersión personal en el esfuerzo que supone pensar radicalmente” (Sánchez, “Presentación” 11 y ss). El hombre que quiere llegar a ser filósofo adquiere una responsabilidad, y esta no es otra que la que lo guía en su búsqueda de la verdad, en suprimir los prejuicios de la *δόξα* y el carácter tético de la actitud natural para aventurarse en el pensamiento que busca firmemente el conocimiento.

Todavía en *La crisis de las ciencias europeas* Husserl argumenta que

...la actitud total fenomenológica y la epojé pertinente está esencialmente llamada a obrar, en primer lugar, una plena

transformación personal que tendría que ser comparado con una conversión religiosa, la que más allá de eso entraña en sí el significado de la más grande transformación existencial que se ha propuesto al ser humano como ser humano. (179)

Así pues, la falta de compromiso con la verdad y la posibilidad de fundar la ciencia, la ética o los sentimientos en falsos principios puede conducir a consecuencias espantosas para el ser humano. El filósofo no puede llevar sobre sí mismo el peso de esta carga; pero sí puede llevar la carga, no menos pesada, del llamado a vivir en la razón en todos sus niveles y en su sentido más pleno; pero no es tarea fácil, porque exige un compromiso radical que no asume el positivismo, porque desde el inicio tiene ya un punto de vista sobre la realidad y sobre el conocimiento de la realidad, pero sus puntos de vista no están aclarados, se dejan llevar por opiniones infundadas que pertenecen al carácter dóxico del mundo. La ventaja de la fenomenología frente a cualquier disciplina científica es que ella es anterior a cualquier punto de vista y “no se deja cegar por prejuicios”. Por estas razones Husserl llega a sostener en el § 20 de *Ideas I* que “Si “POSITIVISMO” quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios, de todas las ciencias en lo “positivo”, esto es, en lo que se puede captar originariamente, entonces somos NOSOTROS los auténticos positivistas” (129).

La fenomenología sería así el auténtico positivismo en el que puede alzarse la ciencia como saber riguroso. Por ello, el llamado a las cosas mismas hay que entenderlo en este contexto. La ciencia pretende ir a las cosas mismas, pero no logra su objetivo, porque reduce la realidad en varios sentidos. Reduce la experiencia a experiencia sensible, la realidad a realidad material-corporal, a realidad física cimentada en cualidades primarias; reduce el mundo a fenómenos naturales, a cuerpos extensos que se explican a través de relaciones cuantitativo causales, e incluso reduce la razón humana a un hecho más en la historia de la evolución de las especies, entre otras cosas. En todo lo anterior lo que hay es un empobrecimiento del mundo y del ser humano. ¿De verdad el mundo es sólo mundo físico, material, espacio-temporal? ¿Es la razón humana un hecho más de la naturaleza?

Husserl no cree que el científico positivista, aún con sus mejores intenciones, alcance a explicar y a comprender lo que las cosas son y esto a razón de todos los prejuicios que lo ciegan. Por eso el llamado a las cosas mismas es un llamado a la sinceridad y a la responsabilidad que tiene, por tanto, una dimensión ética.² Exige una ardua tarea que implica el esclarecimiento de las propias intuiciones; demanda el esfuerzo constante de pasar por encima de la tradición y de los saberes heredados para verificarlos en la propia experiencia y comprender el sentido que ellos tienen. Por esta razón, una de las formulaciones del llamado en las *Investigaciones lógicas* dice: “no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con «meras palabras», esto es, con una comprensión verbal meramente simbólica... No pueden satisfacernos significaciones que toman vida –cuando la toman– en intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder «a las cosas mismas»” (218). Así, Husserl sostiene que los análisis de la fenomenología no se pierde en las discusiones “sobre los puntos de vista, sino que dejan la última palabra a las cosas mismas y al trabajo sobre ellas” (26).

La crisis del hombre

La Primera Guerra Mundial representó para Husserl el más terrible fracaso de la ciencia. En sus ensayos sobre *Renovación del hombre y de la cultura* Husserl se expresa en estos términos: “La guerra que desde 1914 ha asolado y desde 1918 se ha limitado a preferir, en lugar de los medios militares de coacción, esos otros «más finos» de las torturas espirituales y las penurias económicas moralmente degradantes, ha puesto al descubierto la íntima falta de verdad, el sinsentido de esta cultura” (1). Pues bien, de acuerdo con San Martín, la Gran Guerra le hizo ver a Husserl

2 Sigo aquí la postura de Antonio Ziri6n, quien defiende que el llamado a las cosas mismas es “una m6xima de 6tica profesional filos6fica y, en general, cient6fica” y “una invitaci6n al ejercicio cabal y aut6nomo de la raz6n”, por tanto, a un “filosofar responsable” (cf. “La palabra de las cosas” pp. 99-123). Miguel Garc6a-Bar6 apunta: “La responsabilidad individual rebasa ya por principio la actitud natural, la trasciende. Tiene en s6 misma una fuerza de tal violencia que es capaz de poner fuera de juego y de combate a la fascinaci6n de la ontolog6a general e impersonal: la reduce para rebasarla” (*Vida y mundo* 105).

que el problema de la cosificación de la conciencia y de la naturalización de las ideas y de la razón no sólo era un problema epistemológico, “sino que en realidad eran síntoma de una enfermedad mucho más seria y profunda, pues en definitiva mostraba la *bancarrota de Europa*” (*La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* 110).

En una carta a William Hocking, fechada del 3-7-1920, Husserl le dice que “Lo que ha puesto al descubierto la guerra es la indescriptible miseria, no sólo moral y religiosa, sino filosófica de la humanidad” (Husserl ctd en Hoyos, “La ética fenomenológica” VIII). A Winthrop Bell le escribió que esta guerra era “el pecado más universal y profundo de la humanidad en toda su historia” y que ella representaba no otra cosa sino la “impotencia e inautenticidad” de las ideas vigentes (Husserl ctd en Hoyos, “La ética fenomenológica” VIII).

Dicho fracaso cultural lo reitera en *La crisis de las ciencias europeas* al hablar del sentimiento hostil que se extendió en la joven generación después de la guerra. La ciencia, en lo que él llamó “nuestros desdichados tiempos”, nada tiene que decir frente a esas preguntas fundamentales de la existencia humana. Los seres humanos han sido “abandonados a perturbaciones fatales” (50). En ese horizonte deja entrever que las preguntas sobre el sentido de la existencia, sobre la razón o la sin-razón de las cosas en general es un asunto que concierne finalmente a los seres humanos, quienes deben “decidirse libremente” y a través de su comportamiento “configurarse racionalmente ellos mismos y el mundo circundante”. Ya a la altura de 1922-24 Husserl hablaba “de la fe de que la cultura puede y debe ser reformada por la razón del hombre y por la voluntad del hombre”, lo cual implica el reconocimiento de una exigencia ética absoluta del esfuerzo del ser humano por alcanzar “una humanidad mejor y una cultura auténticamente humana” (*Renovación del hombre y de la cultura* 2 y ss).

Para Husserl, el camino que recorrió la filosofía moderna y que alcanzó su máxima expresión en la ciencia ha sido decisivo para el desarrollo de la humanidad. Desde la mitad del siglo XIX la visión científica del mundo

se ha dejado guiar, pero al mismo tiempo cegar y determinar, por las ciencias positivas. La génesis de este fenómeno ciertamente se remonta al inicio del pensamiento moderno. No es que el ideal de la ciencia haya por sí mismo resultado dañino para la humanidad sino que, en opinión de Husserl, esto “significó un alejamiento indiferente de las preguntas que son decisivas para una auténtica humanidad”. La crisis de las ciencias, según Husserl, “no ataca lo científico específico en sus éxitos teóricos y prácticos”; la crisis se refiere, entonces, a la pérdida de la significación vital de la ciencia, lo que, por supuesto, tiene un motivo histórico. Aquí mismo señala uno de los más grandes peligros de la ciencia, de sus implicaciones antropológicas, la afirmación según la cual “Meramente hechos hacen meros seres humanos de hechos” (*La crisis de las ciencias europeas* 49 y ss).

En esta misma obra, Husserl habla así de la “limitación positivista de la ciencia” y de las ciencias naturales “cuyo tema no es el ser humano” (§ 3). Pero justo por esta afirmación, ¿podemos asumir que el ser humano sí es el tema de la fenomenología trascendental?, ¿pero cómo puede justificarse esta tesis y en qué sentido?, ¿es el ser humano el tema de la fenomenología? La respuesta no es tan clara y se trata hasta cierto punto de un asunto que hay que esclarecer. Husserl toma distancia explícitamente de la antropología y evita cualquier tipo de identidad. De acuerdo con ello, el tema fundamental de la fenomenología no es el ser humano, pero vemos que ese ser humano del que Husserl toma distancia es un ser humano bastante limitado y poco relevante para la fundación de la fenomenología, porque se trata de un ser humano naturalizado: la idea del ser humano que ha configurado la ciencia moderna. Pero más allá habría que pensar en la validez de una postura implícita en la que la recuperación o reconstrucción del ser humano es importante para la función humana de la fenomenología trascendental.

Además de los primeros párrafos de la *Crisis*, donde aparece esta postura implícita, Husserl afirma en los ensayos de *Kaizo* que “una ciencia racional del hombre y de la colectividad humana, que diese fundamento a una racionalidad de la acción social y política y a una técnica política

racional, es cosa que falta por completo” (*Renovación del hombre y de la cultura* 4). De manera totalmente distinta a lo que ocurre en las ciencias de la naturaleza, falta en las ciencias humanas “el sistema científicamente desarrollado de verdades «aprióricas» puramente racionales que arraigan en la «esencia» del hombre.” O, un poco antes: “nos falta la ciencia que en relación con *la idea del hombre*... hubiese acometido lo que la matemática pura de la naturaleza acometió en relación con *la idea de la naturaleza*” (4 y ss). De estas afirmaciones podemos preguntar: ¿es la antropología filosófica esta “ciencia racional del hombre”?, ¿a qué “esencia del hombre” se refiere Husserl? Si esta ciencia racional del hombre es la fenomenología, ¿no se sigue de ello que implica o presupone la antropología?

Estas mismas afirmaciones permiten pensar que la función de la fenomenología, el verdadero problema que va a enfrentar, es el de la vida práctica. Husserl expuso que “La praxis precede siempre y en todas partes a la Teoría”. El problema que quiere resolver la fenomenología trascendental es el problema de la realidad social que tiene su génesis en la crisis de la humanidad, por tanto, en una crisis antropológica de la que se desprende la crisis de las ciencias y la ética como parte de las actividades espirituales del hombre.

Dado que el problema que ve Husserl en la teoría del conocimiento, tanto en las ciencias de la naturaleza como en la psicología e incluso en la historia, se desprende de la idea de razón y de la idea de hombre que opera en dichas actividades cognoscitivas, entonces la fenomenología tiene como una de sus principales funciones la de llevar a cabo una crítica de la razón y una reconstrucción del ser humano como ser racional. Aquí es donde se hace razonable pensar en la función antropológica de la fenomenología. Por ello Ernst Tugendhat, siguiendo a Kant, ve la antropología como la filosofía primera (cf. “Antropología como filosofía primera”) en la que hay que fundar las demás ramas de la filosofía, entre ellas por supuesto la ética. La coincidencia de la fenomenología con el criticismo kantiano no es casualidad, ya que, una vez que Husserl superó sus prejuicios en contra de los neokantianos, volvió a Kant para reconocer la validez de esta crítica de la razón y del idealismo trascendental, si bien no

los aceptó en el mismo sentido (cf. *Lógica formal y lógica trascendental* 100). La pregunta que habría que esclarecer, entonces, es esta: ¿es la fenomenología trascendental una antropología trascendental?

Aquí mismo es donde la idea del ser humano llega a ser cuestionada, porque el hombre del que hablan las ciencias positivas es una idea factual, es por tanto, un ser humano desprovisto de razón o visto desde una idea de razón muy limitada cuando en ella se quiere fundar la vida humana tanto teórica como práctica. Husserl pretende, entonces, hacer del ser humano un problema metafísico y, por ello mismo, llevar al hombre al nivel de la reflexión, convertirlo en problema para la filosofía. Así pues, llega a decir en *La crisis* que “Si el ser humano deviene un problema “metafísico”, un problema específicamente filosófico, entonces él está en cuestión como ser racional, y si se cuestiona su historia, entonces se trata del “sentido”, se trata de la razón en la historia” (53).

Formuladas las cosas en esta dirección, hay que decir que las preguntas filosóficas que son las preguntas metafísicas en sentido auténtico, “sobrepasan el mundo como universo de las meras cosas”. Así, una vez que el positivismo renuncia a las grandes cuestiones de la existencia humana, las preguntas sobre Dios, la inmortalidad y la libertad, dichos problemas se vuelven pseudoproblemas. Recordemos lo que pasará más tarde con el Círculo de Viena, que no es más que una de las consecuencias del positivismo científico. Desde su punto de vista, los problemas metafísicos no son realmente problemas, justamente porque han reducido la realidad a los hechos. Las preguntas metafísicas no tienen sentido: los problemas filosóficos son problemas de lenguaje.

Para la fenomenología trascendental, por el contrario, la razón sobrepasa los hechos, trasciende la realidad factual. “El positivismo... –afirma Husserl en *La crisis*– decapita la filosofía” (53). Y al decapitarla la convierte en una tarea inútil, al grado de estar amenazada a “sucumbir” frente al “irracionalismo”, el “escepticismo” y el “misticismo” (47). Por esta razón, la tarea de la filosofía se reduce a no más que un ejercicio literario, en una actividad inútil que no aporta nada a la ciencia y ello debido a que se alimenta del carácter dóxico de la vida natural.

Husserl es muy fuerte en sus críticas. En las *Meditaciones cartesianas* habla de la decadencia innegable en que ha caído la filosofía al perder la unidad de su objeto. Es verdad que la literatura filosófica, aún en nuestros días, es creciente, pero es “casi carente de conexión”. No hay controversias que sean tomadas en serio, que intenten llegar al fondo de sus fundamentos; tampoco hay un auténtico diálogo. En lugar de ello “tenemos un seudoexponer y un seudocriticar, la mera apariencia de un filosofar seriamente unos pensadores con otros y unos pensadores para otros” (*Meditaciones cartesianas* 45 y ss). En *La crisis* señala, más tarde, que “Las propias luchas espirituales de la humanidad europea como tales tienen lugar como *luchas de las filosofías*, esto es, entre las filosofías escépticas (o más bien anti-filosofías) que sólo han conservado el nombre, pero no la tarea...” (58).

El fin ideal que persigue la filosofía auténtica, afirma, es el del ser verdadero. Como filósofos “somos y queremos ser viviendo de la verdad”. Perder la creencia en la verdad y en la posibilidad de una filosofía universal, cuya pérdida es la que ha desencadenado ya esta crisis de la humanidad, implica la pérdida de la creencia del ser humano en sí mismo como sujeto racional. Así, el positivismo no sólo decapita la filosofía; decapita también al ser humano como ser capaz de conferir sentido a la humanidad en todas sus dimensiones, tanto teóricas como prácticas. “No podemos abandonar la creencia en la posibilidad de la filosofía como tarea, por lo tanto en la posibilidad de un conocimiento universal. En esta tarea nos *sabemos convocados* como filósofos auténticos” (*La crisis de las ciencias europeas* 60).

Es claro para Husserl que este compromiso del filósofo con la verdad no es un asunto meramente personal ni tampoco nada fácil. Es personal al inicio, porque toma vida y sentido a partir de una decisión meramente personal en la que la vida humana se ve a sí misma renovada radicalmente. Pero el compromiso y la responsabilidad se extienden a un horizonte más amplio. “La responsabilidad totalmente personal por nuestro ser propio y verdadero como filósofos, en nuestra íntima vocación personal, comporta en sí, al mismo tiempo, la responsabilidad por el ser verdadero de la

humanidad” (60 y ss). Por estas razones, concluye Husserl, “en *nuestro* filosofar... somos *funcionarios de la humanidad*” (60).

Desde un punto de vista antropológico, y también epistemológico y ético-político, la fenomenología trascendental intenta recuperar, o más bien reconstruir, la idea del ser humano como ser racional. Pero, si la razón no es un hecho, ¿qué es?, ¿qué debemos entender cuando decimos que el ser humano es un ser racional?

Teleología y razón del ser humano

Las ciencias positivas sostienen cierto rechazo hacia las cuestiones fundamentales de la filosofía. En general, las cuestiones metafísicas son aquellas que abarcan todos los problemas de la razón, es decir, los problemas del conocimiento, de los valores y de la ética. Husserl los llama problemas de la razón teórica, de la razón estimativa y de la razón práctica, siempre y cuando estos se refieran al “conocimiento verdadero y auténtico”, a los “valores auténticos” y al “actuar verdaderamente bueno”. En el contexto de *La crisis de las ciencias europeas* Husserl defiende que la razón “es un título para ideas e ideales válidos “absolutos”, “eternos”, “supra-temporales”, “incondicionados”” (52 y ss). Por tanto, no se trata, como puede verse, de una cuestión de hechos, de nada contingente y pasajero, sino de la razón que, por definición, trasciende los hechos.

Hans-Rainer Sepp apunta que para Husserl la razón es “un título de problemas para todas las síntesis de cumplimiento sobre la base de la autodonación evidente”. Por ello, señala inmediatamente, “la razón llega a ser un emblema de problemas teleológicos, en la medida en que todas las intenciones de conciencia se dirigen a la evidencia, al cumplimiento evidente, y en la medida en que con ello se hace patente el genuino carácter ‘teleológico’ de la conciencia” (Sepp, “Teleología y ética” 24).

La razón, afirma Husserl en “La filosofía como autorreflexión de la humanidad”, es el elemento específico del hombre. Como ser viviente, la

razón se desenvuelve a través de la vida, a través de actividades y hábitos personales. La vida del ser humano “es un devenir constante, traspasado por una intencionalidad constante de desarrollo.” Y señala Husserl allí mismo que lo que está en devenir en el curso de esta vida “es la persona misma” (“La filosofía como autorreflexión de la humanidad” 134). En este despliegue de la razón (pero de una razón que llega a ser consciente de sí misma, que alcanza el nivel de la autorreflexión y la crítica), la vida personal verdaderamente humana gana grados cada vez más altos de conciencia y de responsabilidad personal; gana, en última instancia, su propia autonomía como una conquista de la propia voluntad. El hombre mismo decide llevar una vida apegada a la razón, es decir, “una vida colocada bajo la regla de la responsabilidad universal de sí mismo” (136).

Pero esta responsabilidad de sí mismo, consecuencia de la autorreflexión y la crítica de sí, no puede menos que tener un fuerte impacto social y comunitario. Como el propio Husserl señaló: “Como autorreflexión y autodespliegue de la subjetividad la fenomenología dirige al individuo así como a la comunidad a la idea-fin de la autenticidad –hacia el objetivo consciente de la formación de sí mismo respecto de la autenticidad. Cultivo de sí mismo” (Husserl ctd en Schuhmann, *Husserl y lo político* 123).³ En este “cultivo” vio Husserl el pleno desarrollo del ser humano y de la humanidad en sentido ético. No se trata, por lo tanto, de un egoísmo o de un vivir del ser humano entregado al cuidado de sí o a la preservación de sí mismo por encima de los otros. Por esta razón, la función de la filosofía es la de dar cumplimiento en grados cada vez más elevados a la “humanización del hombre”. La razón constituye para el hombre su humanidad, pero ser racional es querer serlo, esforzarse cada día en ese τέλος. Esta teleología conduce hacia adelante, desde la propia idea que tiene Husserl del progreso, a la idea de “una auténtica humanidad y de la ética que le pertenece” (Husserl ctd en Schuhmann, *Husserl y lo político* 118).⁴ Avanzamos, de acuerdo con esta teleología, siempre a lo mejor y a lo que es bueno.

3 Cf. Hua XIV, 558.

4 Cf. Hua VI, 312.

La razón, como puede comprenderse, no es para Husserl solamente razón cognoscente, sino que, como “reflexión responsable sobre lo verdadero y lo falso”, implica también la toma de conciencia “de lo que es verdaderamente bueno, justo, conforme al deber” (“La filosofía como autorreflexión de la humanidad” 134, nota al pie 1). Así pues, como indica allí mismo,

...la razón señala aquello hacia lo cual el hombre en tanto que hombre tiende en su ser más íntimo, lo único que puede satisfacerle, hacerle «feliz»; que la razón no padece por ser distinguida en «teórica», «práctica» y «estética», o lo que se quiera; que ser hombre es serlo en un sentido teleológico –es deber serlo– y que esta teleología reina a través de todas sus acciones, de todos los designios del yo (141 y ss).

Por ello, como ha señalado Andrés Simón Lorda en *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, la filosofía nos exige “Ser plenamente responsables de nuestra vida, saber que ella es vida en verdad: éste es el τέλος que ha de orientarnos. Una meta que también se podría expresar como el imperativo de vivir conforme a la razón” (16 y ss), ya que la racionalidad es el τέλος universal hacia el cual se orienta la vida personal y, de ahí, la propia humanidad. La argumentación husserliana se orienta, como puede verse, a mostrar el compromiso ético del sujeto –del hombre– a través de la autorreflexión. Este compromiso ético “es propiedad intrínseca de la intencionalidad como responsabilidad, capacidad de autonomía y autodeterminación por un «imperativo categórico» de lo razonable” (Hoyos, “La ética fenomenológica” xxiii). El hombre que asume este imperativo puede responsabilizarse de los fines de la humanidad, ya que su responsabilidad tiene una dimensión histórica y cultural que le conciernen no sólo a él como individuo sino a la humanidad en su conjunto, humanidad o comunidad a la que pertenece de manera esencial.

No se puede separar las cuestiones cognoscitivas, axiológicas o prácticas, ya que todas ellas, como ámbitos de la razón, están entretrejidadas entre sí. Dice Julia V. Iribarne que en Husserl es la razón el fundamento último de la ética, sólo que se trata de una “razón trinitaria que abarca en sí la función

objetivante, afectiva y práctica, esto es, la de la voluntad y la acción” (*De la ética a la metafísica* 189). Por esta razón afirma Husserl en los artículos de *Kaizo* que “Todo conocer científico es, por ejemplo, un «hacer», una «conducta», y la vida del científico en su dedicación profesional a la verdad es una «conducta ético-cognoscitiva»” (*Renovación del hombre y de la cultura* 42).

Así, es razonable sostener que la exigencia fundamental de la fenomenología es la responsabilidad del científico en su quehacer. En el fondo, los problemas de fundamentación del conocimiento se deben a un descuido, a una falta de ética y de poca exigencia profesional, en un uso descuidado de los juicios, en una falta de rigor. La fenomenología intenta superar esta forma de hacer ciencia y de hacer filosofía, haciendo de ésta una ciencia rigurosa. Por ejemplo, en sus *Conferencias de Londres* de 1922 habla de un “ideal ético cognoscitivo” que expresa de la siguiente manera: “si una vida se entrega en general al conocimiento debe tener una legitimación ética, por lo que en última instancia debe tener leyes que defender, ya que debe ser una vida centrada en la idea del conocimiento auténtico y verdadero” (24). Por ello, la idea de la vida ética era para Husserl “la forma general necesaria de una vida humana del más alto valor” (24).

Pero este mismo proceso es impensable sin el movimiento que ello supone. La teleología es imprescindible, ya que es la forma de las formas. “La teleología, como forma ontológica, articula el ser universal del ser trascendental. El proceso teleológico, proceso de ser de la intersubjetividad trascendental, lleva en sí una universal «voluntad de vida»” (Husserl, “Teleología” 7). Husserl sostiene que el hombre que despierta a la trascendentalidad se despierta a la idea de perfección al infinito, su humanidad. Cabe decir que el sujeto, como indica Roberto Walton, no es el origen de la teleología porque ésta ya opera en él desde antes de ser descubierta. Esta teleología ya está latente en la vida del sujeto desde la pasividad y una vez descubierta, lo impulsa, desde la voluntad, a un nivel superior (cf. “Teleología y teología en Edmund Husserl” 91).

Pero, ¿qué representa este infinito y esta teleología de la razón? En primer lugar es un movimiento en el que el ser humano es motivado a trascender su vida instintiva en la orientación y realización de valores cada vez más elevados. Por ello constantemente Husserl se refiere a la idea de un “progreso infinito” que se encamina al perfeccionamiento de la persona y, desde allí, al perfeccionamiento de la humanidad. Claro está que esta teleología no compete únicamente al ser humano, sino a la cultura, específicamente a Europa como cultura científica y filosófica. En este desenvolvimiento y desarrollo de la existencia siempre hacia lo mejor, la vida se renueva constantemente. En efecto, la idea de infinito revoluciona por completo el desarrollo de la cultura científica, ya que instaura un “progreso infinito de la humanidad respecto de la idea final de una vida en perfección absoluta, en que la voluntad no sigue otro objetivo más que el conocido con absoluta evidencia como bueno” (Husserl ctd en Schuhmann, *Husserl y lo político* 135).⁵

En la fenomenología de Husserl, Europa ya no representa un espacio geográfico, sino el carácter teleológico de la humanidad, lo que tiene su justificación en el origen de la filosofía, pero justamente por esta razón, el problema tiene una dimensión cultural e histórica. Histórica porque somos herederos de una tradición que se inicia en el pensamiento griego, en el nacimiento de la filosofía, y cultural porque lo que representa Europa para Husserl no es para nada exclusivo de los países que componen el continente europeo. Europa tiene para Husserl el sentido teleológico de una humanidad anclada en la razón, y en este sentido, todo pueblo y toda cultura, en tanto despliegue de un ΤΕΛΟΣ racional como sostiene San Martín, “está llamado a renovar su vida y a dirigirla desde la razón, si queremos sobrevivir como especie” (*La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte* 142). 

5 Cf. Hua VIII, p. 201.

Referencias

- Ferrer, Urbano y Sánchez-Migallón, Sergio. *La ética de Edmund Husserl*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2011.
- García-Baró, Miguel. *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 1999.
- *La compasión y la catástrofe*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Hoyos, Guillermo. "La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación de la cultura" en Husserl, Edmund. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Introducción de Guillermo Hoyos Vázquez, traducción de Agustín Serrano de Haro, Barcelona/México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2002: VII-XXXVI.
- Husserl, Edmund. "La filosofía como autorreflexión de la humanidad", en *Invitación a la fenomenología*, Introducción de Reyes Mate, Barcelona: Paidós/ICE, 1992: 129-142.
- "Teleología". Traducción de Agustín Serrano de Haro, en *Δαίμων* 14 (1997): 5-14.
- *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Introducción de Guillermo Hoyos Vázquez, traducción de Agustín Serrano de Haro, Barcelona/México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.
- *Meditaciones cartesianas*, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, México: FCE, 2005.
- *Investigaciones lógicas*, tomo I, versión de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción y estudio preliminar de Julia V. Iribarne, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Traducción de Luis Villoro, preparación de la segunda edición por Antonio Ziriñ, México: UNAM, 2009.
- *Las conferencias de Londres*. Presentación, traducción y estudio conclusivo de Ramsés L. Sánchez Soberano, Salamanca: Sígueme, 2012.

- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziri3n, M3xico: UNAM/FCE, 2013.
- Iribarne, Julia V. *De la 3tica a la metaf3sica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*. Bogot3: Universidad Pedag3gica Nacional/San Pablo, 2007.
- Lorda, A. Sim3n. *La experiencia de alteridad en la fenomenolog3a trascendental*. Madrid: Caparr3s, 2001.
- S3nchez, Rams3s L. "Presentaci3n", en Husserl, Edmund. *Las conferencias de Londres*. Presentaci3n, traducci3n y estudio conclusivo de Rams3s L. S3nchez Soberano, S3gueme: Salamanca, 2012.
- San Mart3n, Javier. *La estructura del m3todo fenomenol3gico*, Madrid: UNED, 1986.
- *La fenomenolog3a de Husserl como utop3a de la raz3n*. Barcelona: Anthropos, 1987.
- *La fenomenolog3a como teor3a de una racionalidad fuerte*. Madrid: UNED, 1994.
- Schuhmann, Karl. *Husserl y lo pol3tico*. Traducci3n y estudio preliminar de Julia V. Iribarne, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.
- Pato3ka, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Encuentro, 2004.
- Sepp, Hans-Rainer. "Teleolog3a y 3tica en la obra tard3a de Edmund Husserl", en *Anuario filos3fico* 28, (1995): 19-39.
- Tugendhat, Ernst. "Antropolog3a como filosof3a primera", en *Th3mata* 39, (2007): 39-47.
- Walton, Roberto. "Teolog3a y teleolog3a en Edmund Husserl", en *Estudios filos3ficos* 45, (2012): 81-103.
- Ziri3n, Antonio (comp.). "La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema "a las cosas mismas"", en *Actualidad de Husserl*. M3xico: Alianza Editorial Mexicana/UNAM/Fundaci3n Gutman, 1989: 99-123.