

LOS ANEXOS XXV-XXVI-XXVII-XXVIII AL PARÁGRAFO 73 DE *LA CRISIS* DE HUSSERL

M^a Luz Pintos Peñaranda
Universidad de Santiago de Compostela
asmaluri@usc.es

I

El editor de *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*¹, Walter Biemel, añadió al corpus de la obra tres Textos Complementarios de Husserl (*Ergänzende Texte*) que, por su problemática y tratamiento, la complementan y enriquecen todavía más. Y añadió, también, veintinueve textos (*Beilagen*) a modo de apéndices a diferentes párrafos del corpus, seleccionados por él entre un cierto número de documentos de investigación inéditos (*Forschungsmanskripte*) que Husserl redactó en esa época y que son muy útiles para puntualizar, clarificar o simplemente ampliar un poco más aquellas ideas que, en el desarrollo de los párrafos de *La Crisis*, a su juicio agradecen una puntualización, una mayor clarificación o una cierta ampliación. Todos estos *Beilagen* –en lo sucesivo los denominaremos Anexos– son de la misma época de la redacción de *La Crisis* y de su importantísima conferencia en Viena²

¹ *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, The Hague, M. Nijhoff, 1954.

² Se trata de “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”. En la edición de la Editorial Crítica se ha traducido como “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”. La editorial Nova, de Buenos Aires, cuenta entre sus publicaciones con este texto, bajo el título de “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, formando parte del libro Edmund Husserl *La filosofía como ciencia estricta* –libro que reúne varios textos de Husserl y cuya traducción es de Elsa Tabernig.

aparecida en la edición de Biemel como uno de los tres *Ergänzende Texte*³.

En este estudio que aquí presento me propongo hacer una exposición y comentario de los Anexos XXIV, XXV, XXVI, XXVII y XXVIII. La selección de este grupo de cinco Anexos entre la totalidad de ellos responde a que todos estos son Anexos al § 73 de *La Crisis*. Por tanto, puntualizan o clarifican algunos aspectos de este párrafo y, de algún modo, deben tener, pues, una conexión interna entre ellos, los hubiera escrito Husserl, o no, pensándolos para ser comentarios a este párrafo. El § 73 es un documento añadido por Biemel al resto de los párrafos que forman el cuerpo del libro para servirles de broche final. Y ha sido a Biemel a quien le ha parecido ver una fuerte vinculación temática entre este párrafo y los cinco documentos que ha editado como sus Anexos poniéndolos ligados a él. En mi opinión, lo

³ En la traducción al castellano *–La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (a la cual nos referiremos, en adelante, como *La Crisis*)– publicada en 1991 por la Editorial Crítica, en Barcelona, y llevada a cabo por Jacobo Muñoz y Salvador Mas, se optó por mantener los tres Textos Complementarios pero no así los Anexos. El conjunto de páginas que suman todos los Anexos es considerable. Es de suponer que pudo ser éste el motivo para que la Editorial Crítica publicara esta obra de Husserl sin ninguno de los veintinueve Anexos que figuran en la edición original. Sin embargo, debemos lamentarnos por ello ya que, por sí mismos, los Anexos conforman un conjunto de textos de extraordinario valor a la hora de conseguir adentrarnos todavía más en toda la problemática histórica, científica y filosófica que formaba el marco situacional *desde el que* Husserl redactó los textos que componen *La Crisis* y, por supuesto, clarifican ciertos aspectos importantes para conseguir una buena comprensión de esta obra husserliana; obra que, como tantas veces se ha dicho, es un resumen de las ideas que forman el pensamiento nuclear de Husserl *desde el inicio hasta el final de su vida* y, a la vez, su testamento filosófico al haber fallecido sin verla publicada. Discrepo de esta opinión de que el Husserl que escribió *La Crisis* poco tiene que ver con el Husserl de sus primeros textos y de que, por tanto, hay como un salto en su pensamiento que se refleja en esta obra y que este salto nos legitima para referirnos a su autor como el “último Husserl”. Cfr. al respecto mi ensayo “La gran aportación de la fenomenología husserliana para el mundo de hoy” en *Escritos de Filosofía* 43 (2003) 125-156.

que aquí debiera importar es que, sea como sea, y debamos el vínculo de estos Anexos con este párrafo bien al propio Husserl o bien a Biemel, el caso es que tenemos la fortuna de contar con tales Anexos y que ellos son una magnífica oportunidad para mejorar todavía más nuestra comprensión del mensaje que Husserl ha querido dejarnos como su legado filosófico. Si a esto añadimos la importancia del § 73, se entiende que toda la atención que prestemos a este grupo de sus Anexos siempre será poca.

Relata Jan Patočka que el *Cercle philosophique de Prague pour les recherches de l'entendement humaine*, fundado en 1934, decidió, ya en ese momento, invitar a Edmund Husserl a dar una conferencia en Praga. Fue Patočka el encargado de hacerle llegar la invitación; encargo que cumplió personalmente en las Navidades de 1934⁴. Por aquel entonces, a Husserl se le impedía, en Alemania, el ejercicio de todo tipo de actividad académica y pública. Aceptó, pues, con agrado la invitación de acudir a Praga como una buena oportunidad para poder expresar lo que tan hondamente sentía ante la extrema irracionalidad que se tenía como atmósfera en su país. Esto significa que, por lo menos, desde ese momento de la aceptación, ya se pondría a trabajar en lo que iban a ser sus dos conferencias en Praga⁵ unos once

⁴ Cfr. Jan Patočka "Recuerdos de Husserl", *Devenires* vol. III, 6 (2002) 9-22 (trad. Agustín Serrano de Haro).

⁵ Dos conferencias: una en la Universidad alemana y otra en la Universidad checa. Cfr. Aron Gurwitsch "La última obra de Edmund Husserl", I Parte, *Lecciones y Ensayos* (Buenos Aires) 6 (1957) p. 8, nota 3. Este ensayo de Gurwitsch, junto con su II Parte, están traducidos por E. Vera Villalobos de los originales publicados en 1956 y 1957 en *Philosophy and Phenomenological Research* y, actualmente, se pueden encontrar, en esta traducción, en la website del Center for Advanced Research in Phenomenology, (<http://www.phenomenologycenter.org>), sobre Aron Gurwitsch: <http://www.gurwitsch.net>. Por cierto, este ensayo de Gurwitsch sobre *La Crisis* sirvió para introducir el pensamiento de esta última obra de Husserl en EEUU y durante mucho tiempo fue la primera y la única introducción a ella. Sin duda ha marcado a muchos fenomenólogos estadounidenses y, con su inmediata traducción en Argentina, también a muchos fenomenólogos latinoamericanos.

meses más tarde, en noviembre de 1935: "La crisis de las ciencias humanas y la psicología". El texto de esta conferencia sirvió a Husserl también de inicio de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* ya que éste es el texto que utilizó (re-utilizándolo) para el comienzo del libro, es decir, para los §§1-7. Lo que en este libro viene a continuación de estos párrafos es una elaboración de lo sintéticamente tratado en ellos. De ahí su importancia. Antes de ir a Praga, Husserl impartió otra conferencia en la Facultad de Filosofía de Viena. Esto sucedía en mayo de 1935, y el título es "de la humanidad europea y la filosofía". Como se ve, la gravedad de la situación en la que Europa estaba sumergiéndose hace ya no sólo que el tema de "la crisis" sea su máxima preocupación –en realidad, éste no era tema novedoso en Husserl sino, de alguna manera, su tema constante y continuado desde el inicio de su andadura intelectual hasta ese momento– sino que sea "el tema" del que hay que hablar ante el público europeo para darle, con urgencia, la máxima difusión y para afrontarlo de frente y en profundidad⁶.

Los Anexos en los que aquí nos centraremos también reflejan la problemática que gira en torno a *La crisis* e, igualmente, son de esa misma época: septiembre de 1934 (Anexo XXIV), otoño de 1934 (Anexo XXV), fin del otoño de 1934 (XXVI), verano de 1935 (Anexo XXVI) y, de nuevo, verano de 1935 (Anexo XXVIII). Con respecto al texto del § 73, si bien no se conoce su fecha con más precisión, pertenece al grupo de manuscritos K III 6, todos ellos elaborados con posterioridad a 1930. La justificación que da Biemel de haber escogido este documento como párrafo final en *La Crisis* es que Husserl

⁶ Hablando de *La Crisis* como la obra en la que recoge el trabajo de esta época de Husserl, señala Aron Gurwitsch que "el propósito de la obra consiste en guiar al lector hacia la filosofía fenomenológica como única línea de pensamiento que puede ofrecer una salida a la crisis en que ha caído el hombre occidental". Cfr. ob. cit., p. 8.

hace en él una apreciación global de la crisis de nuestra cultura⁷. De ahí que parezca un acierto que Biemel decidiera incluirlo en *La Crisis* porque, como sabemos, Husserl no pudo ver su libro finalizado del todo. “La última enfermedad de Husserl –dice Aron Gurwitsch– le obligó a abandonar toda actividad a partir de agosto de 1937, de manera que la serie proyectada nunca llegó a completarse”⁸. A su muerte en 1938, únicamente las partes primera y segunda del libro habían sido publicadas⁹; la tercera parte estaba ya más o menos preparada para publicar¹⁰. Eso era todo. Sin embargo, gracias a Eugen Fink –su asistente y más estrecho colaborador en ese período– conocemos el proyecto total que Husserl tenía diseñado y que, de llevarse a término, daría como resultado un libro más completo que el que actualmente está editado con esas tres partes que componen su cuerpo. La

⁷ Cfr. su “Einleitung des Herausgebers” a *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, The Haag, Nijhoff, 1954, p. XXI.

⁸ Cfr. Aron Gurwitsch, ob. cit., p. 7.

⁹ Publicadas en la revista de Belgrado *Philosophia* 1 (1936) 77-176. Lo que en el texto de *La Crisis* va desde el §1 al §27.

¹⁰ Husserl la estaba reelaborando continuamente y nunca llegó a tener su forma definitivamente establecida. Después de haberla enviado a *Philosophia* para proceder a su publicación, Husserl retiró el manuscrito para configurarlo de otra manera. Esto sucedía en junio de 1936. En relación a esta continua reelaboración, el ensayo de Anthony J. Steinbock “The New ‘Crisis’ Contribution: A Supplementary Edition of Edmund Husserl’s *Crisis* Texts”, *Review of Metaphysics* 47 (1994) 557-584 –ensayo que está referido todo él a la nueva edición que ha hecho Reinhold M. Smid del material de *La Crisis* en *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Texte aus dem Nachlass 1934-1937* (Husserliana 29: Boston, Kluwer Academic Publishers, 1993)–, nos muestra que “con la excepción de las conferencias de Praga, la segunda división de Husserliana 29 es una colección de bocetos, apéndices y enmiendas a la Parte 3 de *La Crisis* que Husserl estaba preparando para publicar”. Cfr. p. 563. En esta misma línea, cfr. el ensayo de Javier San Martín “El último Husserl” –*Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 43 (2003) 41-74–, un artículo riquísimo en los datos biográficos que rodearon la redacción de *La Crisis* y que son una excelente ayuda para comprender su sentido. El autor trabaja aquí en especial la preocupación del Husserl de *La Crisis*: la tarea de la Filosofía; asunto que, como veremos más abajo, es principal en el conjunto de los Anexos del § 73.

delicadísima situación histórico-política e intelectual que se estaba viviendo en Europa en los años de redacción de *La Crisis* es la que explica ese proyecto de Husserl para su libro completo. Muy acertadamente, Biemel –que había elegido el § 73 para cerrar el cuerpo del libro– eligió, también como broche final pero esta vez del conjunto de los Anexos, un texto que no está escrito con la mano de Husserl, sino con la de Eugen Fink. La importancia de este texto para aclarar todavía más las intenciones de Husserl en su redacción de *La Crisis* es más que evidente. Este es el Anexo XXIX. Después de él ya no hay ningún otro Anexo más. Y es en este texto en donde Fink refiere el proyecto de continuación de Husserl de las partes de *La Crisis* ya redactadas: a éstas habrían de seguirles otras dos. El plan total de *La Crisis*, según él, sería, pues, éste:

I Parte: “La crisis de las ciencias como expresión de la crisis vital radical de la humanidad europea”.

II Parte: “Esclarecimiento del origen de la contraposición moderna entre objetivismo fisicalista y subjetivismo trascendental”.

III Parte: “Esclarecimiento del problema trascendental y la función de la psicología referida a ello”.

IV Parte: “La idea del recomienzo de todas las ciencias en la unidad de la filosofía trascendental”.

V Parte: “La imprescindible tarea de la filosofía: la autorresponsabilidad de la humanidad”.

Pues bien, a esta V Parte en proyecto corresponde el texto extraído por Biemel de los manuscritos K III 6 para pasar a formar parte del cuerpo de *La Crisis* como el § 73, con este título: “La filosofía como autorreflexión de la humanidad, como autorrealización de la razón”. Que Husserl no llegara a darle forma sistemática, completa y

definitiva a esta última Parte de su proyecto global no quiere decir que su mente no estuviera trabajando ya en ello y esbozándola por escrito. Y el texto del § 73 parece responder a lo que sería la Parte V. Ya que Husserl no había tenido tiempo, antes de su fallecimiento en 1938, para completar este proyecto de su gran obra final, por lo menos, de esta manera, incorporando dicho párrafo, podríamos contar con algo así como una síntesis anticipada de la V Parte. De igual modo que la conferencia de Praga (§§ 1-7) expresa, en síntesis, lo que Husserl simplemente desarrollará con mucho más detenimiento en las primeras partes de *La crisis*, el § 73 expresaría, también en síntesis, lo que en esa V Parte Husserl habría de desgranar con más detenimiento si hubiese tenido la oportunidad para ello.

II

Recoger lo expuesto en los cinco Anexos hace imprescindible entender lo que en ellos se dice no sólo como un complemento del § 73 sino, también, como un complemento de por lo menos otros dos documentos que, junto con este párrafo, forman una única melodía a tres voces. Cuando cotejamos el texto de Viena, el texto de Praga y este § 73, inmediatamente obtenemos el mismo mensaje de Husserl y la misma argumentación e, incluso, una similar ordenación de los elementos que intervienen en esta argumentación. En estos tres documentos por igual, Husserl tiene un objetivo principal: *mostrar cuál es la tarea de la filosofía ante esta situación de crisis*. Y es a este objetivo hacia el que Husserl encamina toda la argumentación esgrimida en estos tres documentos con los distintos aspectos que en ella van saliendo al desarrollarla. No es extraño comprobar que los textos de Viena y de Praga prácticamente son un calco el uno del otro –antes hemos mencionado las circunstancias de su génesis. Pero es que el § 73 de algún modo reproduce este mismo esquema de Viena y de Praga. Los tres, sin que quepa la menor duda, tienen como eje central e/

asunto de la filosofía. Y, de hecho, la única diferencia entre el § 73 por un lado, y los textos de Viena y de Praga por otro, es que, en todo caso, en el § 73 Husserl ya no se detiene pormenorizadamente en la crisis de las ciencias sino que la va arrastrando de modo sobreentendido para ir, directamente, al tema que tiene tanto interés en exponer: la función que debe desempeñar la filosofía ante esta situación de crisis. Y de ahí el gran acierto de Biemel al seleccionar este documento. Husserl trata aquí de “la imprescindible tarea de la filosofía [en] la autorresponsabilidad de la humanidad”. En realidad, con lo aportado en este § 73 y en los textos de Viena y Praga y, por supuesto mucho antes, en los artículos de *Kaizo*, debemos tomar *La Crisis* como una obra concluida pues aquellas dos partes IV y V que no llegó a redactar ya estaban redactadas, de algún modo, en documentos diversos aunque estos estuvieran diseñados como piezas únicas y no para ser una pieza más en la composición de esta gran obra final husserliana.

Por tanto, parece necesario esbozar este eje que es el central a estos tres textos y trazar las líneas generales del esquema que sigue Husserl de modo semejante en los tres, porque sólo haciendo así podremos pasar a comprender el sentido de los cinco Anexos, dirigidos todos ellos –ya lo estoy anticipando– a profundizar todavía más en este asunto de la filosofía y de los filósofos; un asunto –esto es importante, como más adelante veremos– que Husserl aborda siempre en tres niveles bien diferenciados. Únicamente teniendo a la vista estos tres niveles diferentes sobre la filosofía entenderemos que lo expuesto en los cinco Anexos tiene por misión ahondar en ellos y que todos contienen, pues, un mismo eje temático muy en consonancia con la intención del § 73.

El contenido de todos estos textos (Viena, Praga y § 73) sigue fundamentalmente el siguiente esquema: primero se hace una cons-

tatación de la crisis explicando en qué sentido podemos hablar de ella tanto en las ciencias como en la filosofía como en los derroteros que están llevando la historia y cultura europeas. En esto consiste siempre, pues, la primera parte del esquema expositivo de Husserl en sus distintos textos: una declaración de crisis con estos tres pasos:

1. Las naciones europeas están enfermas. Europa está en crisis¹¹. La voz de Husserl es una voz más entre otras expresándose en estos términos e, incluso, en el uso de determinado vocabulario para describir esta crisis: crisis, enfermedad, falta de salud, oscuridad, desasosiego, sin sentido, decadencia, escepticismo...¹², si bien la indaga-

¹¹ Aclara Husserl que cuando habla de "Europa" no se refiere a lo que está comprendido en los límites geográficos de nuestro viejo continente, sino también a los Estados Unidos y a todas aquellas otras zonas del planeta dominadas por nuestra cultura. Es decir, lo que hoy denominamos "cultura occidental" genéricamente, es lo que para él está en crisis, ya sea en uno u otro punto del planeta. Cfr. *La Crisis*, p. 328. Pero Klaus Held lleva este asunto del empleo por parte de Husserl del concepto de "europeo" -cuando habla de "ciencias europeas" en lugar de "ciencias" sin más, o "ciencias modernas"- un poco más allá mostrando la peculiaridad que tiene Europa a los ojos de Husserl y que la hace diferente de las otras culturas y cómo esta peculiaridad tiene su origen en la cultura griega. Cfr. "La tesis de Husserl acerca de la europeización de la humanidad", *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 21-22 (1992) 21-46. Muy interesante es la "Adenda": "¿Es eurocéntrica y racista la teleología de la historia de Husserl? Una respuesta a Jacques Derrida" de Jesús Díaz Álvarez en su libro *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid, UNED, 2003, pp. 330-339.

¹² Schopenhauer y Nietzsche se expresaban de modo semejante denunciando la crisis anticipadamente en el siglo XIX. Ambos ya hablaban entonces de enfermedad en la cultura europea y en sus críticas apuntaban directamente hacia la ciencia; hacia la ciencia y hacia ese Estado que estaba promocionando tal orientación de la ciencia y promoviendo un tipo de educación encaminada por entero a integrar al individuo en el mercado de trabajo para que pudiera ganar dinero, cuanto más dinero mejor y de la forma más rápida posible. Por su parte, Spengler dio la señal de alarma en el siglo XX con su *Decadencia de Occidente*, en los años veinte; a él le siguieron muchas otras voces. Y en los años treinta, casi al mismo tiempo que Husserl, aparecen pensadores como el historiador J. Huizinga, con su libro *Entre las sombras del mañana. Diagnóstico de la enfermedad cultural de nuestro tiempo*, de 1935, o el psiquiatra K. Jaspers que escribe *Ambiente espiritual de nuestro tiempo* a principios de 1932, etc. Todos ellos son una pequeña muestra de que el sentimiento de crisis estaba hondamente enraizado.. Me permito transcribir aquí

ción husserliana de la causa de esta enfermedad es única ya que requiere el uso del método propio de la fenomenología.

2. La crisis en el rumbo que lleva la historia y la cultura europeas remiten directamente a una crisis en sus ciencias. Más en concreto, a su enfoque, procedente de la matematización de la naturaleza surgida con la Nueva Ciencia galileana: *objetivismo naturalista*. La ciencia se ha quedado reducida a una mera ciencia "de hechos". Husserl dice

literalmente el testimonio que ofrece H.G. Gadamer porque consigue muy bien transportarnos a esa época de "la catástrofe que el comienzo y el transcurso de la Primera Guerra Mundial significaron para la conciencia cultural de la población europea. La fe en el progreso de una sociedad burguesa mimada por un largo tiempo de paz, y cuyo optimismo cultural había animado la era liberal, se derrumbó en las tempestades de una guerra que al final fue por completo diferente de todas las anteriores. No fue la valentía personal o el genio militar lo que determinó el acontecer bélico, sino la lucha competitiva de las industrias pesadas de todos los países. Los horrores de las batallas materiales, en las que se devastaron la naturaleza inocente, cultivos y bosques, aldeas y ciudades, finalmente hicieron que los hombres en las trincheras y refugios no pensaran en otra cosa que en lo que Carl Zuckmayer expresó en aquellos días con la frase: "Alguna vez, cuando todo haya terminado".

El alcance de este acontecer delirante sobrepasó la capacidad de comprensión de la juventud de entonces. Después de ir a la guerra con el entusiasmo del idealismo dispuesto al sacrificio, la juventud pronto se dio cuenta en todas partes de que las antiguas formas del honor caballeroso, aunque cruel y sangriento, ya no tenían cabida alguna. Lo que quedó fue un acontecer sin sentido e irreal, y al mismo tiempo cimentado en la irrealidad del excesivo ardor nacionalista, que había dinamitado incluso el movimiento obrero internacional. Por eso no era de extrañar que los espíritus de primer rango se preguntasen en aquel tiempo: *¿Qué era lo equivocado de esta fe en la ciencia, de esta fe en la humanización y la politización del mundo, qué era lo erróneo del presunto desarrollo de la sociedad hacia el progreso y la libertad?*

Se comprende por sí mismo que esta profunda crisis cultural que entonces sobrevino al mundo europeo de la cultura también tuvo que encontrar su expresión filosófica y que esto ocurriera particularmente en Alemania, cuyo desmoronamiento y derrumbe fue la expresión más visible y catastrófica de la general absurdidad... La situación espiritual del tiempo alrededor de 1918, en el que yo mismo comencé a buscar una dirección, estaba determinada por una falta general de orientación". Esto lo dice Gadamer recordando la atmósfera en la que tuvo que vivir su juventud en el libro *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002. Cursivas mías.

estar “persuadido de que la crisis europea hunde sus raíces en un racionalismo que se ha extraviado”¹³. Los problemas de las ciencias, caídas en una insatisfacción creciente, en un estado de malestar generalizado, en una ausencia de método firme y seguro¹⁴, etc., todos estos problemas provienen de la *ingenuidad* con la que la ciencia objetivista asume como universo todo lo que ella misma tiene por mundo “objetivo”, sin reparar en que, de este modo, la subjetividad –de la que procede la misma ciencia– no puede hacer valer sus derechos en ninguna ciencia objetivista. Todo lo subjetivo y vivido tiende a ser excluido; y esta exclusión en las ciencias parece de lo más natural¹⁵, aunque haya ocasionado un viraje en el rumbo de nuestra cultura con nefastas consecuencias para la vida de los existentes y de los pueblos. El objetivismo naturalista es un funesto prejuicio que tiene gran parte de culpa en la enfermedad europea actual¹⁶.

¹³ *La Crisis*, p. 347.

¹⁴ En los primeros años del siglo XX y ya desde finales del XIX, el paradigma positivista daba serias señales de haberse agotado. Esto sucedía en muchas ciencias humanas y bio-sociales, tales como la filología (con Saussure), la historia (con Berr), la geografía (con de la Blanche), la psiquiatría (con Goldstein), la psicología (con los psicólogos de la *Gestalt* Wertheimer, Koffka y Köhler), la zoología (con von Uexküll), la antropología social (con Mauss) y, por supuesto, la filosofía (con Husserl). Evidentemente, aunque cada una de estas figuras pioneras en estas ciencias no necesariamente supiera de las demás, lo cierto es que había una convergencia entre ellas en poner en entredicho el enfoque positivista y en intentar un novo enfoque yendo a los sujetos concretos y a lo vivido por ellos y asumiendo así la importancia de lo subjetivo en la labor científica. Cfr. M^a Luz Pintos Peñaranda “La fenomenología y las ciencias humanas y bio-sociales. Su convergencia en un importante momento de cambio de paradigmas”, *Philosophica*, Chile, 27 (2004) 215-245.

¹⁵ *La Crisis*, p. 352s.

¹⁶ *Ibidem*, p. 326. Por fortuna, Husserl se libró de vivir tiempos todavía más aciagos. Pero su discípulo Aron Gurwitsch, judío como él, tuvo ocasión de contemplar y de padecer los horrores de la irracionalidad nazi y nos ha dejado un magnífico ensayo en el que relaciona el totalitarismo nazi con el “objetivismo”; objetivismo cuya encarnación en la psicología de ese momento, facilita mucho el sometimiento ideológico-político de individuos y naciones. De lo cual se infiere que el positivismo decimonónico y el objetivismo al que da lugar en absoluto son enfoques

3. En el extravío del racionalismo, causa de la actual crisis, están implicadas todas las ciencias, pero también todas las filosofías porque se hallan impregnadas de ingenuidad, es decir, de objetivismo naturalista: "Las viejas y las nuevas filosofías –afirma Husserl– fueron y siguen siendo ingenuamente objetivistas"¹⁷. La filosofía ingenua ve en el mundo el universo de "lo que es" y, de este modo, el mundo se convierte en mundo "objetivo", es decir, lleno de cosas extensas, vaciadas de todo sentido vivido por sus sujetos, a pesar de que los sujetos no somos de ningún modo meros cuerpos físicos y de que el mundo no es meramente mundo objetivo y ya ahí con independencia de los sujetos.

A esta primera parte del esquema desarrollado por Husserl, con estos tres pasos mencionados, siempre sigue una segunda sólo a título de tránsito para llegar a la tercera. Se trata en ella de preguntarse –solamente de preguntarse– por el papel que ha jugado la filosofía en esta crisis de las ciencias y de la cultura y, asimismo, de preguntarse si la filosofía siempre ha tenido esta orientación extraviada en paralelo con el extravío de las ciencias objetivistas.

Y en la tercera parte de la argumentación se responde a las preguntas formuladas en la segunda. Es cierto que los textos de Viena y de Praga abordan esta temática de la tercera parte con cierta complejidad. Pero el § 73 se extiende y profundiza más en ello, como si la intención de Husserl fuera precisamente aquí esta profundización en una temática que había ido arrastrando desde el principio de su producción escrita como ha quedado reflejado de forma continuada en el conjunto de su obra. Pero, bien sea de modo abreviado o bien sea de

científicos "neutrales". Cfr. Aron Gurwitsch "Sobre el nihilismo de nuestro tiempo", *Agora. Papeles de Filosofía*, Santiago de Compostela, 2 (2003) 157-192. Asimismo también se puede encontrar en <http://www.gurwitsch.net> .

¹⁷ *La Crisis*, p. 349.

un modo más extenso y pormenorizado, en estos tres textos de Husserl a los que nos estamos refiriendo el papel de los filósofos y de la filosofía, que es la cuestión planteada en la segunda parte de su esquema y, después, abordada en la tercera parte, se analiza siempre, indefectiblemente, desde tres perspectivas o niveles diferentes; siempre desde tres niveles, con independencia del orden en el que Husserl vaya tocando cada uno de ellos y, también, con independencia del espacio que a cada uno le dedique. Estos niveles son los siguientes: la *filosofía griega*, la *filosofía moderna* (o, mejor, la filosofía "anterior" a la nueva filosofía) y la *nueva filosofía*, la fenomenología. La complejidad de la argumentación husserliana sobre el papel de la filosofía viene de que la perspectiva griega, la moderna y la fenomenológica, las tres, están continuamente llamándose las unas a las otras en lo que constituye, para Husserl, *la historia interna de la filosofía*. Para Husserl, esta historia de la filosofía refleja la lucha de la humanidad por lograr su autocomprensión. Por tanto, si esclarecemos el sentido unitario de esta historia, desde sus orígenes griegos hasta su *renovación* por la filosofía fenomenológica, los humanos podremos comprendernos mejor, es decir, podremos comprender nuestro sentido como seres racionales, poseedores de "razón".

Vamos, pues, poco a poco, aproximándonos más y más al § 73 y, con ello, preparándonos para entender el sentido lo que aportan sus Anexos. En este § 73, como su mismo título expresa y como ahora hemos comentado, Husserl va a hablar de la filosofía, de cuál es su sentido y su finalidad. Pero, como también se infiere de su título, la filosofía es tan sólo uno de los elementos de una tríada que, para Husserl, es una e indivisible: *razón-filosofía-humanidad*. Lo que él hará, pues, en las páginas de este documento es explicar esta tríada como tal. Explicarla –permítaseme decirlo así– en un doble tono emocional: por una parte, tenemos su lamento o queja sobre cómo se ha

ido desarrollando la filosofía a lo largo de su historia y en cuanto a su incidencia en la vida de los existentes particulares y de la humanidad; pero, por otra parte, asistimos aquí a una declaración entusiasta de un hombre que está plenamente convencido del grandísimo papel que la filosofía podría desempeñar en la existencia humana individual y en la existencia de la humanidad como colectivo de los existentes humanos para que las cosas fueran mejor que hasta ahora.

Sin embargo, los lectores de *La Crisis* en la versión española publicada por la Editorial Crítica topamos con una dificultad para la comprensión plena de este esquema; dificultad que no tendría por qué estar ahí para nosotros. Los traductores del texto han omitido de este § 73 una de sus partes; más precisamente, han omitido una de sus partes que –por lo menos a mi juicio– más ayudan para la comprensión de todo el texto: han omitido una nota a pie de página que va enlazada al séptimo párrafo; una nota bastante extensa y, desde luego, importantísima¹⁸. Lo que en ella se dice es tan aclarador con respecto al texto principal que da la impresión de que Husserl no la escribió en su primera redacción del texto sino cuando ya éste estaba concluido. La extensión de la nota (ocupa como una página entera y es la única que lleva este parágrafo) y la importancia de lo que en ella dice hacen pensar que, de habersele ocurrido explicarse de este modo cuando estaba redactando el texto de este § 73, hubiera integrado en él lo que dice en la nota. Pero posiblemente fue en las revisiones posteriores cuando consideró hacer este añadido, si bien –podemos suponer esto a modo de hipótesis– sin querer reformar la redacción del texto principal. De ahí que lo haya incluido en forma de

¹⁸ En la traducción de Elsa Taberning que está incluida en Edmund Husserl *La filosofía como ciencia estricta* (Buenos Aires, Nova), se ha traducido esta nota. Todas las referencias que aquí haré a esta nota remiten siempre al texto de esta traducción, en su edición de 1981⁴, pp. 129-130.

nota a pie de página, dejando el texto principal tal y como estaba redactado.

La importancia de esta nota, radica, a mi entender, en que Husserl hace todo un manifiesto de *qué es filosofía para él*. De hecho, si leemos el § 73 comenzando por la lectura de esta nota, sin duda que obtendrán más luz para nosotros los párrafos iniciales de este párrafo. Comienza Husserl mostrando en ellos qué significa para el ser humano que su rasgo específico sea "la razón"; rasgo que, como indica en otros textos anteriores, va unido a su capacidad para actuar de forma libre y personal desde sí mismo. Y esta concepción antropológica a su vez hace para él de fundamento de su filosofía de la historia y de su ética¹⁹ hacia las que, a la postre, derivan todos sus planteamientos. El ser humano es racional, es decir, está dotado de una considerable capacidad para la reflexión sobre la realidad y para la autorreflexión, lo cual equivale a capacidad para la "forma racional de la existencia"²⁰, como él dice. Esta dotación lleva al sujeto –le *puede*

¹⁹ Estoy muy de acuerdo con Hans Rainer Sepp en su afirmación de que, "para Husserl, ética no sólo significa...una ciencia normativa para el enjuiciamiento de todo hacer, sino también y ante todo la ciencia para la exposición [*Herausstellung*] del ideal absoluto teleológico de la mejor actuación posible y de las normas para su realización; por eso desemboca en último término necesariamente en teleología. La consideración metafísica teleológica asume (*hebt auf*) en sí misma la ética". Cfr. "Mundo de la vida y ética en Husserl", en Javier San Martín (ed.) *Sobre el concepto del mundo de la vida*, Madrid, UNED, 1994, p. 89. Para esta cuestión de la ética en Husserl, se hace imprescindible el libro de Irene Angela Bianchi *Etica husserliana. Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, Milano, FrancoAgeli, 1999, en el que la autora concluye que "la ética ha sido siempre una preocupación filosófica fundamental en Husserl" (p. 261). Imprescindible, también, los ensayos de Javier San Martín "Ética, antropología y filosofía de la historia. Las *Lecciones* de Husserl de *Introducción a la ética* del Semestre de verano de 1920" (*passim* y, especialmente, las pp. 322-324) y "El sentido de la fenomenología de Husserl" (sobre todo, p. 42), ambos en su libro *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid, UNED, 1994.

²⁰ Como afirma Javier San Martín, "en la tesis husserliana hay un principio fundamental de interpretación del ser humano....a saber, que la razón, la capacidad

llevar, le *debería* llevar; no se trata de que ninguna fuerza oculta en su ser le vaya a llevar necesariamente a esto al modo hegeliano– a ser responsable; responsable en el sentido de estar capacitado para valorar y distinguir entre lo verdadero y lo falso, entre lo que es justo y lo que es injusto, entre lo que se debe y lo que no debe hacer, etc.; y a ser responsable, también, en el sentido de no estar eximido de hacer este tipo de valoraciones diferenciadoras. El ser humano está plenamente capacitado para hacer en todo momento diferenciaciones valorativas y comprometidas. Ser racional comporta la responsabilidad de tomar conciencia y de valorar y decidir consecuentemente. Y esta característica forma parte de su esencia como especie. La razón permite y obliga al ser humano a ser el ser ético por antonomasia. Su inteligencia le carga con esta capacidad que es, a la vez, una gran responsabilidad.

Y en este punto hace Husserl en la nota tres afirmaciones –bajo la forma literaria de preguntas retóricas– absolutamente relevantes para captar su argumentación y su mensaje. Lo primero que afirma es que el hecho de que el ser humano es un ser racional se ve en que a lo largo de la historia ha ido alcanzando grados cada vez más altos de autorreflexión. Lo segundo que afirma es que el hecho de que el ser

de *dar razones evidentes, de asumirlas y distinguirlas ponderativamente* de las que no lo son, además de asumir la capacidad discriminatoria de la presencia en la realidad del mundo de lo real y lo irreal, es rasgo de todo ser humano en las *dos modalidades* de convivencia histórica básicas en que hemos conocido a este ser humano, en la modalidad de *vida precientífica*, por tanto, en una situación en la que no existe una referencia a la totalidad de los seres humanos como sujetos de la verdad, y en la que el mundo de la vida no está mediado por la ciencia; y en una *situación histórica*, en que ese sujeto global de la verdad ya estaba constituido, y por tanto, en la cual tanto el esclavo como el libre, el griego como el bárbaro, son sujetos competentes para la verdad y para el uso de la razón. La única diferencia entre estas dos formas está en el conocimiento explícitamente formulado de esa propiedad, conocimiento y formulación que se dan en la filosofía, y en la ciencia cuando ésta está ya ejecutada desde la actitud filosófica”. Cfr. “Europa como cultura”, *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi* 6 (2006) p. 29.

humano es un ser racional se ve también en que, ser un ser racional esto únicamente puede realizarse como tal cuando el sujeto así lo quiere conscientemente y conscientemente así se lo propone en su vida²¹. Lo tercero que afirma es que este propósito racional “de ser racional”, producto de una autorreflexión ejercida por el sujeto conscientemente, no sólo va a afectar a su propia existencia particular sino también a los existentes “a escala de la humanidad”. La autorreflexión del sujeto sobre su propio existir en base a hacer sus propios juicios valorativos y a decidir, por tanto, sobre cómo orientar su vida, tiene unas consecuencias que van más allá de ella como existencia particular, ya que alcanzan al conjunto de la humanidad: *podemos valernos de la razón para tomar conciencia de la situación presente en la que estamos (una situación cultural de sinsentido) y para hacer sobre ella un análisis reflexivo crítico, podemos valernos de la razón para valorar el rumbo que lleva y el que debería llevar la humanidad, podemos valernos de ella para racionalmente querer renovarla²² dándole un sentido racional, podemos valernos de ella para tener el propósito consciente y premeditado –es decir, la voluntad- de infundirle un telos (el de una humanidad mejor) que, en este caso, sería conscientemente querido, conscientemente conquistado y conscientemente llevado a un intento de hacerlo realidad. El sentido de la capacidad racional en los humanos (el sentido de la “razón” que poseemos como un rasgo muy propio nuestro) es –o sea, “debiera ser”– el de “querer” emplearla en pro de conseguir para cada existencia, y para los colectivos y la humanidad toda, una orientación más humana. Esto es lo que entiende Husserl por orientación racional. Una orientación ra-*

²¹ “Su cualidad de ser racional no puede por naturaleza realizarse más que por la voluntad, plenamente consciente de sí, de ser y llegar a ser racional”, p. 129.

²² “Renovación es el clamor general en nuestro atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura europea”, declaraba Husserl iniciando así el primer ensayo de *Kaizo*. Cfr. p. 1.

cional cuya aplicación hacia un sano rumbo de la humanidad depende enteramente de nosotros los humanos y de nadie más. De hecho, Husserl tiene a la vista que hay dos caminos abiertos en ese momento histórico-cultural desde el que él está haciendo su reflexión. Los dos caminos son una posibilidad de elección humana: el camino de la decadencia y la barbarie o el camino de la recuperación racional del rumbo de la filosofía y de las ciencias y, por tanto del rumbo cultural –el rumbo ético-político– de la cultura europea²³ y, a la postre, de la humanidad toda²⁴. La conferencia de Viena finaliza con este reconocimiento explícito de que la salida de la crisis europea únicamente tiene estas dos salidas. La de la decadencia y la barbarie consiste en alienarse respecto a nuestro propio sentido racional odiando todo lo subjetivo –con las repercusiones negativas en la vida de los existentes concretos y de los colectivos que esto entraña. La otra salida es el renacimiento de Europa, es decir, la recuperación del querer-darle-sentido-racional-a-nuestras-existencias; recuperación que se haría desde el espíritu crítico de la nueva filosofía, consiguiendo de este modo superar el objetivismo y, en consecuencia, recuperando el valor de lo subjetivo y de lo vivido. Esta segunda posibilidad, la de –como él dice– la “nueva espiritualización” o nuevo enfoque de la razón, es para él garantía de un futuro mejor y una llamada, pues, a la espe-

²³ “La crisis de la existencia europea sólo tiene dos salidas: la decadencia de Europa en la alineación respecto de su propio sentido racional de la vida, la caída en el odio espiritual y en la barbarie, o el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo”. *La Crisis*, p. 358.

²⁴ Estremece conocer que cuando Husserl está hablando así todavía la historia europea y occidental estaba iniciando lo que hoy ya está plenamente establecido como “globalización” y que, dicho llanamente, consiste en la extensión por todo el planeta del imperialismo de la economía occidental y del primado de sus intereses –mayormente economicistas– por encima de todos los otros. No podía Husserl adivinar en ese momento hasta qué punto tenía él razón al relacionar lo que ocurre en la cultura europea y occidental con lo que ocurre actualmente en el conjunto de la humanidad.

ranza²⁵. Pero, con todo –esto hay que señalarlo–, no cae Husserl en la ingenuidad de los pensadores ilustrados ni en la de aquellos pensadores decimonónicos que todavía se aferraban a esta esperanza manteniendo una fe ciega en que la historia humana lleva en su seno una irresistible tendencia a la mejora y a esa meta de una humanidad plenamente feliz, tales como Hegel, Comte o Marx. No; Husserl es en esto muy del siglo XX y nada “moderno”²⁶. Pese a todo, siempre es tentador confiar en un imparable sentido racional de la historia de la humanidad que termine llevándola a esa meta de felicidad para todos; meta que ha sido, en la interpretación husserliana, el anhelo de la nueva racionalidad nacida con la filosofía griega. Sin embargo, avisa Husserl que nada está asegurado y que las cosas no son tan fáciles y que, para conseguir ese sentido racional en nuestras vidas, hay que estar alerta; permanentemente en alerta porque, como dice, “el mayor peligro de Europa es el cansancio”. Contra él, y contra el escepticismo, debemos luchar en una batalla que no acabará nunca. Pero, itodo menos perdernos en un inmovilista e inútil escepticismo con el que sólo nos adentraríamos cada vez más en la decadencia y en la barbarie! ¡Todo menos sucumbir a nuestro mayor peligro: el cansancio, el cansancio para luchar contra esta decadencia y esta barbarie!

²⁵ En el primer ensayo de *Kaizo* preguntaba Husserl si alguien se atrevería a negar “la posibilidad de un progreso ético continuado bajo la guía del ideal de la razón” (p. 11). Un progreso que él entiende como el resultado de la exigencia ética que es “absoluta”: la de mantener una “actitud de combate en orden a una humanidad mejor y a una cultura auténticamente humana” (p. 2). Y confiesa que, si está él pronunciando un juicio reprobatorio sobre nuestra cultura, ello implica que cree “en una ‘buena’ humanidad como posibilidad ideal” (p. 8); pero en la que cree en el sentido de que *somos nosotros* los artífices y responsables de que se vaya realizando (p. 11). “¿O es que acaso –dice– hemos de aguardar a ver si esta cultura sana por sí sola...?” (p. 2).

²⁶ No es “moderno” por lo menos en este sentido al que me estoy refiriendo; sí es moderno, en cuando que continúa ese afán ilustrado de intentar soñar con entusiasmo en una posible mejora y de no cruzarse de brazos desanimado por un *escepticismo* que a muchos de su época termina por invadir. Husserl siempre ha arremetido contra este escepticismo inmovilizador e inútil.

Volvamos ahora a esa nota a pie de página del § 73. Afirma Husserl en ella, en cuarto lugar, todavía algo que es nuclear en el mensaje de este párrafo y que es, a la vez, el mensaje principal que se cuela a través de toda la argumentación desenvuelta a lo largo de todos los textos que conforman *La Crisis*. De hecho, aparece ya este mensaje en el § 7 de *La Crisis*, es decir, en lo que fueron sus conferencias en Praga. *Poner la razón al servicio de la humanidad* –se entiende, para permitir que ésta vaya siempre orientada hacia el bien, la justicia, la solidaridad, etc.–, *ésta es la función de la filosofía*. ¿Por qué? Pues porque precisamente es la filosofía la encargada de descubrir que la razón puede y debe ser puesta al servicio de este fin. Para ello, primeramente ha de conseguir que los sujetos humanos nos comprendamos antropológicamente a nosotros mismos como seres racionales y, por eso mismo, como *capaces* –si así lo queremos– de infundir un sentido o *telos* más racional, es decir, más humano, a nuestras vidas. Por eso dice aquí Husserl que la filosofía tiene “como función la humanización del hombre, como humanización ‘del hombre en la escala de la humanidad’”. Y en este sentido, la filosofía es para él una ciencia, un saber de pretensiones universales, y los filósofos –y con ellos todos aquellos pensadores comprometidos con esta función; evidentemente no ha de estar refiriéndose únicamente a los “titulados” en filosofía²⁷– “los únicos verdaderos sabios”. La sabiduría consiste, pues, para él, en comprenderse uno a sí mismo como racionalmente capacitado y en querer poner los medios racionales necesarios para lograr hacer realidad este gran objetivo que realmente constituye el *telos* interno de la especie humana y de su racionalidad. Entiéndase: un *telos* que, si viene inscrito en nuestra razón, lo es tan sólo en el sentido de que siempre está ahí como una posibilidad –sólo como una posibilidad; aunque, eso sí, como la más elevada posibilidad;

²⁷ Cfr. *La Crisis*, pp. 342-344.

pero como una posibilidad que somos nosotros, y únicamente nosotros, los humanos, los que tenemos que “descubriarla” en cuanto a idealarla a modo de objetivo a cumplir, en cuanto a trazárnosla a nosotros mismos como tal *telos* racional. La filosofía nueva que está naciendo con Husserl, la filosofía fenomenológica, es –dice él– “la” filosofía. Con ella, por fin, se logra acceder al que es el *telos* propio y auténtico de toda filosofía y se logra hacerlo de una manera fundada apodícticamente. Para Husserl la filosofía –la nueva filosofía fenomenológica– es un conocimiento universal, una autorreflexión universal: en ella, la razón hasta ahora hundida, replegada sobre sí misma, pasa a comprenderse a sí misma y, gracias a esta comprensión, a hacerse actuante conforme a este *telos* que ha logrado descubrir, es decir, descubrir a modo de posibilidad y de ideal racional por el que esforzarse.

Después de haber atendido a este mensaje de Husserl en esta nota que va ligada al párrafo séptimo del texto principal del § 73, pasemos al comienzo del propio texto principal. En sus primeras líneas habla Husserl de que alcanzar una ciencia universal del mundo, o sea, un saber definitivo sobre el mundo, una verdad definitiva, de “evidencia inmediata”²⁸, ésa es la tarea del filósofo, de la filosofía. Y la ciencia que alcanza este fundamento universal y apodíctico surge como la función más elevada de la humanidad: su función es hacer posible –dice– que la humanidad se desarrolle hacia una autonomía personal y hacia una autonomía humana de irradiación universal; y esta idea (surgida como una idea “racional” desde nuestra capacidad

²⁸ *Ibidem*, p. 277.

racional) constituye para Husserl el impulso vital más elevado de la humanidad²⁹.

Sin embargo, ¿qué ha pasado hasta ahora? ¿cuál ha sido hasta la época de Husserl, y según él, la orientación de la filosofía en nuestra tradición occidental? La conferencia dada en Viena en mayo de 1935 es muy iluminadora para esta cuestión. En esta conferencia, Husserl no duda en llamar a las cosas por su nombre ya desde el mismo título: “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”. O, si se quiere: “La crisis de la humanidad europea y [el papel de] la filosofía [en ella y para salir de ella]”. Aclara Husserl nada más comenzar esta conferencia que va a tratar el tema de la crisis europea, tan abordado por muchos intelectuales como tal, pero... *para darle una nueva luz*. Dice que se va a referir aquí al sentido teleológico de la humanidad europea mostrando la función que en él le corresponde a la filosofía y a las ciencias.

Tanto esta conferencia de Viena como el § 73 presentan en su modo de comenzar una estructura muy similar; estructura que es la que nos va a conducir directamente a la necesidad de ayudarnos con las aportaciones complementarias de los cinco Anexos. Husserl inicia ambos textos refiriéndose a la tarea que, en medio de esta crisis, le corresponde al filósofo y a la filosofía; por tanto, tanto en uno como en otro texto, en sus primeras líneas anuncia de antemano que va a tratar de este asunto de la filosofía. Pero, en lo que sigue inmediatamente a este anuncio, en ambos textos por igual aunque en cada uno expresado de forma diferente, hay algo que a simple vista –sólo a simple vista– no parece tener mucha relación con este asunto de la tarea de la filosofía de la que propone hablar: esto es, el hecho de que el filósofo es ante todo un yo. Un yo que, en cuanto tal, tiene una

²⁹ *Ibidem*, p. 281.

vida personal. Y, tal vida personal, significa que, por un lado –tal como indica en la conferencia de Viena–, es una vida *activa*, es decir, una vida orientada a fines, una vida creadora (piensa, valora, actúa...); y significa también, por otro lado –tal como dice en el § 73–, que se trata de la vida de un yo que, en tanto que yo, tiene un tú, un nosotros y un vosotros. En el § 73 indica que cada uno de nosotros, como “yo” que es, pertenece a una comunidad de yoes. Y, en la misma línea, en la conferencia de Viena dice que vida personal es vivir cada uno comunitariamente, en un horizonte de comunidad; en comunidades tales como la familia, la nación, o, todavía, en comunidades más englobantes.

¿A dónde quiere llevarnos Husserl cuando habla de la vida del filósofo como un yo personal y activo dentro de un horizonte de comunidad y qué relación guarda esto con la tarea de la filosofía? Pertenecer cada uno y cada una a una comunidad de yoes no puede significar otra cosa que vivir dentro de una cultura concreta, de un mundo entorno concreto (*Lebenswelt* concreto) que es el *mundo común* a todos sus integrantes (yo, tú, nosotros...). Y lo que está ahí para todos nosotros valiendo para todos por igual, a pesar de las valideces o verdades relativas y cambiantes que comporta nuestro vivir en medio de una constante autocorrección y de una también continua corrección recíproca, lo que está ahí para todos nosotros por igual es una “verdad en sí”, dice Husserl³⁰. Y es precisamente esta verdad en sí la que se encarga de descubrir la nueva filosofía fenomenológica. Esta verdad es la de la vida precientífica, es decir, “lo que realmente es” –dice–, lo que tiene validez “universal” ya que vale “para cualquiera”³¹, con independencia de sus características particulares: la época en la que vive, la cultura concreta en la que desenvuelve su vivir, la edad

³⁰ *Ibidem*, p. 278.

³¹ *Ibidem*, p. 333.

que tiene, su pertenencia a una raza o a otra, etc. Éste es el suelo apodíctico del que ha de partir la nueva ciencia, la fenomenología como nueva ciencia, como nueva filosofía realmente rigurosa y ya no más ingenua al no estar ya cegada por el prejuicio del objetivismo. Éste es el *apriori objetivo* que, lejos de ser algo al margen de lo subjetivo, es la subjetividad absoluta, es decir, la subjetividad como vida prerracional intencionalmente constituyente y, por tanto, activa y productiva, el lugar en donde se lleva a cabo la “constitución del mundo”³².

Pues bien, la fenomenología, junto con el descubrimiento de la subjetividad trascendental como la constituyente del sentido del mundo, descubre a la vez que en esta subjetividad están complicadas las otras subjetividades y que, en realidad, la subjetividad absoluta es una intersubjetividad absoluta. Ya no sólo en el sentido trascendental de que la subjetividad se origina a partir de la intersubjetividad, sino también en el sentido de que los fenomenólogos, “los filósofos del presente” –como dice en el texto de Praga–, si hemos descubierto (como *ego fenomenológico* que describe y analiza al *ego fenoménico*) que el sentido teleológico de nuestra capacidad racional es el de despertar ésta –la razón– hacia la humanidad, hacia los otros que conforman, conmigo, la humanidad intersubjetiva, esto solamente se ha hecho posible por ser herederos del pasado en la fijación de objetivos que lleva implícitos el concepto “filosofía”. Es decir, es la comunidad espiritual filosófica –el horizonte de la comunidad de los filósofos–, es la historia (*interna*) de la filosofía, la que, como “movimiento de formación” (*Bildung*), ha ido creciendo hacia el descubrimiento de la razón. Y sin ella por detrás, nosotros no podríamos estar

³² *Ibidem*, p. 283.

hablando en este momento en los términos husserlianos en que lo estamos haciendo.

III

Ciñámonos ahora más estrictamente al esquema que sigue Husserl en el § 73 sobre la función o tarea de la filosofía y que, como se puede apreciar, entronca con los otros textos. La tarea del filósofo y de la filosofía es alcanzar una evidencia inmediata o verdad en sí; una verdad *objetiva*, dice, en el sentido científico-espiritual, una verdad que es de otro tipo muy diferente a lo que se tiene por verdad "objetiva" científico-natural. El filósofo logra cumplir esta tarea dentro de la comunidad de filósofos en un proceso gradual de toma de conciencia y de responsabilidad personal hasta alcanzar la responsabilidad universal. Señalábamos antes que la idea de autonomía que se conquista en este proceso significa para Husserl la decisión racional de querer ser responsable, realizándose la razón personal como razón en comunidad. Precisamente, *la función de la filosofía es hacer posible este proceso*. En opinión de Husserl, aunque la filosofía moderna y contemporánea no consiguió superar el objetivismo naturalista (excepto la filosofía idealista, pero ésta se quedó estancada en otros errores o insuficiencias), lo cierto es que desde la filosofía griega la razón está en incesante movimiento de aclaración. De tal manera que, vista desde dentro, *la historia de la filosofía es la lucha de generaciones de filósofos –conviviendo entre sí en comunidad espiritual– por despertar la razón*³³, *siempre en marcha hacia una racionalidad más elevada*. E indica Husserl que en esta marcha hay dos etapas

³³ Cfr. la traducción de Elsa Tabernig del § 73, Ob. cit., p. 132: la historia de la filosofía "es la lucha incesante de la 'razón despierta' ". En la traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Ob. cit., p. 132, la traducción es "la constante lucha de la razón 'despertada'".

claramente diferenciadas: la de la filosofía anterior a la fenomenología y la de la filosofía fenomenológica o nueva filosofía, etapa ésta –la de la nueva filosofía– en la que se produce una vuelta a la exigencia de apodicticidad moderna cartesiana y, a la vez, una recuperación de lo que constituía la esencia de la filosofía griega, a saber, una búsqueda de racionalidad teórico-práctica en un ámbito universal, haciendo arrancar del nivel teórico (el sujeto humano de sabe poseedor de *logos*) un nivel práctico (buscando el sujeto racionalidad en su interacción con su entorno humano y natural). El fenomenólogo, en cuanto *ego* filosofante, se descubre como portador de la razón que arriba a sí misma en un movimiento en el que están implicados los otros co-sujetos y los otros co-filósofos, de su tiempo presente o de tiempos pasados. Y, de este modo, se va abriendo paso un nuevo sentido en la existencia humana a medida que el sujeto humano se va entendiendo a sí mismo como responsable de sí (autónomo para decidir orientar su vida conforme a la razón) y responsable de la humanidad. El *telos* inherente a nuestra razón (el *telos* que consiste en querer-ser-racional siempre en este sentido de la filosofía griega) donde se realiza es –afirma Husserl– en todas las acciones. Tal vez esto nos indique que Husserl contempla la razón como siendo sólo una que de ningún modo podemos escindir en razón teórica, por un lado, y razón práctica, por otro, ya que en donde se ve realizado este *telos* es –para él– *en todas las acciones del sujeto*. O, lo que es lo mismo –aunque Husserl no llegue a formularlo de esta manera que a muchos, y con razón, sonará al estilo del pensar hegeliano pero que tal vez más debiera recordarnos el enfoque que después le darían a esto Horkheimer y los otros frankfurtianos–, para Husserl, la razón teórica y la razón práctica deben ir unidas, como unidas iban en su descubrimiento por los filósofos griegos. La razón (es decir, ese querer ser racional poniendo la razón al servicio de una mayor responsa-

bilidad del sujeto hacia su propia vida y hacia la de la humanidad) *sólo lo es tal si* es llevada a la práctica; e, igualmente, una praxis verdaderamente racional requiere ese querer ser racional por detrás.

Como vemos, pues, es al descubrimiento y comprensión de este *telos* inherente a nuestra razón a donde, en definitiva, quiere llevarnos la filosofía. Y éste es el esquema que Husserl desenvuelve en el § 73 y que nos recuerda lo que sobre el papel de la filosofía dice en Viena y Praga –incluso, ya hay indicios parciales de este esquema en otros textos muy anteriores³⁴– pero aquí está expuesto con más matices y más extensión, aunque siempre dentro de la limitación de espacio de este párrafo de *La Crisis*, que es tan sólo de unas pocas páginas. Digamos que en él aparecen aspectos que son nucleares en la fenomenología husserliana pero que la propia extensión del párrafo no permite de modo suficiente su desenvolvimiento. Sin embargo, la importancia de uno de estos aspectos es de tal índole, y tiene tanta trascendencia para entender el sentido de los Anexos, que debemos intentar explicitarlo un poco más. Cuando Husserl habla de la historia interna de la filosofía, de la comunidad espiritual de los filósofos, de ese paso de una generación de filósofos tras otra generación de filósofos, de la convivencia de los unos con los otros y del estar co-implicados intersubjetivamente entre sí los filósofos y cada uno en los demás, está aludiendo a la *tradición viviente*, tradición que implica, a la vez, tanto sedimentación como creación. Si en donde se realiza el *telos* es –como él dice– en todas las acciones, es porque entiende que éstas solamente son posibles “como el resultado” de la vida absoluta, tomando ésta –ya lo hemos dicho– como vida intencionalmente constituyente y, por tanto, continuamente activa y productiva. Los “resultados” de la vida absoluta pasan del modo de la actua-

³⁴ Por ejemplo, en *La filosofía como ciencia estricta* de 1910-11; sobre todo en sus últimas páginas. Y ya hemos mencionado más arriba los artículos publicados en *Kaizo* a principios de los años veinte.

lidad al de la inactualidad, y de esta manera quedan bajo la forma de la "tradición", en la reserva fluyente; de la tradición viviente siempre operante en cada uno de nosotros, en cuanto "espontaneidad acumulativa" al mismo tiempo que en cuanto "sedimentación activa", como decía Merleau-Ponty³⁵; ambas cosas a la vez porque esta fuerza creadora de la tradición viviente es una praxis, una actividad continua, un proceso dialéctico, es decir, nada estático³⁶.

Todo sujeto humano lo es tal porque, como crece en medio de un mundo cultural concreto, arrastra en sí mismo una tradición viviente operando en él o, lo que es lo mismo, una *historicidad*³⁷. Y, como el filósofo es antes que todo también un sujeto humano personal, un yo personal, que vive con otros yoes, por eso lleva en sí mismo esta tradición viviente o historicidad que, en su caso, como profesional de la filosofía, implica, *además*, la tradición viviente *de la filosofía*, formada ésta por muchos co-filósofos a lo largo de los tiempos, y cuyos resultados recoge él mismo en su propio ejercicio de la filosofía o cuyo resultado es él mismo en cuanto filósofo de su momento actual concre-

³⁵ Para un análisis del modo en que Merleau-Ponty asume y desenvuelve la *Urstiftung* husserliana, y, por tanto, la idea de tradición viviente, cfr. mi ensayo "Merleau-Ponty: fenomenología e historia", en Jesús Díaz / M^a Carmen López Sáenz (eds.) *Fenomenología e historia*, Madrid, UNED, 2003, pp. 87-192.

³⁶ De ahí que Eugen Fink diga que el concepto de tradición viviente (o mundo preñado) que usamos en fenomenología sea totalmente diferente del concepto de tradición en su uso habitual. Cfr. "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", en *Studien zur Phänomenologie 1930-39*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 118. Dice así: "Doch erfährt dieser Begriff 'Tradition' gegenüber dem natürlichen...".

³⁷ Uso aquí el concepto de "historicidad" en un sentido que es dependiente de la "temporalidad" si bien no se identifica con ella porque la "historicidad" invoca la presencia de los otros en la vida temporal del sujeto, el hecho de la indefectible coexistencia, en fin, el de la experiencia de la intersubjetividad". Por tanto, una cosa es la forma temporal *sobre la que se asienta* la historicidad, y otra bien distinta es la historicidad misma. Cfr. mi ensayo "Merleau-Ponty: fenomenología e historia", pp. 93s.

to. Pues bien, considerando este proceso de constitución en relación a estos sujetos que son "filósofos", para Husserl esta reserva fluyente es la historia *interna* de la filosofía, es decir, es ese mundo pre-donado que recoge y del que parte cada filósofo del presente. Y, de este modo, este mundo de la filosofía es como una "parcela" del mundo cultural concreto al que el filósofo pertenece. Y es justamente este mundo filosófico pre-donado a cada nuevo filósofo el que éste despierta, para enlazar espiritualmente con él y para reformularlo desde sí mismo, en un proceso que a la larga va proporcionando, en su avance, un despertar del sujeto ético, es decir, del sujeto consciente de su razón que, haciendo uso de ella, la dirige a la mejora de su existencia y de la humanidad (más justicia, solidaridad, etc.) y, por tanto, que se propone esto como *telos* o ideal racional por el que esforzarse como filósofo.

Es precisamente este descubrimiento de la fenomenología husserliana el que es asumido y comentado desde diferentes ángulos o diferentes niveles en los cinco Anexos del § 73. Por tanto, también es éste el momento de ir a ellos y ya de manera directa pues, una vez recorrida esta larga preparación que hemos hecho hasta aquí, nos será más fácil hacer su lectura y extraer su aportación principal en cada uno.

IV

Cada uno de los cinco Anexos es diferente a los otros, pero lo es porque cada uno de ellos tiene como contenido matizar, desde una u otra perspectiva, resaltando tal o tal otro aspecto, lo que Husserl tiene por uno y el mismo asunto; un asunto que él denomina genéricamente "historicidad" o "primera historicidad" en el Anexo XXVI. Por tanto, este Anexo XXVI de alguna manera nos está dando las claves

que nos permiten entender la conexión entre todos los Anexos y también entre ellos y el § 73, y hacen de marco de toda la argumentación husserliana de cada uno de los cinco Anexos, con todos y cuantos aspectos van saliendo en su desenvolvimiento. De lo contrario, si uno lee los Anexos sin la referencia a estas claves, fácilmente uno se sentirá perdido. Esto se puede comprobar yendo a la lectura del Anexo XXV, sin duda el Anexo más extenso y complejo. Su complicación proviene de que, si se leyera como texto independiente, y sin tener presentes estas claves, con independencia de la riqueza de pensamiento que ofrece, uno podría no saber bien hacia dónde apunta Husserl, cuál es su mensaje y el sentido de todos y cada uno de los pasos de su argumentación ahí y, sobre todo, cómo encaja lo que ahí dice en el sentido general de su pensamiento y en *La Crisis*. Por ello, vayamos al Anexo XXV.

En este Anexo XXV Husserl alude a la "historicidad" vista desde tres niveles:

En primer lugar, el nivel de la "*historicidad generativa original*", de la unidad de la vida espiritual como vida de una comunidad, generativamente ligada, de personas humanas con sus diversas actividades comunitarias formando un mundo entorno unificado, común a ellas. Este mundo entorno cultural es el mundo común a todas las personas de la comunidad en tanto que nace de su actividad comunitaria y continúa naciendo de ella. De esta actividad brota el mundo de las producciones culturales, que se van sedimentando en la corriente de tradición y quedando en ella como herencia a recoger y continuar. Y, correlativamente, este mundo entorno cultural no sólo está constituido por cosas culturales sino también, para cada persona, por todas las otras personas con las que comparte su mundo entorno ya que la actividad que se da en el momento presente siempre es generada como resultado de una coexistencia. Esto supone que la existencia

humana es una vida histórica doblemente. Por un lado, está inserta en una corriente de tradición que se ha ido sedimentando con el paso del tiempo como fruto de una coexistencia en comunidad de personas. Cada existente de un tiempo presente pertenece a una comunidad cultural presente que viene de atrás y que, en este sentido, es su resultado final. El pasado, formado por otros co-existentes de tiempos anteriores y por sus producciones, está actuando sobre él como existente particular y como integrante de su generación a la que pertenece. Por otro lado, la existencia humana es, además, como existencia comunitaria, una vida histórica porque continuamente genera nuevos sentidos que va añadiendo a los ya existentes. De tal modo que la existencia humana se asienta en una vida histórica –o historicidad-, en una co-existencia histórica, en la que cada objetivo de cada existente particular y de cada comunidad de existentes, es él mismo el producto de la unidad de ese devenir histórico. Husserl se está, pues, refiriendo, a *la historicidad como un universal que pertenece a la propia estructura ontológica de la existencia humana*.

Pero hay como un segundo nivel en la historicidad. Éste es el de la aparición y formación de la cultura europea y de su filosofía, entendiendo la filosofía como “conocimiento racional” del mundo y de los existentes. Ya no se trata de que la razón de los existentes humanos opera como tal en su vida normal y diaria y de que sus frutos van pasando de unos a otros en el fluir temporal-histórico, sino de que esta razón efectúa como un repliegue reflexivo sobre esa vida normal de los existentes para conocer en qué consiste y en qué consiste su mundo. La aparición de la filosofía, vista así, añade un nuevo hilo al tapiz de la cultura que ya existía, un nuevo *telos*, que surge y se continúa como producto de la comunidad filosófica o historicidad interna de la propia filosofía –lo cual nos muestra que *la historicidad es un*

aspecto esencial a la propia filosofía en su tarea de proponer un nuevo telos para la comunidad humana.

El nivel tercero de historicidad al que Husserl hace referencia es el de la mutación de la filosofía tradicional en *fenomenología*. “La fenomenología –decía ya Husserl en 1907– designa un método y una actitud intelectual: la actitud intelectual específicamente filosófica; el método específicamente filosófico”³⁸. La fenomenología supone el nacimiento de una nueva etapa filosófica porque con ella se toma conciencia científica de la historicidad de la existencia humana, y de la historicidad de la propia filosofía, y se descubre el sentido teleológico nuevo que ha de producir *una reforma de la cultura y de la humanidad en su historicidad*³⁹.

Por consiguiente, estos tres niveles de la historicidad son para nosotros, a la vez, las claves del pensamiento husserliano en este conjunto de textos y, en definitiva, también en toda *La Crisis* y en el conjunto de su obra. Si uno tiene presentes estos tres niveles que distingue Husserl explícitamente en el Anexo XXVI, a medida que vaya leyendo los Anexos del XXIV al XXVIII podrá referir, en todo momento, a alguna de estas tres claves, cada uno de los diferentes aspectos tratados en la argumentación que va desarrollando en ellos y sabrá por qué Husserl está hablando de lo que está hablando en cada paso.

En el Anexo XXIV Husserl reconoce lo que en su época –y, por supuesto, para nosotros en la nuestra– se piensa sobre la filosofía. Esto es básico para toda su defensa de la filosofía y de su particular enfo-

³⁸ *La idea de la fenomenología*, Madrid, F.C.E., 1982, p. 33.

³⁹ Se trataría de convertir la reciprocidad natural en nuestras vidas humanas en un proyecto de vida a cumplir como máximo ideal desde una actitud ética consciente y activa. Cfr. M^a Luz Pintos “¿Dónde nace el sentido de la justicia y a qué nos debe llevar? La aportación de la fenomenología”, en M. J. Agra et al. *En torno a la justicia*, Coruña, Eris, 1999, p. 239.

que. Comenta aquí Husserl que hay mucho escepticismo acerca de la filosofía⁴⁰. Este escepticismo que nos amenaza, dice, contempla el conjunto histórico de la filosofía como un permanente fracaso. La esterilidad que se le imputa a la historia de la filosofía hace, pues, que sean muchos los que se creen en el derecho de ir dejando atrás la filosofía y de considerar que la filosofía como *telos* es una quimera, producto de la imaginación de las mentes de los filósofos pero sin posibilidad de referencia real. En esta misma línea, en el Anexo XVIII, Husserl reconoce que ya no sólo se trata de que se haya dejado de creer en la filosofía sino que incluso se la combate. Y, en todo caso, si se le concede un espacio es, o bien tomándola como meramente otra obra de arte más o bien teniéndola por algo así como una especie de religión que haría de guía para el existente particular pero sin llegar él a creer nunca que la filosofía pueda proporcionarle una verdad incondicionada que lo sea tal para *todos* los existentes como en otros tiempos –como, por ejemplo, en la Edad Media– se creía cuando la filosofía se contemplaba como una vía racional, científica, y, por tanto, idónea para hallar la verdad. Reconoce Husserl que en este sentido las cosas ahora ya no son, ni mucho menos, como en el medievo; ya no hay confianza en la filosofía. La filosofía ha dejado de verse como una ciencia, es decir, ha dejado de tenerse por un camino científico, es decir, serio, riguroso, fiable, para conducirnos a resultados ciertos y evidentes para todos. Lejos de esto, más bien lo que ahora se piensa es que ha sido sólo “un sueño” el que la filosofía pudiera llegar a ser ciencia, o sea, un medio de conocimiento estricto que valiera la pena seguir y que diera buenos y provechosos resultados. Pero, contrariamente a como tantas veces se ha dicho y repetido desde fuera del pensamiento husserliano, no es que Husserl esté aquí confesando

⁴⁰ Lo cual siempre fue para él algo en lo que se niega a caer y contra lo que ya se rebelaba claramente en *La Filosofía como ciencia estricta*.

su supuesto desengaño acerca de la filosofía y que es él el que haya dejado de creer en ella cuando dice eso de que la filosofía como ciencia, como ciencia rigurosa, este sueño ha finalizado⁴¹, sino que Husserl sencillamente está dando ahí cuenta descriptiva de la visión que se tiene *en su época* sobre la filosofía: un resto del pasado que si se puede consentir es únicamente catalogándola como una pieza más que forma parte de nuestras artes europeas –una especie de curiosa reliquia del pasado a conservar como tal– pero, en cualquier caso, inútil y estéril en sus aportaciones; en suma, para nada una vía de conocimiento que podamos tener como “científica” sino una suma de diferentes concepciones a lo largo de la historia que a nada han llevado ni llevarán nunca. En esa atmósfera positivista en la que Husserl se mueve, aquellos saberes que no reúnen las condiciones para ser “ciencia” carecen de lugar. Este triste pero necesario reconocimiento es el punto de partida de toda la elaboración husserliana.

Si ésta es la idea que se tiene de la filosofía en época de Husserl, la cuestión que él plantea en el Anexo XXIV partiendo de esta realidad es doble: sobre qué enfoca su actividad el filósofo *hoy*, el filósofo del presente, y para qué le sirve la historia de la filosofía anterior a él. Para responder, Husserl acude implícitamente a la historicidad como sedimentación “activa” y hace arrancar de aquí el Anexo XXV. ¿Cómo es esta “actividad” del filósofo de hoy? La actuación del filósofo, al igual que la del científico y al igual que los hombres y mujeres de a pie, es una actuación siempre como pertenecientes a una determinada generación epocal. Es imposible no acordarnos de Ortega y Gasset cuando Husserl comenta que, como pertenecientes a una generación, todos nos acogemos a una *communis opinio*, es decir, a lo

⁴¹ Cfr. también François Dastur, “Réduction et intersubjectivité”, en Eliane Escoubas / Marc Richir *Husserl*, Grenoble, Millon, 1989, p. 43, y Natalie Depraz *La crise de l’humanité européenne et la philosophie*, Paris, Hatier, 1992, p. 17.

que en la época se toma como válido, a lo que se tiene como verdad. Pero, desde este fondo de *communis opinio* del que participamos, científicos y filósofos tenemos ante nosotros, en nuestra época presente –la que sea–, una serie de cuestiones que están planteadas sin haber llegado a resolverse pero que, sin embargo, se contemplan en un horizonte de progreso, es decir, sabedores de que “podrían” resolverse más adelante, en algún momento por venir. Y, a la vez, desde este fondo de partida de la *communis opinio*, científicos y filósofos tienen en su época presente también un horizonte de pasado tras de sí. En otras palabras, ciencia y filosofía tienen su temporalidad histórica propia: científico y filósofo realizan su actividad en el presente fluyente dentro de un “horizonte infinito”, a saber, dentro de un horizonte de pasado y de un horizonte de porvenir. Esto es una realidad para todo científico ya que lleva siempre a cabo su actividad (al contrario de como se hace en el mundo del arte –cfr. Anexo XXVII–) en comunidad con otros científicos como una actividad científica comunitaria. Y esto es asimismo una realidad para todo filósofo puesto que su actividad tiene siempre una dimensión personal particular pero también una dimensión social, tanto con respecto al presente (su generación de filósofos) como al pasado como al futuro (los otros co-filósofos de otros tiempos anteriores o posteriores)⁴². Sin embargo,

⁴² Husserl nos habla en el Anexo XXVII de que todas las proposiciones de la ciencia de una época son el material de una unidad de sentido cuyo correlato son los sabios. Cada sabio sólo es un elemento de una infinitud abierta de otros sabios que existen más allá de él. Unos reciben de los otros, se corrigen entre sí, etc. Red espiritual que existe en el presente y que se extiende a través de la sucesión de las generaciones de sabios, dentro de una comunidad abierta de co-sabios. Los sabios –dice– tienen su horizonte comunitario de los sabios. Y es verdad que también la vida humana es necesariamente histórica en tanto que vida cultural (por ejemplo, toda profesión, con sus actividades, útiles o productos, tiene su historicidad; la vida de profesión es vida que produce –crea– y utiliza –maneja útiles–, y aquí la historicidad juega un papel particular); sin embargo, la vida científica, la vida del sabio dentro del horizonte de sus compañeros de ciencia, significa una historicidad de una nueva clase.

siendo esto así, en todas las ciencias se desprecia una vuelta a su pasado histórico. ¡Y esto es un error!, señala Husserl. Porque la crítica de la ciencia actual únicamente es válida si vamos a sus fundamentos para comprobar su evidencia fuera de toda duda. En la actualidad, la ciencia –es decir, la que se tiene por ciencia “rigurosa” (que al final no lo es, sino que más bien es “ingenua”)–, en vez de ir a sus fundamentos para cerciorarse –a nivel de reflexión teórica– de que estos son evidentes, se limita a ser una práctica, una actividad práctica que se enseña y que se utiliza como método a aplicar de forma automática. El resultado es que, de este modo, para la ciencia actual su *evidencia práctica* –no aspira a otro tipo de evidencia– se obtiene cuando alcanza su objetivo, esto es, cuando consigue realizar la finalidad práctica programada. Y, cuando el científico que se mueve por un interés sólo práctico, de resultados inmediatos, ejerce así su profesión, ni siquiera se plantea el asunto de la evidencia teórica, asunto que se le escapa por completo. Y esto es algo –constata Husserl– que se comprueba hoy, en la ciencia de nuestro presente: los enunciados científicos tienen su evidencia inmediata y, por tanto, con ella su fundamento, en que se adecuan a lo dado en la “experiencia”, a lo inmediato, a los resultados del momento. Su evidencia nunca radica en lo deducido mediatamente⁴³. ¡Hoy se cree que la ciencia tan sólo tiene

⁴³ Y por eso hemos caído en nuestra época –como ampliamente analiza y denuncia Aron Gurwitsch unos años más tarde– en un nihilismo que está en la base del “objetivismo” en la ciencia (un objetivismo, tan encarnado en la psicología naturalista actual, que sólo busca resultados inmediatos a costa de cosificar previamente toda la realidad), del relativismo y de la política totalitaria del nazismo alemán; falta de fundamentación teórica, desvío de su originaria finalidad, dan lugar al “objetivismo”. Y “objetivismo” y “totalitarismo” son fenómenos que él ve vinculados entre sí. La “tolerancia-indiferencia” frente a la actual esclavitud ideológico-política de la época de individuos y de naciones que siguen a un “grupo-élite” –en ese tiempo los nazis, en nuestros tiempos quizás los que monopolizan las riendas del imperio económico y, por tanto, de la política del planeta– que se cree a sí mismo superior y poseedor de la verdad, es un fenómeno que se deriva de esta perversa conexión.

evidencia práctica! Si ella cumple su objetivo práctico, ya es válida por sí misma.

Por eso la filosofía –afirma Husserl– es un saber bien diferente a la ciencia actual. Por una parte, la filosofía no desprecia la vuelta a su pasado histórico, sino que arranca consciente de él y lo retoma críticamente. Y, por otra parte, al no ocuparse tanto de resultados prácticos, del momento, inmediatos, sino de la totalidad, como él dice, la filosofía (se entiende, la nueva filosofía, la fenomenología) es *la ciencia universal*. La ayuda de Eugen Fink puede sernos muy útil en esta cuestión. La fenomenología hace del fundamento (del sentido) del mundo el objeto del conocimiento teórico; es decir, ella hace accesible a nivel reflexivo este fundamento, dejándolo ver en su evidencia. De ahí que la fenomenología es ciencia ya no sólo porque intenta un conocimiento teórico riguroso, sino también porque produce un *nuevo concepto* de ciencia. Se trata de un conocimiento del “origen”, o sea, de un conocimiento del sentido que es *previo* a todo conocimiento mundano de tipo práctico como es el de las ciencias. Por eso la filosofía “funda”, según Husserl, todas las ciencias mundanas en general⁴⁴. La fenomenología descubre que de lo que tiene *evidencia* todo sujeto (incluidos el científico y el filósofo) es del mundo como totalidad antepredicativa, como unidad de la totalidad de lo existente. Esta evidencia está en el origen de todo enunciado teórico que se haga, el cual siempre tendrá posterioridad a esta evidencia simplemente vivida por todos y cada uno de los sujetos existentes en su mundo concreto. La evidencia o certidumbre del mundo (la certidumbre ontológica) se mantiene a modo de presupuesto en todos los enunciados singulares o parciales sobre el mundo por parte de las ciencias, y de

Cfr. Aron Gurwitsch “Sobre el nihilismo de nuestro tiempo”, *passim*, y la introducción que le precede elaborada por Lester Embree (pp. 157-161).

esto precisamente (de la certidumbre del mundo dándose siempre ya antepredicativamente en evidencia para todos los sujetos y en todos los enunciados teóricos de las ciencias) hace tema la filosofía; éste es "su" tema específico. De ahí que la filosofía, al decir de Husserl en el Anexo XXV, es previa a todo conocimiento científico (singular, parcial) puesto que determina el sentido auténtico del ser científicamente verdadero y el sentido del que arrancan, a modo de presupuesto implícito e ignorado, todas las proposiciones científicas. Y, ¿cuál es el método empleado por la filosofía fenomenológica para llevarnos a esta evidencia? Se trata de un método de corte muy distinto al de las ciencias objetivistas. El método parte de "desconstruir", dice, mediante la *epoché*, las convicciones teóricas de la tradición científica y filosófica que están infundadas y que, por tanto, carecen de evidencia. Esta tal desconstrucción o desmontaje se logra volviendo a lo siempre dado ahí para nosotros, esto es, al mundo de la vida concreta, el cual es siempre el mundo preteorético, del que cual parten todos los conocimientos de las ciencias mundanas. A todo existente el mundo de la vida preteorético se le da en total evidencia (preteorética, simplemente *vivida*).

Este mundo de la vida es el de una vida comunitaria en la que el existente particular –también el que es profesionalmente científico o filósofo– está en co-existencia con otros, del presente, del pasado, del porvenir; mundo de coexistencia que se nos da en constante certidumbre como siendo uno y el mismo mundo. Pues bien, desenvolver en qué consiste vivir en este mundo de coexistencia nos conduce a la historicidad que va implicada en la vida de cada existente: aunque estamos viviendo en un presente, y estamos en un mundo de la vida cultural *concreto*, podemos ir a todos los mundos concretos posibles que nos imaginemos (yendo hacia atrás, hacia el pasado, para imaginar como eran otros mundos concretos tal como antes existieron, y

yendo hacia delante, para imaginar otros mundos concretos que podrían ser posibles). De este imaginarnos mundos concretos tan diferentes como sean entre sí y tan diferentes al nuestro propio actual, el descubrimiento al que se llega en fenomenología es que todos ellos, en sus diferencias, son variantes *del mismo mundo de la vida que vale para todas las personas de cualquier época o lugar*. Y con ello Husserl nos está indicando que hay una forma eidética *apriori* del mundo, que es el mundo que vale para todos los humanos y siempre, y que es el que también vale para nosotros hoy a modo de evidencia en la que ya estamos *dentro de esta vida-con-otros en que consiste nuestro vivir*. Es el mismo mundo el que vale para cada uno y para todos los de mi mundo concreto presente, y es este mismo mundo el que también vale (ha valido y valdrá) para todos los otros existentes de otros mundos imaginables desde nuestro presente. Por eso –debemos insistir en ello– la nueva filosofía que nace con la fenomenología es una ciencia del mundo en tanto que idea infinita, es decir, del mundo apriorístico ya predado siempre con independencia de las características concretas y diferentes o epocales que conlleve.

