

PENSAR EL SENTIDO, LA TELEOLOGÍA, LAS NORMAS. LA FILOSOFÍA Y SU FUNCIÓN RECTORA DE LA HUMANIDAD SEGÚN HUSSERL*

Antonio Pérez Quintana

antperez@ull.es

Universidad de La Laguna

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es mostrar que *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl contiene una concepción de la filosofía como saber del sentido del hombre, del fin de la historia y de la dimensión normativa de la vida. Para ello, se hará ver, en primer lugar, que, según la interpretación de Husserl, la filosofía, desde su nacimiento en Grecia, y de modo muy especial con Platón, cumple la función de ser guía de la vida humana, a la que abre al horizonte utópico de lo ideal y del deber ser. Luego se mostrará que, frente a la moderna reducción positivista de la ciencia a mero saber de hechos, la fenomenología husserliana se presenta como la filosofía que, adquiriendo el compromiso de ser heredera del legado griego, asume en nuestro tiempo la responsabilidad de recuperar la tarea de orientar a la humanidad hacia la meta de sus fines e ideales y de ofrecer una respuesta a la crisis de la modernidad.

Palabras clave: filosofía, Husserl, sentido, teleología, idealidad, filosofía griega, positivismo, intencionalidad.

ABSTRACT

«Thinking about meaning, teleology and rules. Philosophy and its function as a guide for the humanity according to Husserl». The aim of this paper is to show how Husserl's *The crisis of European Sciences* maintains a concept of philosophy as a knowledge about the human sense, the end of history and the normative dimension of life. I will argue, in first place, that, according to Husserl, from its birth in Greece and, specially with Plato, philosophy has carried out the function of guiding human life, opening it to the utopian horizon of ideal and ought to be. Then, I will claim that, contrary to the modern positivistic reduction of the science to a simple knowledge about facts, Husserlian phenomenology appears like the philosophy that, committing to being successor of Greek legacy, assumes nowadays the responsibility of recovering the aim of guiding humanity towards its ideal ends and offering an answer to the crisis of modernity.

KEY WORDS: philosophy, Husserl, sense, teleology, ideality, Greek philosophy, positivism, intentionality.



En esta sociedad total, idealmente orientada, la filosofía conserva su función rectora y sus especiales tareas infinitas; la función de desarrollar una reflexión teórica libre y universal capaz de englobar también todos los ideales y el ideal de todo: el universo, en fin, de todas las normas. De modo duradero, la filosofía tiene que ejercer su función en la humanidad europea: la función arcóntica de la humanidad entera¹.

Somos..., en *nuestro* filosofar, *funcionarios de la humanidad*. La responsabilidad enteramente personal por nuestro propio y verdadero ser como filósofos en nuestra vocación personal más íntima entraña ... la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad, que no es sino en cuanto ser tendente a un *telos* y que si puede ser realizado, lo puede únicamente por la filosofía, por *nosotros*, si es que somos seria y rigurosamente filósofos (*Crisis*, p. 18).

Para abordar la cuestión anunciada me centraré especialmente en *La crisis de las ciencias europeas*, obra fundamental de Husserl (su testamento filosófico), una de las cumbres de la historia de la filosofía y un documento capital sobre la cuestión de la filosofía (qué es filosofía, cuál es su función, su importancia, etc.). Será, asimismo, objeto de una muy particular atención la conferencia de Viena de 1935, *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*, que es uno de los textos base de los que procede el libro *La crisis de las ciencias europeas*².

En *La crisis de las ciencias europeas*, en la que trabaja Husserl en los últimos años de su vida (1934-1937), reúne el filósofo textos que escribió con la intención de publicar una obra en la que daría a conocer su respuesta a la crisis ante la que se encontraba Europa. Nos hallamos en los años 30, en los que tiene lugar el acceso de Hitler al poder. Algunos años antes se ha producido la crisis del 29 y ha tenido lugar la Primera Gran Guerra, en la que Husserl ve los síntomas de una grave enfermedad de la civilización europea. Además, Husserl es judío y el ascenso del fascismo en Alemania tiene consecuencias muy negativas para él y para su familia. Angustiado por estas circunstancias y acuciado por una intensa conciencia de crisis, Husserl plantea una vez más el viejo problema del papel y el significado de la filosofía; ante la realidad de una crisis que, a su juicio, alcanza a las ciencias, a la misma filosofía y a la humanidad europea en general, apela a la filosofía para que, desarrollando la reflexión teórica libre sobre el sentido, los ideales y el deber ser del hombre, y prestando en la forma en que lo hizo la filosofía griega la atención que le corresponde a la orientación práctico-moral de la teoría, ejerza su función de «rectora de la humanidad».

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Filosofía de la historia y valores en la Europa del siglo XXI» (FFI 2008-04279) del Ministerio de Educación y Ciencia (Plan Nacional de I+D+i).

¹ HUSSERL, E., «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Ed. Crítica, Barcelona, p. 346 (citada en adelante dentro del texto como *Crisis*).

² Citada dentro del texto como Conferencia.

1. LA FILOSOFÍA EN GRECIA, FUNDAMENTO DE UNA FORMA IDEAL DE VIDA

El nacimiento de la filosofía, sostiene Husserl, es un acontecimiento revolucionario que se produce en Grecia. Al proponer que la vida sea organizada desde la razón y al defender que la verdad debe ser la norma de los comportamientos, la filosofía introduce «un cambio de gran alcance en la praxis total de la existencia humana» y funda un nuevo modo de ser persona que se sostiene sobre el saber proporcionado por la razón. En esto radica la singularidad de la gran aportación que hacen los griegos a la historia de la humanidad. El paso del mito al *logos*, que muchos han visto como el acontecimiento con el que tiene lugar el comienzo de la filosofía y al que está asociado el elemento esencial que define a Grecia, comporta la conducción de la vida según ideales y normas alumbrados por la razón y promueve el compromiso con una forma de humanismo fundado en la filosofía. A diferencia de la sabiduría de los egipcios, de los indios y de los chinos, la filosofía tal y como es cultivada por los griegos busca un conocimiento que aspira a no tener otra fuente de inspiración que la razón. El racionalismo y la búsqueda de la autonomía del saber (que no ha de apoyarse ya en la revelación religiosa ni en una tradición, sino en el argumento racional) constituyen el elemento de novedad que caracteriza a la filosofía griega. Interpretado desde el modo de ver de la fenomenología husserliana, el nacimiento de la filosofía en Grecia representa la creación de una nueva forma cultural que fundamenta el saber en la evidencia ligada al darse de las cosas en sus fenómenos. La filosofía, piensa el fenomenólogo, sustituye a la fe, al mito y a la tradición por la evidencia y por el argumento apoyado en la razón. Hasta tal punto considera Husserl esencial y determinante la relación existente, desde la época de los griegos, entre filosofía y razón, que vincula a la filosofía el proceso de humanización del hombre, identificando a este proceso con el de la realización de la razón y entendiendo la historia de la filosofía como la lucha de la razón por llegar a conquistar su realidad, como la marcha de la humanidad hacia sí misma, que es una marcha hacia la razón (*Crisis*, pp. 16, 277ss.).

Caracteriza a la filosofía desde el momento de su aparición en Grecia, en segundo lugar, que no se limita a describir la realidad dada, sino que proporciona un saber del sentido del hombre y del modo en que conviene organizar la vida, un saber que tiene por objeto lo posible y lo ideal, el deber ser y las normas que orientan el curso de la vida. Lo peculiar del humanismo europeo, piensa Husserl, es la concepción de la vida como un proceso sostenido por la tensión hacia lo ideal y hacia el *telos* de la humanidad, y el fundamento de esa tensión es la actitud filosófica, pues es la filosofía la que toma conciencia de lo ideal y de los fines del hombre. Según expone Husserl, en Grecia se produce un decisivo momento de inflexión que va asociado a la filosofía y que permite al hombre convertirse en el agente consciente y libre de su vida, abriendo el devenir de ésta a un horizonte (determinado por la razón) de sentido, de normas e ideales. Por eso adquiere la filosofía ya en Grecia un significado abiertamente utópico que hace de ella un saber de lo posible y de lo ideal. Husserl valora como una gran aportación de los griegos el descubrimiento de la filosofía como sabiduría del sentido y del *telos* de la humanidad, como un saber,



por tanto, al que se subordinan los demás saberes. Esto es lo que Aristóteles señala como característico de la metafísica cuando dice que la más digna de mandar entre las ciencias es la que conoce el fin, que es el bien de cada cosa y, en general, el bien supremo en la naturaleza en su totalidad. Una tal ciencia, a la que Aristóteles denomina «filosofía primera» (un título tan querido por Husserl), es un saber teórico y merece el nombre de «sabiduría», ya que se ocupa del fin y del bien (*Met.*, 982 b4-10). Según la concibe Husserl, la filosofía ha de ayudar a la humanidad a lograr la conciencia del sentido de la vida y a darle a ésta su figura racional última; la investigación teórica debe alcanzar también a los fines de la acción del hombre, que han de ser legitimados racionalmente por la filosofía, pues sólo la justificación racional de los fines y de las ideas normativas que guían la acción del hombre puede propiciar la realización de una humanidad auténtica³.

La razón, según la concepción que de ella encontramos en Husserl, tiene por objeto trascender el ámbito de lo dado hacia un mundo de lo ideal y del deber ser. Husserl piensa que con el nacimiento de la filosofía ve la luz una razón que abre la vida del hombre a un horizonte de fines, valores e ideales. Razón y filosofía tienen un sentido utópico y cumplen, por tanto, una función a la vez teórica y práctica. A juicio del autor de *La crisis*, el saber filosófico se sustenta sobre la unidad de la razón teórica y la razón práctica: es, ya desde la época de su nacimiento en Grecia, una expresión de la actitud teórica, que tiene incidencia en la práctica. Los grandes pensadores griegos señalan el desinterés como un rasgo esencial del saber teórico. Aristóteles, en expresión que reproduce casi literalmente la de Platón en *Teeteto* (155 d), dice que es el admirarse (*thaumádsein*) el principio del que procede la filosofía, y ve en la admiración una prueba de que quienes filosofan son «amantes de la sabiduría», que buscan el saber por el saber y no por utilidad alguna. La actividad de teorizar, dice Aristóteles, es amada por ella misma y nada se saca de ella excepto la contemplación. Por eso la filosofía debe ser considerada como la única «ciencia libre»: sólo ella es su propio fin (*Met.*, 982 b11-13, 20-28; *Et.Nic.*, 1177 b1-3). Husserl reivindica esta concepción griega de la filosofía como contemplación desinteresada, como teoría desvinculada de todo fin utilitario. En la conferencia de Viena, después de señalar que Platón y Aristóteles retrotraen el origen de la filosofía a la actitud teórica del asombro, precisa que con la actitud teórica se apodera del hombre la pasión del conocimiento del mundo, la cual convierte al hombre en un «espectador desinteresado», esto es, en un filósofo (Conferencia, en *Crisis*, p. 341). Husserl considera incuestionable que existe una diferencia de principio entre la filosofía griega y las denominadas filosofías orientales. A éstas las guía un interés práctico ligado a una actitud mítico-religiosa. Pero de la actitud práctico-mítica, que induce a abordar el mundo centrando la atención en la relevancia que este tiene para la praxis, hay que separar claramente la actitud teórica, la cual no

³ HUSSERL, E., «La idea de una cultura europea», en SAN MARTÍN, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, pp. 189-190.

persigue interés práctico alguno, está en el origen de la filosofía y surge por primera vez en Grecia (ibíd., pp. 339-341). Sólo con los griegos nos encontramos con «un interés vital universal... en la forma esencialmente nueva de una actitud 'teorética'» (ibíd., p. 335). La filosofía en sentido estricto, la filosofía tal como surge en Grecia, procede de un interés desinteresado, esto es, de un «interés teórico liberado de cualquier finalidad», de un «interés en la verdad sólo por la verdad»⁴. Para el filósofo, la actividad teorética es independiente de intereses y necesidades: no es realizada para obtener un fin, sino que ella misma es el fin perseguido. De ahí que el saber en qué consiste la filosofía tenga un valor en sí mismo; es buscado por él mismo y no puede ser confundido con un medio para conseguir algo. Ahora bien, es precisamente esa actividad teorética desvinculada de los intereses de la vida la que tiene una repercusión práctico-moral. La contemplación, por ser desinteresada, tiene un significado moral.

Según lo entiende Husserl, el desinterés que acompaña a la vida teorética no implica que ésta deba quedar aislada de la práctica, porque puede darse el paso de la actitud teorética a la práctica, de modo que la teoría se siente llamada a servir de una forma nueva a la humanidad, y esto se hace realidad, en primer lugar, mediante la crítica de los valores y formas de vida existentes y, en segundo lugar, contribuyendo a transformar a la humanidad según normas e ideales alumbrados por la razón. Al someter la totalidad de la empiria a normas ideales, la teoría promueve una radical mutación de la praxis humana (Conferencia, en *Crisis*, pp. 338-339). Lo esencial del hombre griego según lo concibe el Renacimiento, dice Husserl, es «la forma filosófica de existencia: el darse libremente a sí mismo, a la entera vida propia, reglas fundadas en la pura razón, tomadas de la filosofía. La filosofía teórica era lo primero» (*Crisis*, p. 7). Husserl vuelve una y otra vez sobre este punto: la filosofía teórica da reglas a la vida humana; tiene, pues, un sentido práctico-moral. Para el platonismo renovado del Renacimiento, la «forma filosófica de existencia» de los griegos comporta un remodelarse del hombre a sí mismo y un remodelar la existencia política y social de la humanidad «a partir de la razón libre», «a partir de las visiones teóricas de una filosofía universal» (*Crisis*, p. 8). Dado que la razón es fundamento del sentido del mundo, del hombre y de la historia, puede atribuírsele a la filosofía el papel de fundamento de la renovación de la humanidad (*Crisis*, p. 13). La filosofía hace posible una nueva forma de vida abriendo la perspectiva de lo ideal y las normas y alumbrando valores e ideales nuevos; transforma a la humanidad promoviendo el surgimiento de una subjetividad consciente, libre y responsable. Husserl califica a la filosofía de «rectora de la humanidad» porque la concibe como saber del sentido que promueve la realización de éste y, por tanto, de la humanidad. La filosofía proyecta luz sobre los ideales y las normas y favorece con ello la configuración de la vida del hombre de acuerdo con las exigencias de la razón. En el modo de ver de Husserl, por tanto, la función utópica de la filosofía y de la razón comporta que al conocimiento libre de interés vaya unida la expectativa de una eficacia práctica del mismo.

⁴ HUSSERL, E., *La idea de una cultura europea*, ob. cit., p. 188.



De la filosofía así entendida forma parte una comprensión teleológica del hombre y de la historia, y Husserl, en un sentido que recuerda supuestos de la *Crítica del Juicio* de Kant, atribuye a la teleología el papel de principio de mediación entre la razón teórica y la razón práctica. Adquiere la teleología de ese modo un significado moral. Los grandes fines de la historia (razón y libertad) son, para Husserl, valores ético-políticos que tienen un sentido normativo, ideales que es preciso realizar⁵. Nos vemos llevados, mediante una tal consideración sobre el sentido ético de la historia interpretada teleológicamente, a una concepción en la que, además, a la idea de fines vinculados a la intencionalidad del sujeto va unida en la fenomenología husserliana la idea de responsabilidad del sujeto respecto de esos fines, y es la filosofía la que abre el ámbito de la correlación de subjetividad y fines.

De forma particularmente enfática señala Husserl la vinculación a la filosofía del sentido teleológico de Europa y de su historia. En la humanidad europea, dice Husserl, «late de forma innata, una entelequia» que confiere al devenir histórico el sentido de «una evolución hacia una forma de vida y de ser ideal» (Conferencia, en *Crisis*, p. 330). El *telos* de la humanidad europea es una idea infinita «hacia la que de modo oculto tiende el devenir histórico», y Europa se caracteriza por la conducción ideal de la vida según normas, por la proyección de la vida espiritual hacia un horizonte de futuro en la infinitud: Europa camina «hacia una figura normativa situada en lo infinito». Ahora bien, la idea de una teleología de la humanidad europea está esencialmente ligada al surgimiento y a la función de la filosofía; Europa, en tanto «teleología histórica de fines racionales», fue alumbrada por la filosofía. Husserl sostiene que la Europa espiritual nace en Grecia, en los siglos VII y VI a.C., con el surgimiento de la filosofía, al que califica de «protofenómeno de la Europa espiritual» (*Crisis*, pp. 323, 327, 331-332). Por eso habla de un «*telos* inherente a la humanidad europea desde el nacimiento de la filosofía griega, que le lleva a querer ser humanidad conforme a la razón filosófica» (*Crisis*, p. 15). Cuando el *telos* accede a la conciencia pasa a ser un objetivo para la voluntad y adquiere el significado de una idea normativa (Conferencia, en *Crisis*, p. 330). En esta concepción teleológica de la historia la misma Europa es elevada a la categoría de fin de la historia. Europa como universo espiritual nace en Grecia, y la historia que comienza en Grecia es la realización de un *telos*, de una utopía, que es Europa⁶. Para Husserl, Europa es una posibilidad ideal, una utopía, cuyo contenido esencial puede ser identificado como razón y libertad. Nos hallamos ante una filosofía de la historia que asocia el nacimiento de Europa y su utopía al surgimiento de la filosofía, de la que depende la elevación a conciencia del *telos* de la humanidad europea.

Lo indicado permite valorar en su más profundo significado que el espíritu de la filosofía nacida en Grecia se difunda más allá del ámbito abarcado por la nación

⁵ GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M., *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del «mundo de la vida» cotidiana*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 157ss.

⁶ GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M., «Europa como utopía. Variaciones sobre un tema husserliano», en *Ética día tras día* (J. MUGUERZA, F. QUESADA, R. RODRÍGUEZ ARAMAYO ed., Trotta, Madrid, 1991, pp. 201ss.).

griega dando lugar al modo de lo específicamente europeo. La influencia de la filosofía griega, dice Husserl, determina lo que denominamos Europa. Cuando los griegos ponen en marcha la historia de eso que acabará siendo llamado filosofía, entregan a Europa un legado que pasará a formar parte esencial del patrimonio de ésta. La gran aportación de Grecia a la historia de la cultura (la filosofía como saber autónomo fundado en la razón y guía de una vida orientada a fines, ideales y normas) será el rasgo esencial de lo europeo. En el curso del desarrollo de la filosofía griega surge por primera vez la convicción sobre la necesidad de que la filosofía contribuya a crear una conciencia racional de la humanidad por la que ésta sea «llevada al camino de una auténtica humanidad». Eso determina la índole y el carácter esencial de la cultura europea. En *La idea de una cultura europea* (1922), texto que fue publicado con el título *La idea de una cultura filosófica*, expone Husserl que la filosofía imprime una inconfundible impronta al conjunto de la cultura y que es, por tanto, su carácter esencialmente filosófico lo que distingue de cualquier otra a la cultura europea. Corresponde a la filosofía misma mostrar que la cultura sólo puede tener la forma de desarrollo de una cultura verdaderamente humana «en la forma de una cultura filosófica que se autocomprende definitivamente desde una racionalidad última»⁷.

2. PLATÓN. EL FILÓSOFO SE SIRVE DE LAS IDEAS COMO PARADIGMAS

En Husserl la mirada a Grecia está orientada por la voluntad de futuro: trata de avivar la memoria del *telos* de la humanidad —descubierto por la filosofía griega— con el fin de seguir en la tarea de realizarlo. Con su filosofía los griegos han visto una posibilidad de lo humano que Europa tiene que hacer suya e intentar realizar. Para arrojar luz sobre cuál sea la esencia de la filosofía y cuál el sentido del hombre alumbrado por la filosofía griega, hay que volver la mirada hacia Grecia, hacia el gran salto histórico que en ella se produce con el nacimiento de la filosofía. Los hombres europeos tienen que mantenerse decididamente firmes en la voluntad de realizar los fines e ideales que el pensamiento griego proyectó en el futuro de la humanidad. Por eso no pueden olvidar a los griegos. Si nos atenemos al modo de ver de Husserl, podemos afirmar que, para ver con más claridad hacia adelante, hemos de mirar hacia atrás y mantener viva la memoria del modelo que para la humanidad europea es la «forma filosófica de existencia» surgida por primera vez en Grecia.

Puede encontrarse en algunos de los grandes pensadores que han abordado la tarea de indicar lo que debería ser la Europa futura la voluntad de unir a la mirada

⁷ HUSSERL, *La idea de una cultura europea*, pp. 190-191.

Se hace una «decidida y entusiasta» reivindicación de la filosofía, destacando con gran énfasis el origen griego de la misma, el protagonismo de Platón en el surgimiento de lo que Europa ha entendido por filosofía así como la apropiación por Husserl de la concepción griega y platónica del papel de la filosofía y su defensa de la tesis del carácter filosófico de la cultura europea, en P. FERNÁNDEZ LIRIA, *¿Qué es filosofía?*, Akal, Madrid, 2010.



hacia adelante (a lo posible) el recuerdo de ese singular momento del pasado de Europa que fue Grecia. Suponen, en concreto, estos pensadores que, por lo que al modo de entender la filosofía se refiere, es necesario ser buenos guardianes de la herencia griega con el fin de saber orientarse a la hora de proyectar lo que hemos de hacer en el futuro. Pero hay un dato del mayor interés que distingue la forma en que Husserl recupera a la filosofía griega de la forma en que lo hacen, por ejemplo, Nietzsche y Heidegger. Cuando Husserl reivindica a la filosofía griega, dirige la mirada muy especialmente al saber universal y fundado en la razón, al saber racional de lo ideal y de los fines de la humanidad al que Sócrates y Platón atribuían la función de ser guía de la vida. Cuando Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, refiriéndose a los griegos como a «la especie más lograda de hombres habidos hasta ahora» y como a los guías a los que hemos de atenernos, dice que en la fe en un renacimiento de la Antigüedad griega encontramos «la única esperanza de una renovación del espíritu alemán»⁸, está exhortando a dirigir la mirada a una Grecia ideal que es la Grecia de los grandes poetas trágicos y de los pensadores presocráticos. Nietzsche presenta su filosofía como un «platonismo invertido» y propone retrotraerse por detrás de Platón y del racionalismo socrático para dirigir la mirada al mundo ideal al que remiten los textos de Esquilo, Sófocles, Heráclito, etc.⁹. Aunque los argumentos en los que se apoya Heidegger son en parte diferentes de los de Nietzsche, no difiere en mucho su posición ante los griegos de la de éste. Al autor de *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* las premisas de su «pensar meditante» lo llevan a proponer un «paso atrás» a partir de Platón (que expulsa a los poetas de la ciudad) en dirección al poetizar pensante de los grandes trágicos, etc., y al pensar poetizante de los primeros filósofos (presocráticos). Como Husserl, piensa Heidegger que la filosofía es lo que primariamente determina la esencia de lo griego y lo que define el rasgo más esencial de nuestra historia europea. Para dar una respuesta a la pregunta «¿Qué es filosofía?», dice Heidegger, hemos de mirar retrospectivamente a lo que los griegos identificaban como filosofía. Pero, a diferencia de Husserl, el heideggeriano pensar del ser remite a un primer gran inicio que habría de ser situado en la Grecia anterior a Sócrates y a Platón y del que cabe rastrear las huellas en el poetizar originario de Esquilo, Sófocles, etc., y en el pensar poetizante de Anaximandro, Parménides y Heráclito. Heidegger piensa que es el recuerdo de ese primer gran comienzo lo que puede proyectar luz sobre el camino que ha de recorrer el futuro pensar del ser¹⁰. Husserl, en cambio, que ve en el pensar poetizante heideggeriano la expresión de un irracionalismo que representa un peligro para Europa, reivindica la filosofía como ciencia fundada en la razón: reivindica a Platón.

⁸ *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 1977, pp. 26, 163, 181.

⁹ Sobre este asunto puede verse el capítulo «Nietzsche y los griegos» del libro de A. GINZO, *El legado clásico. En torno al pensamiento moderno y la Antigüedad clásica*, Universidad de Alcalá, 2002, pp. 271ss.

¹⁰ M. HEIDEGGER, *¿Qué es la filosofía?*, Herder, Barcelona, 2006, pp. 34, 45-50; *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona, 1983, pp. 188ss; *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987, pp. 71-72; *Sobre el comienzo*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2007, pp. 87ss.; *Caminos de bosque*, Alianza Universidad, Madrid, 1995, pp. 295-296.

Ya en *La filosofía, ciencia rigurosa* advertía Husserl que la voluntad de constituirse en ciencia rigurosa domina el giro socrático-platónico de la filosofía¹¹. En Anaximandro, Parménides y Heráclito, la filosofía iba unida aún a la poesía, de modo que Sócrates y Platón representan un avance respecto de ellos en lo relativo al reconocimiento del protagonismo de la razón como guía del pensar. Con Sócrates y Platón, dice Husserl en el artículo 5º de *Renovación*, comienza la filosofía en sentido estricto, se produce el giro crítico superador de la ingenuidad de la filosofía anterior y se toma conciencia de la necesidad de fundamentar adecuadamente el saber. De forma particularmente señalada Platón hace filosofía como ciencia y desarrolla sistemáticamente una teoría del conocimiento, una doctrina de la ciencia y una teoría del método (la dialéctica) que ha de seguir la filosofía¹².

En el pensamiento de Platón, por otra parte, ocupa un lugar central la doctrina que atribuye a la filosofía la prerrogativa de estar en posesión del conocimiento del hombre ideal y del Estado ideal que es preciso realizar. Las ideas de Platón desempeñan el papel de paradigmas que son norma para el hombre y para el Estado y que proporcionan la medida a la que ha de ajustarse toda realidad y todo comportamiento. En su condición de arquetipos o modelos, las ideas constituyen un mundo de lo ideal al que recurrimos cuando juzgamos la realidad actual y cuando necesitamos un criterio que nos permita determinar en qué sentido ésta debe ser mejorada. En la *República* expone Platón que lo que caracteriza al filósofo es la capacidad de fijar la mirada en el paradigma (la idea del bien) para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público, para implantar en este mundo las reglas de lo bueno, de lo justo y de lo bello. Tras ver el bien en sí, el filósofo, sirviéndose de él como paradigma, ha de organizar el Estado y su propia vida (*Rep.*, 484 c-d, 517 c, 540 a-b). Kant, cuya interpretación de Platón coincide en más de un punto con la de Husserl, señala que Platón entendió las ideas como «arquetipos de las cosas»: como algo que sobrepasa a los conceptos del entendimiento, pues nunca se encuentra en la experiencia nada que concuerde con ellas. Aunque Kant, a diferencia de Platón, cree que no hay que esperar ni que desear que los filósofos sean reyes¹³, sostiene que con su concepción de las ideas Platón procede de acuerdo con las exigencias de la verdadera filosofía, la cual, elevándose sobre el mundo de la experiencia, dirige la mirada al mundo de las ideas (de lo ideal) y no se resigna a tomar las leyes relativas a lo que *se debe hacer* de aquello que *se hace*¹⁴. A juicio de Kant, es un mérito muy especial de Platón, y constituye la genuina dignidad de la filosofía, enseñar que, por lo que a la moral se refiere, son las ideas, que nunca pueden ser plenamente expresadas en la experiencia, las que hacen posible la misma experiencia del bien¹⁵.

No es ésta la lectura que de Platón hace el antiutópico Hegel. En sus *Principios de la Filosofía del Derecho* vuelve una vez más Hegel sobre su conocida tesis

¹¹ *La filosofía, ciencia rigurosa*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 12.

¹² E. HUSSERL, *Renovación del hombre y de la cultura*, Anthropos, Barcelona, 2002, pp. 89-91.

¹³ *Hacia la paz perpetua*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 110.

¹⁴ *Crítica de la razón pura*, B 370, 375.

¹⁵ *Ibíd.*, B 375.



según la cual la tarea de la verdadera filosofía es comprender la realidad actual: sólo se ocupa del ideal que no se limita a *deber* ser real, sino que *es* real. Ateniéndose a esta tesis sostendrá que a una obra tan auténticamente filosófica como la *República* de Platón no puede serle atribuido un significado utópico. Lo que hace la *República*, dice Hegel, no es construir el Estado tal como debe ser, sino concebir la sustancia ética de la Grecia de la época de Platón¹⁶. Sin embargo, tanto en la letra como en el espíritu la teoría de las ideas de Platón parece estar más cerca de la asociación que hacen Kant y Husserl de la idea a ideal que de la concepción hegeliana de la Idea como realidad efectiva (*Wirklichkeit*). En la *República* advierte Platón que lo decisivo no es si puede ser considerado posible o no que el Estado ideal o el hombre ideal lleguen a existir algún día; lo importante, dice, es que se los asuma como paradigmas o ideales que es posible ir realizando progresivamente, lo cual supone, desde luego, que sean filósofos quienes gobiernen en el Estado (*República*, 471c-473a). El paradigma comprende una perfección ideal suprema a la que sólo cabe aproximarse, y puede entenderse por ello que Kant atribuya un sentido normativo al Estado platónico, al que interpreta a partir de su propia idea de Estado según la razón: un Estado pensado como ideal de la perfección en lo político al que la historia debe aproximarse constantemente¹⁷. El Estado ideal platónico es literalmente una utopía: no existe en ningún lugar de la tierra. Sólo existe en las palabras, dice Platón (*República*, 592 a-b). Pero no es una quimera. Es algo difícil, pero posible (ibíd., 540d); puede ser realizado en un proceso de aproximación a la perfección ideal. Kant reivindica el Estado ideal platónico a la vez que sale al paso de quienes lo consideran una mera elucubración mental y lo presentan como ejemplo de «perfección soñada» que sólo puede asentarse en el cerebro de un pensador ocioso. El ideal de Estado que Platón propone en la *República* tiene el valor, sostiene Kant, de un modelo, el cual sirve de referencia de la república que el hombre intenta realizar en el mundo empírico¹⁸. Aunque no llegue a realizarse nunca totalmente, la idea que presenta el *maximum* de perfección como arquetipo cumple la función de contribuir a aproximar la realidad actual de lo humano a la mayor perfección posible¹⁹. Husserl desarrolla su concepción de las ideas como ideales en una dirección que permite ver en ella, en aspectos muy importantes, una prolongación de las concepciones de Platón y de Kant a las que acabo de referirme. En tal sentido tiene interés señalar que en la conferencia de Viena ocupa un lugar central la idea de una «teleología histórica de fines racionales infinitos» que define a la humanidad europea y que fue alumbrada por la filosofía griega (dentro de la que Husserl reserva a Platón un papel de primer orden). Con la irrupción de la filosofía griega se produce, según Husserl, una revolución de la humanidad, que a partir de entonces se ve confrontada con tareas infinitas, y de la historia, que ahora sólo adquiere sentido a partir del supuesto de su apertura al polo ideal de la infinitud. Las ideas entrañan infinitudes inten-

¹⁶ *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona, 1988, pp. 50, 52.

¹⁷ *Critica de la razón pura*, B373-374.

¹⁸ Ibíd., B 372.

¹⁹ Ibíd., B 374.

cionales, y la humanidad filosófica, que orienta su vida a partir de ideas, realiza el *telos* que la caracteriza en un movimiento histórico que avanza en la dirección de una figura normativa situada en el horizonte de futuro de la infinitud. Guiada por ideas de la razón filosófica, la humanidad europea se proyecta hacia el polo de la infinitud y ha de asumir la responsabilidad de hacerse cargo de tareas e ideales infinitos. A tales ideales sólo cabe aproximarse. Sólo pueden ser realizados en un movimiento histórico infinito (*Crisis*, pp. 15-16; Conferencia, en *Crisis*, pp. 328, 330-334, 346, 358).

Encontramos asimismo en Platón el supuesto de la repercusión práctica de la contemplación del bien. La unidad de saber teórico y sabiduría práctica, a la que tanta relevancia da Husserl, es una de las premisas fundamentales de la *República*. Según el modo de ver de Platón, el conocimiento de la idea de bien comporta exigencias para el hombre e impulsa a éste a seguir el bien. Creo, por ello, que Kant, aun interpretando a Platón a la luz del principio (característico de las *Críticas*) del primado de la razón práctica, no hace violencia alguna a la teoría platónica de las ideas cuando al referirse a ella pone el acento de forma tan clara y contundente en el significado práctico-moral de la misma. Kant dice que «el terreno preferente donde Platón halló sus ideas fue el de todo lo práctico»²⁰, y puede entenderse perfectamente que esto sea así si se tiene presente que la idea de bien comprende una dimensión normativa e ideal que es preciso realizar. También Husserl sostiene que la filosofía «en su sentido genuino(platónico)», que es filosofía fundada en el interés teórico, inspira una cultura «llamada a elevar a la humanidad... a un estadio nuevo en lo que hace a todo su vivir y a toda su obra»²¹. Con el giro socrático-platónico de la filosofía, piensa Husserl, el pensamiento ligado a la actitud teorética vuelve su atención hacia lo ideal y hacia las normas de la razón práctica, a lo cual va unida la convicción de que el conocimiento auténtico motiva a la voluntad y lleva a la acción, de que sólo puede conducir su vida de forma adecuada en la práctica quien filosofando, esto es, ateniéndose a los supuestos de la actitud puramente teorética, reflexiona sobre los fines y valores que mueven a la vida. Y que la filosofía teorética refiere la vida a normas éticas, al ideal de una humanidad perfecta, lo pone de manifiesto de forma especialmente clara el proyecto platónico del «Estado ideal», el cual comporta la idea de una humanidad que, guiada por la razón filosófica, aspira a convertirse en humanidad auténtica y verdadera²². En *La idea de una cultura europea* dirá Husserl que Platón es el fundador de la ética social y que con él la filosofía se convierte en fundamento racional de una comunidad y de una vida verdaderamente racionales. A partir de Platón, dice, se abre camino la idea de una humanidad y una cultura «desde la razón filosófica»; sus ideas sobre una filosofía rigurosa «como función de una vida comunitaria que ha de ser reformada por aquélla» tienen una gran trascendencia histórica; en realidad, determinan el carácter esencial de la cultura europea²³.

²⁰ *Ibíd.*, B 371.

²¹ *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 92.

²² *Ibíd.*, pp. 92, 94-95, 97.

²³ *La idea de una cultura europea*, pp. 191-192.



J. Patocka, discípulo de Husserl, y al que P. Ricoeur ha denominado «el Sócrates checo», dirá que la filosofía platónica del cuidado del alma determina la especificidad de lo europeo. Europa, llega a afirmar Patocka en su libro *Platón y Europa*, nace en Platón, en la cultura socrático-platónica (tan estrechamente ligada a la filosofía) del cuidado del alma.

3. LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EN LA MODERNIDAD: POSITIVISMO, OBJETIVISMO NATURALISTA Y OLVIDO DEL SENTIDO DEL HOMBRE

Las ciencias constituyen, según Husserl, una de las expresiones más significativas de la crisis de la humanidad europea. El título de su última gran obra, a la que hemos tomado como referencia principal, trae al primer plano de la consideración la crisis de las ciencias. Ésta tiene lugar en la época moderna: comienza a gestarse ya en el momento en que la ciencia moderna da los primeros pasos con Galileo y se agudiza, hasta mostrar los síntomas que, a juicio de Husserl, denotan un grado de gravedad alarmante, en la segunda mitad del siglo XIX y a principios del XX con el triunfo del positivismo, del objetivismo y del naturalismo.

Al respecto conviene advertir ante todo que la expresión «crisis de las ciencias» no es referida por Husserl a la cientificidad de las ciencias, esto es, a la validez teórica de éstas, al modo en que fijan sus tareas y objetivos o a la metodología que siguen. Husserl reconoce que la matemática y la físico-matemática son ejemplos incuestionables de cientificidad rigurosa y fecunda (*Crisis*, p. 4). Y es, sin duda alguna, una clara prueba del valor científico de la ciencia moderna la espectacular historia de sus aportaciones teóricas y de sus aplicaciones prácticas. Para Husserl, la ciencia, en su dominio propio, está justificada.

A lo que ha de ser referida la crisis de las ciencias, según Husserl, es a la pérdida de su significado para la vida del hombre. La crisis, aunque no afecta a la ciencia en sus éxitos teóricos y prácticos, sí «quebranta a fondo su entero sentido de verdad», ya que la idea moderna de ciencia implica la reducción positivista de ésta a mera ciencia de hechos, lo que tiene como consecuencia la pérdida de significado de la misma para todo lo relacionado con el sentido de la vida y con los fines del hombre (*Crisis*, pp. 5, 12). El positivismo se ha impuesto en la ciencia, y la comprensión positivista de la racionalidad va a ser uno de los puntos principales de la crítica que hace Husserl de la ciencia moderna. Para el autor de *La crisis de las ciencias europeas*, la gran crisis de la época contemporánea es, ante todo, la que ha sido provocada por la colonización que de la racionalidad ha llevado a cabo el positivismo, pues las ciencias creadas por una razón positivísticamente entendida sólo ofrecen un conocimiento de hechos y vuelven la espalda a las cuestiones relativas a los fines del hombre y al sentido de la vida, renunciando a elevar la mirada, por encima de lo dado (la realidad actual), hacia el mundo de lo ideal, los valores y las normas. Si la verdad científica «es exclusivamente constatación de aquello que el mundo... efectivamente es» (*Crisis*, p. 6), queda fuera de ella el planteamiento de problemas relativos a lo posible y a lo ideal. Una ciencia centrada exclusivamente en



los hechos no sabe nada sobre el sentido del hombre ni sobre el significado de ella misma en relación con el *telos* de la historia y de la humanidad. Y ahí radica lo grave de la situación. Según lo expresa Husserl, «en nuestra indignancia vital —oímos decir— nada tiene esta ciencia que decirnos. Las cuestiones que excluye por principio son precisamente las más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana» (*Crisis*, § 2, p. 6). Incluso en la letra recuerda este texto alguno de M. Weber sobre su conocida tesis de la incompetencia de las ciencias en lo que concierne al sentido del mundo y del hombre, por ejemplo, aquel en el que dice Weber que para la pregunta por el sentido que hoy tiene la ciencia como vocación la respuesta más simple es la que le dio Tolstoi: «la ciencia carece de sentido puesto que no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y cómo debemos vivir»²⁴.

A juicio de Husserl, la teleología histórica de fines racionales alumbrada por la filosofía griega ha quedado oscurecida por el positivismo imperante en las ciencias. La crisis de las ciencias consiste principalmente en la sujeción de las mismas a lo dado y a los hechos con el consiguiente olvido de la dimensión teleológico-normativa de la historia y del hombre. Al divorciarse de la filosofía las ciencias, que han acaparado un protagonismo enorme en la tarea de configurar la visión del mundo del hombre europeo, éste ha perdido de vista el *telos* de lo humano que la filosofía griega sacó a la luz. La filosofía griega, entendida como sabiduría del sentido, es, en buena medida, el paradigma desde el que Husserl juzga a la ciencia moderna: piensa que el olvido del legado griego es una de las causas de la crisis de las ciencias y que, en definitiva, lo que está en crisis es la racionalidad que ve la luz en Grecia con el nacimiento de la filosofía, la racionalidad que abre la vida del hombre al horizonte de los fines, los ideales y las normas. A diferencia del saber científico-filosófico griego, la ciencia moderna se ocupa de hechos, no de fines ni de valores. Si nos atenemos al concepto positivista de ciencia, ha de exigirse que sea excluida de las ciencias toda toma de posición valorativa. Éstas, según lo establece el conocido principio de la neutralidad axiológica de la ciencia de M. Weber, no hacen juicios de valor. Y no sólo las ciencias de la naturaleza no pueden demostrar que el mundo o la vida humana tengan un sentido; tampoco las ciencias de la cultura pueden hacerlo, pues también ellas dejan de lado las preguntas por el sentido, por los ideales y por los valores, no estando en situación de decirnos nada sobre cómo debemos ser ni sobre la legitimidad de aquello a lo que aspiramos²⁵. Husserl dirá que la «cientificidad rigurosa» de las ciencias del espíritu exige que el investigador «excluya... toda posible toma valorativa de posición, todo preguntar por la razón o sinrazón de la humanidad y de sus configuraciones culturales» (*Crisis*, § 2, p. 6).

Se sigue de ello una consecuencia importante que tiene un claro significado nihilista. Según lo expresa M. Weber, a medida que gana terreno en la civilización

²⁴ M. WEBER, «La ciencia como vocación», en *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, p. 207.

²⁵ M. WEBER, *ob. cit.*, pp. 206ss.



moderna la ciencia libre de valores y fines, va adquiriendo una relevancia cada vez mayor el proceso de desencantamiento (*Entzauberung*) del mundo. Husserl dirá que no podemos vivir en un mundo carente de sentido y que el mundo y la existencia humana no pueden tener un sentido «si las ciencias no admiten como verdadero sino lo constatable de modo objetivo, si a la historia únicamente le es dado enseñarnos que todas las configuraciones del mundo espiritual,... los ideales y normas, se forman —simplemente— y se deshacen como olas fugitivas, que siempre ha sido así y que así será siempre...» (*Crisis*, pp. 6-7).

Puede ser una buena referencia para aclarar el significado (que me interesa poner de relieve) de la polémica de Husserl con el positivismo lo que dice Marcuse sobre el pensamiento unidimensional. En *El hombre unidimensional* pone Marcuse en relación su crítica del positivismo y de la unidimensionalidad de la racionalidad científica moderna con las ideas de Husserl sobre la crisis de las ciencias en la modernidad²⁶. Reivindicando una racionalidad bidimensional (antipositivista), que mantenga operativa la tensión entre realidad y posibilidad, entre hechos y valores, entre ser y deber ser, y que tenga ojos para mirar a la dimensión ideal del hombre y del mundo, Marcuse destaca, como característico de la racionalidad científico-tecnológica dominante en la modernidad, un pensamiento unidimensional que fija la atención en lo dado (en lo real), que es ciego para lo posible y lo ideal y que separa a la naturaleza (reducida a cantidad) de fines, ideales y valores (reducidos todos a algo meramente subjetivo). Lo que Marcuse entiende por pensamiento bidimensional coincide en muchos aspectos con lo que Husserl contrapone, como pensamiento del sentido, al positivismo científico.

Contribuye de forma decisiva a que triunfe la comprensión positivista de la racionalidad el objetivismo, que también es, según Husserl, uno de los rasgos característicos de la ciencia moderna. Galileo, expone Husserl en el fundamental párrafo 9 de *La Crisis*, piensa que la naturaleza está constituida matemáticamente, y esta concepción lo lleva a sostener que la tarea de la física consiste en matematizar a esa naturaleza mediante un proceso de idealización que, partiendo de los cuerpos del mundo de la experiencia cotidiana, tiene como resultado un mundo de formas puras ideales que conforman la verdadera realidad de los cuerpos, una realidad que es concebida por la físico-matemática como un «ser-en-sí objetivo» independiente del sujeto y de sus aportaciones: la idealización matemática depura al mundo de su dimensión subjetivo-relativa. Para la ciencia objetivista, el mundo verdadero es el mundo-en-sí objetivo de idealidades producido en el proceso de matematización de la naturaleza, un mundo que no es por y para el sujeto, y que encubre y oculta al mundo de la vida, el cual sí es un mundo por y para el sujeto y es el suelo sobre el que se sostiene un ámbito de valores y de la formación de sentido. Merced a la matematización, el manto de ideas (*Ideenkleid*) constituido por las verdades científico-objetivas encubre al mundo de la experiencia cotidiana (*Crisis*, § 9, p. 53), que acaba siendo desplazado por las abstracciones del mundo idealizado de la ciencia.

²⁶ *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1972, pp. 127, 185ss.



La consecuencia de ello es que la ciencia olvida el mundo de la vida (de la experiencia inmediata), del que procede y recibe su sentido (Conferencia, en *Crisis*, p. 353). De este modo, al desvincularse del mundo de la vida, fundamento del fin que le dio sentido a la ciencia desde el momento en que ésta vio la luz (*Crisis*, § 9, pp. 50-51), cae la ciencia en un estado de desorientación en el que no puede dar cuenta de sí misma, ni del sentido del hombre, ni del significado de ella misma para la vida del hombre. El científico está inserto en el mundo de la vida y toma decisiones concernientes a la ciencia guiado por fines y valores que tienen su fundamento en éste, pero la ciencia moderna olvida este su origen en el mundo de la vida y con ello queda desvinculada del ámbito de fines, normas y valores que motivan las decisiones de los científicos. El objetivismo trae consigo la desaparición de la dimensión ética de la ciencia²⁷.

Ciertamente, las idealidades matemáticas de la ciencia moderna comparten con las ideas platónicas elementos de la naturaleza ideal de éstas. La físico-matemática, piensa Husserl, es platónica: opera con formas ideales que constituyen la verdadera realidad —frente al mundo de apariencias de la experiencia sensible— y que son paradigmas a los que las cosas del mundo sensible sólo se aproximan (*Crisis*, § 9, p. 22; pp. 287ss.). Hay aspectos de la naturaleza, dice Husserl, que son susceptibles de una perfección absoluta, la cual se materializa en el dominio de formas-límite ideales al que apunta, como hacia un polo ideal nunca alcanzado, la serie de grados de esos aspectos²⁸. Tales formas-límite constituyen un mundo de objetividades ideales que se obtienen mediante el método de idealización matemática (*Crisis*, § 9, p. 25; p. 295). Sin embargo, estas formas-límite, aunque son concebidas como arquetipos que implican idealidad y el grado supremo de perfección, no tienen, a diferencia de las ideas-paradigma platónicas, un significado axiológico, ya que las idealidades matemáticas proceden precisamente del proceso de abstraer del mundo de la vida, ámbito de los valores y del sentido, y tienen como correlato un mundo cuantificado, una naturaleza reducida a cantidad, que es una realidad extraña a valores y fines. Según expuso ya Kant en su *Crítica de la razón pura*, la naturaleza de la ciencia moderna es un mecanismo, un mundo sometido a la necesidad bruta y opuesto a los valores, a la libertad y a los fines de ésta. Heidegger señala que, según Kant, no hay lugar para el deber ser en la visión de la naturaleza de la físico-matemática moderna²⁹. En su tercera *Crítica* dirá Kant que un abismo separa a una tal naturaleza de todo aquello (lo posible por libertad, los fines de la libertad, el deber ser) que forma parte del mundo moral³⁰.

²⁷ Ha tratado muy acertadamente este punto GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M. en *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del «mundo de la vida» cotidiana*, pp. 224, 230; *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 137-138.

²⁸ Sobre el platonismo de Galileo según la interpretación que de éste hace Husserl, ver F. DE GANDT, *Husserl et Galilée. Sur la crise des sciences européennes*, Vrin, Paris, 2004, pp. 65-67, 89, 97ss.

²⁹ M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1980, p. 232.

³⁰ *Crítica del discernimiento*, Introducción, parag. II y IX.



A lo indicado debe añadirse que, al ser la naturaleza un universo matemático y al estar la ciencia entregada a la tarea de matematizar la naturaleza, reduciéndola a cantidad medible, será inevitable que adquieran una relevancia considerable en la realización del proyecto científico el cálculo y la predicción. Husserl, desde luego, está convencido de que la predicción forma parte esencial de la ciencia moderna (*Crisis*, § 9, pp. 52-53) y de que las fórmulas científico-naturales permiten la «anticipación prácticamente deseable de lo que cabe esperar». Para Husserl, si se pregunta en qué radica el rendimiento (para la vida) de la ciencia, la respuesta no puede ser otra que ésta: en la matematización y en las fórmulas obtenidas gracias a ésta, que hacen posibles determinadas previsiones (*Crisis*, § 9, pp. 44,48). Ahora bien, con el cálculo, la anticipación y la predicción la ciencia adquiere un significado pragmático que comporta la subordinación del conocimiento a las exigencias de su aplicabilidad técnica y, en consecuencia, el desplazamiento de los ideales a los que la teoría de las ideas-paradigma platónica orientaba la mirada por objetivos ligados a las aplicaciones técnicas del conocimiento científico. Éste ya no va unido a la proyección utópica, elemento esencial de una contemplación desinteresada de la que es objeto ineludible el *telos* de la humanidad, sino que persigue fines asociados a intereses de signo utilitario. Heidegger dirá que pertenecen a la esencia de la ciencia moderna la medición y el cálculo y que a mensurabilidad y calculabilidad de la naturaleza van unidas la previsibilidad y disponibilidad de los procesos naturales: para la ciencia la naturaleza es algo de lo que se puede disponer, sobre lo que se ejerce un control y que proporciona material para la planificación. La calculabilidad depende de la matematización, de modo que puede afirmarse que lo calculable es lo determinable matemáticamente (la extensión), y del papel determinante que corresponde a lo matemático en la ciencia moderna depende, según Heidegger, que ésta no sea contemplación, sino un saber de carácter pragmático que está al servicio de la técnica y que persigue la manipulabilidad del mundo y la dominabilidad de la naturaleza, confiriendo a efectos y resultados el papel de criterio de la validez de su método³¹. Aunque Husserl no llega tan lejos como Heidegger en la defensa de la tesis del significado esencialmente técnico de la físico-matemática, sí sostiene que ésta se ha convertido en una técnica de inducción, cálculo y previsión, esto es, en un saber hacer técnico que, en lo que concierne a la racionalidad de sus métodos y teorías así como a su rendimiento como conocimiento, deja mucho que desear, pero al que acompaña una historia repleta de éxitos de sus aplicaciones técnicas (*Crisis*, § 9, pp. 49-50; Conferencia, en *Crisis*, p. 353). Ciertamente, a la ciencia moderna debe serle reconocido, dice Husserl, un rendimiento intelectual que no es meramente mecánico, mas el sentido de su método tiene la clave de su inteligibilidad propia en el operar con las fórmulas y en la aplicación práctica de éstas que es la técnica (*Crisis*, § 9, p. 55). Por eso los objetivos a los que atiende esa ciencia no son

³¹ HEIDEGGER, «Ciencia y meditación», en *Conferencias y artículos*, Ed. del Serbal, Barcelona, p. 50; «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *¿Qué es filosofía?*, Narcea, Madrid, 1978, pp. 90-91; *La proposición del fundamento*, Ed. del Serbal, Barcelona, 1991, pp. 191-192; *Seminarios de Zollikon*, Jitanjáfora Morelia Ed., México, 2007, pp. 42, 51-52, 148, 156, 159-160, 187, 194-195, 203.

ya los fines últimos de la humanidad y de la historia a los que miraba la ciencia-filosofía antigua.

Muy especialmente contribuye el objetivismo a eliminar cualquier rastro de utopía en la ciencia (apartándola de la cuestión del sentido, los fines y los valores) porque ignora al sujeto, fuente última de la donación de sentido. Según se indicó más arriba, la ciencia objetivista ve al mundo como una realidad-en-sí objetiva depurada de la dimensión subjetivo-relativa que tiene el mundo de la vida. Olvidando que el sujeto produce efectos en el mundo y le da sentido y que el mundo es dado por y para la conciencia, la ciencia moderna no ve el mundo como fenómeno (como correlato de la conciencia), sino como ser-en-sí objetivo desvinculado de la intencionalidad subjetiva donadora de sentido.

La denuncia del olvido del sujeto y de la intencionalidad con su teleología constituye uno de los temas principales de la crítica que hace Husserl del objetivismo científico. En esta crítica, al objetivismo lo acompaña el naturalismo, otro rasgo capital de la ciencia moderna que incide de forma muy decisiva en la pérdida de significado de la ciencia en relación con los fines y el sentido de la humanidad, dado que el naturalismo científico exige que también la subjetividad sea naturalizada, lo que implica que ésta, fundamento último del sentido según la fenomenología de Husserl, al quedar fuera de la ciencia lo más peculiar de la realidad de lo subjetivo, acabe siendo ignorada. En la ciencia moderna, incluso en la psicología, se ha impuesto un objetivismo naturalista que no se detiene ni ante el proyecto de objetivar y naturalizar también a la subjetividad, lo que tiene como consecuencia, según Husserl, que a la ciencia, también a la psicología, se le escape lo específico de la subjetividad y del espíritu (Conferencia, en *Crisis*, pp. 351-354) y que, por tanto, la subjetividad que crea a las ciencias y les da sentido quede fuera de la consideración de las mismas. Por otra parte, naturalizar a la subjetividad significa reducirla a ser naturaleza sometida al determinismo de una rígida causalidad mecánica. En la psicología entendida como psicofísica la explicación causal-mecanicista desplaza a la comprensión intencional-teleológica: el programa naturalista deja fuera tanto a la intencionalidad subjetiva con su esencial referencia a fines como a la subjetividad libre y responsable, capaz de comprometerse con valores y normas y capaz de dar sentido a la vida. De ahí que en la psicofísica no haya lugar para la cuestión del sentido, los valores y las normas.

4. VUELTA A LA FILOSOFÍA. LA FENOMENOLOGÍA, SABIDURÍA DEL SENTIDO Y DEL TELOS DE LA HUMANIDAD

Pero no sólo las ciencias están en crisis. También la filosofía, piensa Husserl, lo está, y ello, en alguna medida, por influencia de lo que sucede en el mundo de las ciencias. Aunque la fase aguda de la crisis de la filosofía ha de ser situada en la segunda mitad del siglo XIX y a principios del siglo XX, los gérmenes de esa crisis pueden ser encontrados ya en el primer momento de la historia de la filosofía moderna, en el que la filosofía, deslumbrada por los éxitos de la físico-matemática, no sólo adopta el método de ésta (la filosofía es edificada *more geometrico*), sino que





también asume la comprensión positivista, objetivista y naturalista de la realidad a la que Husserl asocia la crisis de la ciencia moderna. Bajo la influencia del positivismo (del que dice Husserl que decapita a la filosofía) y del historicismo, la filosofía tiende a evitar cualquier tipo de especulación, abandona las grandes cuestiones sobre el sentido del mundo y de la vida, y acaba limitándose a procurar un saber de hechos o a ser teoría del conocimiento e, incluso, simple teoría de la ciencia. De ese modo la filosofía pierde su capacidad de orientar al hombre sobre sus fines, normas e ideales. Por su parte, la condición de modelo adquirida por la concepción objetivista y fisicalista de la naturaleza dominante en la ciencia lleva a la filosofía a naturalizar a la subjetividad, dejando perderse en el olvido a la intencionalidad y su donación de sentido. Todo ello contribuye a que la filosofía, en crisis, tienda a sucumbir al escepticismo, al irracionalismo y al misticismo, y a que se desmorone la fe en la misma, que todavía en el Renacimiento había recibido un poderoso impulso. Husserl piensa que la de su época es una situación de indigencia: el hombre se encuentra ante el mayor de los peligros, que es naufragar en el diluvio escéptico (*Crisis*, pp. 3, 10-11, 14-15). En definitiva, el fracaso de la razón teórica como filosofía encierra el fracaso de la razón práctica, ya que aquel implica dejar en el olvido el *telos* de la humanidad, el cual cumple la función de mediar entre la razón teórica y la razón práctica, y así la crisis de la filosofía acaba prolongándose en crisis de la misma humanidad europea, que ve desmoronarse el sistema de ideas y valores que servía de guía a su vida práctica (política, ética, etc.). Con el positivismo y el naturalismo se resquebraja el suelo sobre el que se sostenía el humanismo heredado de Grecia y del Renacimiento, que estaba asociado a un ideal de vida fundado en la razón filosófica. La crisis de la que habla Husserl afecta a los grandes ideales del hombre y afecta al hombre como sujeto libre y responsable que se hace cargo de sus tareas y sus fines. Ésta es la razón por la que puede sostenerse que la crisis alcanza a lo más profundo de la vida y del ser del hombre, al que convierte en un simple hecho, pues «meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos» (*Crisis*, p. 6). La crisis de las ciencias y de la filosofía trae consigo la crisis de la humanidad europea, desorientada en relación con el sentido de su vida, alienada respecto de su *telos*, sobre el que en otra época proyectaba luz el saber proporcionado por las ciencias y por la filosofía.

La filosofía, desde luego, está en crisis y, sin embargo, la salida de la crisis general ante la que se encuentra Europa depende, según Husserl, de que se produzca la vuelta del hombre del siglo xx a la filosofía, que abre la historia y la vida humana al horizonte de los valores y del sentido. Ya en el Renacimiento, señala Husserl, tuvo lugar un singular acontecimiento de vuelta a la filosofía en la forma de una refundación de la misma que iba asociada a la idea de la fundación de una nueva humanidad y del comienzo de una nueva época de la historia. La filosofía en cuanto teoría hace libres al filósofo y a los hombres filosóficamente cultivados («a la autonomía teórica sigue la autonomía práctica») y, por eso, se piensa que la nueva concepción de la filosofía en el Renacimiento proporciona la fundamentación de la autonomía de la moderna humanidad europea. Para Husserl, el «viraje revolucionario» que experimenta la humanidad europea en el Renacimiento radica en que ésta hace suya la «forma filosófica de existencia» de los griegos, la cual comprendía, ante todo, la organización de la vida según normas fundadas en la autonomía de la razón

filosófica. Ese viraje recibe el impulso, entre otros factores, de la entrada en escena de un platonismo renovado que propone remodelar la existencia ética, política y social de la humanidad a partir de las visiones teóricas de una filosofía universal (*Crisis*, pp. 7-8). También en el siglo XX, piensa Husserl, el objetivo de que la humanidad tenga un sentido y se comprometa con él depende de que ésta llegue a disponer de una filosofía auténtica. Las verdaderas luchas espirituales de nuestro tiempo, dice, son las que tienen lugar entre filosofías escépticas y filosofías vivientes que se esfuerzan en proyectar luz sobre el *telos* y el sentido de una humanidad verdadera (*Crisis*, § 6, p. 15).

La apuesta de Husserl por la filosofía es asimismo una apuesta por la razón, la cual tiene por objeto los valores, los ideales y las grandes cuestiones filosóficas del sentido y de los fines del hombre (*Crisis*, § 3, p. 9). Para salir de la crisis es necesario llevar a cabo una refundación de la racionalidad griega. El desmoronamiento de la fe en la filosofía es, según Husserl, lo mismo que el hundimiento de la fe en la razón, que da sentido a la humanidad, a la historia y al mundo, y lo mismo, por tanto, que la pérdida de la fe en sí mismo, «en el ser verdadero que le es propio» al hombre, un ser que el hombre sólo puede tener como propio a través de la lucha «por hacerse a sí mismo verdadero», pues el ser verdadero es un «fin ideal» de la razón, es la «humanidad verdadera y genuina» concebida como racional y como un fin a realizar (*Crisis*, § 5, p. 13). Con el fin de infundir una renovada fuerza al compromiso del hombre actual con la utopía de una humanidad auténtica hay que recuperar, pues, la fe en la razón, en la razón filosófica.

La raíz de la crisis de las ciencias y de la filosofía, dice Husserl, no está en la razón, sino en la forma en que ha entendido a ésta un racionalismo que se ha revestido con los ropajes del positivismo, del objetivismo y del naturalismo (*Crisis*, pp. 347, 358). Y, desde luego, los errores de una determinada especie de racionalismo no autorizan a extraer la conclusión de que la razón en cuanto tal es mala. Ciertamente, en los textos de Husserl el problema de la razón (qué es la razón, cuáles son sus funciones, etc.) ocupa un lugar central; como Kant, dedica el autor de *La filosofía como ciencia estricta* una especial atención al proyecto de hacer la crítica de la razón; pero con esta crítica no cuestiona a la razón en general, sino el mal uso que de ella ha hecho el positivismo así como la reducción, efectuada en la modernidad, de la razón a racionalidad científica, a la que se le escapa la dimensión utópica y normativa de la vida. La ciencia moderna ha convertido en protagonista del mundo de la cultura a una modalidad particular de racionalidad, y contra los excesos de la ciencia Husserl reivindica los derechos de otras formas de entender la razón. Por eso, a diferencia de Kant, no adopta, como criterio-guía de su crítica de la razón, a la físico-matemática moderna. Husserl cree que, dada la transformación que de la percepción del significado de las ciencias para la existencia humana se ha producido desde la segunda mitad del siglo XIX (la visión del mundo dominante es determinada casi exclusivamente por las ciencias), es necesario señalarle límites a la racionalidad científica y reivindicar para la filosofía un espacio en el que sólo la razón filosófica sabe moverse. La ciencia no genera sentido y, sin embargo, acapara el derecho a establecer lo que es la verdadera realidad: la físico-matemática moderna eleva a la condición de «el único mundo real» al conjunto de idealidades construido



en el proceso de matematización de la naturaleza, un mundo en el que no hay lugar para fines, normas y valores. Esto debe ser cuestionado, piensa Husserl; hay que hacer la crítica del imperialismo de la razón científica y reivindicar el papel que le corresponde a la razón filosófica. El autor de *La crisis* está convencido de que el renacimiento de Europa sólo puede producirse «desde el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón» que supere definitivamente al positivismo y al naturalismo (Conferencia, en *Crisis*, p. 358).

La fenomenología es, según Husserl, la filosofía a la que en la actualidad corresponde asumir el compromiso de la humanidad con la razón, con lo ideal y con el sentido de la historia. Recuperar el proyecto griego y renacentista de una filosofía que sea ciencia rigurosa y sabiduría del sentido es para el fenomenólogo una decisión que determina sus opciones y tareas. Sólo puedo aquí hacer unas breves indicaciones sobre este asunto.

En *La crisis de las ciencias europeas* aparecen como temas que han sido objeto de una amplia e intensa reflexión el mundo de la vida y la subjetividad. A juicio de Husserl, en la actualidad, ante la crisis de las ciencias y de la filosofía, la fenomenología tiene a su cargo el cometido de retrotraernos al mundo de la vida, lugar de la formación del sentido, y al sujeto, origen de la donación de sentido. La *epoché* pone entre paréntesis el mundo natural existente en sí de la actitud natural y el mundo-en-sí objetivo de la ciencia y de la filosofía objetivista. Con ello, para la actitud fenomenológica, el centro de la atención pasa a ser ocupado por el mundo de la reducción trascendental, que es el mundo de la vida, el mundo como fenómeno, un mundo por y para la subjetividad, la cual constituye el «sentido de ser» y la «validez de ser» de aquél. La «validez mundo», dice Husserl, va asociada al mundo en su aparecer: es una dimensión del mundo en tanto correlato de la subjetividad (*Crisis*, pp. 152-153, 160). Frente al objetivismo naturalista de la ciencia y de ciertas filosofías modernas, que olvidan al mundo de la vida y a la subjetividad de los que reciben su sentido, la fenomenología retrotrae tanto a la ciencia y a las filosofías objetivistas como a sus respectivos mundos al mundo de la vida y a la subjetividad, reinsertando así a aquéllas y a aquéllos en el contexto en el que pueden recuperar el sentido que tuvieron en su origen.

Muy especialmente la ciencia moderna se encuentra, según hemos visto, en un estado de desorientación respecto de su sentido al haber olvidado el vínculo que la liga al mundo de la vida y a la subjetividad. El investigador de la naturaleza «no se da cuenta, dice Husserl, de que el fundamento de su trabajo intelectual, un trabajo a pesar de todo subjetivo, es el mundo circundante de vida, un mundo en todo momento presupuesto como suelo, como el único campo de trabajo en el que todas sus cuestiones y todos sus métodos de pensamiento tienen sentido» (Conferencia, en *Crisis*, p. 353). Pero la fenomenología retrotrae las ciencias al mundo de la vida y a la subjetividad y plantea la cuestión del origen de las mismas en ese mundo y en esta subjetividad. Con el fin de dar cuenta del sentido que las ciencias tuvieron en su origen el fenomenólogo emprende investigaciones histórico-genéticas sobre el surgimiento de aquéllas. Husserl exige de la filosofía fenomenológica que plantee en toda su radicalidad el problema que es la ciencia moderna y que arroje luz sobre las condiciones de posibilidad del redescubrimiento del sentido de la misma. Si Kant



lleva a cabo la gran reflexión filosófica de la modernidad sobre la físico-matemática moderna, Husserl la prolonga con la fenomenología, a la que propone como objetivo reintegrar la actividad científica en el mundo de la vida y recuperar para la ciencia el sentido que en su origen recibió de éste, haciendo posible así la apertura de la ciencia a fines y valores. La fenomenología, como filosofía del mundo de la vida y de la subjetividad, abre la perspectiva de una fundamentación de la ética de la ciencia³². Al retrotraer la ciencia al mundo de la vida y a la subjetividad, la reflexión filosófica del fenomenólogo pone en conexión a la ciencia con valores que se sustentan en aquéllos y que determinan las decisiones de los científicos (qué ciencia hacen, etc.).

La filosofía fenomenológica aspira a ser la heredera en nuestro tiempo del modelo sapiencial de la filosofía griega, entre otras razones, porque la actitud fenomenológica nos sitúa en la posición del espectador desinteresado, la cual, al igual que la posición teórica del pensador griego, abre la vida a un horizonte de fines y de sentido y tiene, por ello, una repercusión práctico-moral. La *epojé* pone entre paréntesis a la realidad exterior del mundo natural y al mundo objetivo de la ciencia, liberando al hombre de los intereses por ambos mundos (*Crisis*, § 40, p. 158, § 41) y abriendo paso al espectador desinteresado del mundo en su aparecer, que es un mundo para el sujeto, para el sujeto que le otorga sentido y validez. Merced a la actitud fenomenológica nos convertimos en contempladores desinteresados del mundo de la vida y abrimos el curso de ésta a la dimensión del sentido, de la validez y de los fines (*Crisis*, § 40, p. 158, § 41; pp. 165, 184). Es la razón por la que dice Husserl que con el paso, por medio de la *epojé*, de la actitud natural a la actitud fenomenológica se produce en el hombre una tan completa mutación personal que puede ser equiparada a una conversión: la vida es totalmente reorientada por encima del ámbito de los intereses naturales hacia el horizonte de sentido y validez abierto por la subjetividad y el mundo de la vida (*Crisis*, pp. 144, 158).

Así suenan los argumentos que respaldan la pretensión de que el movimiento fenomenológico pueda llegar a representar un impulso para salir de la crisis ante la que nos encontramos. Frente a la reducción positivista de la ciencia a saber de hechos, y de la filosofía a mera teoría del conocimiento, la fenomenología se presenta como una filosofía empeñada en la búsqueda del sentido del hombre y que apuesta por ser un saber riguroso mediante el cual se aspira a fundamentar racionalmente los valores y el *telos* de la humanidad y a hacer del sentido de la vida el objeto de decisiones conscientes y libres. El manifiesto por la filosofía que es *La crisis de las ciencias europeas* contiene una llamada que convoca a recuperar para la razón el horizonte utópico de la vida constituido por los ideales, normas, fines y valores que ha olvidado la ciencia.

En la interpretación en clave utópica y práctico-moral de la fenomenología trascendental en tanto filosofía de la subjetividad es necesario prestar una atención

³² GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M., *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del «mundo de la vida» cotidiana*, pp. 230, 236, 247-261; *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación de una ética de la ciencia y la técnica*, pp. 343-362.



especial a dos principios constitutivos del sujeto: la libertad y la intencionalidad. Ante todo, la libertad. La fenomenología es una filosofía trascendental que apuesta por desarrollar coherentemente algunas de las aportaciones de los trascendentalismos (Kant, etc.) que, como contrapartida del objetivismo de las ciencias y de algunas filosofías, han ido surgiendo en distintos momentos de la historia de la filosofía moderna. Haciendo suyo el lema «vuelta a la subjetividad», la fenomenología se presenta abiertamente como una filosofía del sujeto, de la libertad y de la responsabilidad del hombre respecto de sus fines e ideales. Forma parte, en efecto, de la argumentación más explícita y nuclear del pensamiento fenomenológico la conclusión que insta al hombre del siglo xx a hacerse cargo del *telos* de la humanidad. Ya en Grecia, señala Husserl, la filosofía promueve el surgimiento de una humanidad consciente y autónoma e impulsa al hombre a convertirse en el agente responsable de su vida. Después de la crisis que atenaza a Europa corresponde a la fenomenología recuperar el humanismo de la libertad que vio la luz en Grecia. Contribuyendo a que el hombre vuelva a vivir una existencia filosófica, la fenomenología quiere ser la heredera de la filosofía griega, esto es, la filosofía que asuma en la actualidad la responsabilidad de restituir al hombre su condición de sujeto libre y responsable que abre su vida a un horizonte de sentido y valores. Para Husserl, la lucha por la filosofía es, desde la época de los griegos, lucha por la emancipación del hombre, por el sentido del hombre, por su perfeccionamiento³³, y la fenomenología es la filosofía que en nuestro tiempo ha de tomar a su cargo la misión de desarrollar y profundizar el legado de la filosofía griega sobre el todavía no adecuadamente explorado terreno de la subjetividad trascendental, que los griegos no llegaron a conocer.

En segundo lugar, la intencionalidad. La vuelta al sujeto por parte de la fenomenología comporta también inmediata y prioritariamente la recuperación de la intencionalidad y de su significado teleológico, sobre los que se sustenta la vertiente más explícitamente utópica de la filosofía fenomenológica. En el universo de la historia, y de la práctica en general, el término de la tendencia intencional de la conciencia puede ser algo posible: un fin, un ideal, la idea de una perfección que sólo es real como idea y exige ser realizada. La fenomenología proporciona el fundamento de una Filosofía de la Historia en la que la referencia a la que apunta la tendencia del sujeto en su constitución intencional es el *telos* que la humanidad ha de realizar en el futuro. Para Husserl, la historia tiene un significado manifiestamente utópico que procede de la intencionalidad, la cual configura fines y da sentido al devenir histórico. De ahí que la Filosofía de la Historia de procedencia fenomenológica sea ciencia del sentido intencional, del *telos* que hemos de realizar: asocia la idea de sentido a finalidad y a tarea a realizar en el futuro³⁴. Por medio del análisis intencional el fenomenólogo retrotrae el sentido de la historia, interpretado utópicamente como idealidad anticipada por la intencionalidad, a la constitución intencional del sujeto en la que todo sentido tiene su fundamento. Transita asimis-

³³ PACI, ENZO, *Función de las ciencias y significado del hombre*, FCE, México, 1968, pp. 218-219.

³⁴ PACI, ENZO, *ob. cit.*, pp. 59ss.

mo el análisis intencional, a través de la idea de finalidad, de la idea de sentido a las de validez, valor y deber ser. En el ámbito de la historia el sentido intencional es el *telos* de la humanidad, conformado por valores (razón y libertad) a los que es preciso convertir en realidad³⁵. Hay una utopía moral de la razón y una utopía moral de la libertad en la Filosofía de la Historia de Husserl³⁶.

Debe señalarse, por último, que, para Husserl, es la filosofía la que ha de hacer inteligible la teleología presente en el singular tramo de devenir histórico (objeto de tan especial atención en *La crisis*) que es la historia de la filosofía moderna (*Crisis*, pp. 73-76) y, en general, en toda manifestación del universo de la historia. De acuerdo con el modo de ver de la fenomenología, una de las grandes cuestiones de la filosofía es la del sentido del mundo y de la vida, la cuestión del *telos* de la historia y de la humanidad. De ahí la asociación de las ideas de historia, teleología y filosofía que encontramos en los textos del último Husserl. P. Ricoeur dirá que, según Husserl, es un presentimiento filosófico lo que nos sirve de «guía intencional» para ver en la historia un encadenamiento dotado de significado, mientras que la historia no se presta a ser objeto de una reflexión filosófica más que por medio de la teleología, pudiendo afirmarse que Filosofía de la Historia y teleología son sinónimos³⁷.

La fenomenología trascendental, una filosofía del sujeto y de la conciencia, está guiada por el propósito de promover el desarrollo constante de la autoconciencia de la humanidad. En el denominado «Epílogo» de *La crisis de las ciencias europeas*, el fundamental parágrafo 73, habla Husserl de la filosofía como autorreflexión de la humanidad y como realización de la razón, señalando que a la autorreflexión o comprensión de sí (*Selbstbesinnung*) va unida la comprensión del sentido y del *telos* del hombre. El *telos*, dice Husserl, es comprendido mediante la autocomprensión que es la filosofía (*Crisis*, § 73, p. 283), la cual, por tanto, confirma al sujeto en la autorresponsabilidad, esto es, en la responsabilidad respecto del propio ser: el hombre consciente de sí asume la responsabilidad de realizar el verdadero ser propio convirtiendo en realidad el fin y el sentido del ser-hombre. Dado que «ser-hombre es un ser-teleológico y un deber-ser», se afirma en este mismo parágrafo 73 de *La Crisis*, la filosofía une a la autocomprensión y a la comprensión del ser del hombre la comprensión del *telos* del ser-hombre, un *telos* constituido por la libertad y la razón, a las que Husserl concibe como valores que plantean al hombre las exigencias propias de lo que debe ser. La filosofía fenomenológica aspira a ser el impulso de un movimiento de autorreflexión que abra la historia a la utopía de la libertad y de la razón y que avive en el hombre la responsabilidad de configurarse a sí mismo en la

³⁵ GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M., *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del «mundo de la vida» cotidiana*, pp. 151-171. Puede verse también sobre la coimplicación de intencionalidad, teleología de la historia y responsabilidad, así como sobre el significado moral de las mismas, HOYOS VÁZQUEZ, G., *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität*, Universität zu Köln, Köln, 1973, pp. 236 ss.

³⁶ Sobre la utopía de la razón en Husserl, ver SAN MARTÍN, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, pp. 140-141.

³⁷ RICOEUR, P., «L'originare et la question-en-retour dans la «Krisis» de Husserl», en *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 2004, pp. 30-31, 35.



dirección del yo verdadero, realizándose como ser autónomo y racional. Para el hombre, el verdadero sí mismo es un ser posible, un fin y un deber ser que es preciso realizar: lo define al hombre una forma de existencia auténtica que reside como latencia en la tendencia intencional («no es sino en cuanto ser tendente a un *telos*») y que exige ser sacada a la luz y desarrollada, y Husserl espera del filósofo, funcionario de la humanidad, que promueva la elevación de ésta a estadios cada vez más altos en la marcha hacia la autorreflexión, propiciando con ello que el hombre asuma su responsabilidad por el destino de la historia y por el verdadero ser de la humanidad.

La concepción husserliana de la filosofía y de su papel la han criticado muchos filósofos y comentaristas y desde muy distintos puntos de vista: ha sido tildada de idealista, teoreticista, hiperracionalista, fundamentalista, utópica (en el sentido peyorativo del término), de voluntarista, romántica, de anticientificista por algunos y también de científicista por otros, etc. Aunque pienso que algunas de estas críticas deben ser tomadas en consideración, no me he hecho eco de ellas en este artículo porque he querido limitarme a llamar la atención sobre un aspecto del manifiesto por la filosofía del filósofo de Friburgo que, en mi opinión, puede seguir siendo considerado válido para el momento actual. Mi propósito ha sido reivindicar al Husserl que atribuye una función utópica a la filosofía y que cree en el poder de las ideas, de las que dice que «son más fuertes que todos los poderes empíricos» (Conferencia, en *Crisis*, p. 344).

Recibido: febrero, 2011; aceptado: marzo, 2011

