

Modernidad y razón en el último Husserl

En la patencia de su propia crisis y ante la necesidad de reformular su sentido y tareas propias, la filosofía del siglo XX se ha visto obligada a una reflexión global acerca de los rasgos esenciales de la «modernidad» y a una consideración crítica de la modernidad filosófica. Edmund Husserl no fue ajeno a estas preocupaciones y, tal como puede observarse en otros pensadores, también para él la cuestión de la modernidad se vincula necesariamente con la de los alcances y fracasos de la razón moderna, razón de límites difusos, pero concebida siempre como instrumento de un saber dominador, del apetito universal de poder del hombre moderno¹.

La *Kritische Ideengeschichte*, primera parte de la *Erste Philosophie* (1923/24), marcó el inicio de la tematización sistemática husserliana de la modernidad. Sin embargo, ya las *Logische Untersuchungen* evidenciaron, al filo del siglo, que Husserl construiría su *Denkweg* en un desentrañamiento y crítica constantes de las tendencias modernas. Alejado de todo afán erudito, de la historia de la filosofía usual, Husserl supo erigirse en *Nachstifter* de la modernidad, al tiempo que lograba su superación más definitiva. El texto de *Die Krisis...* y los manuscritos de la misma época documentan el esfuerzo husserliano de esclarecimiento de la modernidad y, a la vez, la concepción de la filosofía trascendental fenomenológica como meta suprema de la razón, estrechamente vinculada con la reflexión sobre la razón moderna².

1. Cfr. Rábade Romeo, S., *Método y pensamiento en la modernidad*. Narcea, Madrid, 1981, pp. 100-103.

2. Por esto nuestro trabajo se ceñirá a la investigación de algunas ideas centrales de Husserl que aparecen en *Die Krisis*, en manuscritos de los años 1934-37, y en la llamada «Conferencia de Viena» del 7 y 10 de mayo de 1935. La traducción de los textos citados es nuestra y, en su mayor parte, han sido tomados del volumen VI de la *Husserliana* (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hrg. v. W. Biemel. M. Nijhoff, den Haag, 1956).

1. EL FILÓSOFO DE «NUESTRO PRESENTE» Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

En las *Logische Untersuchungen* Husserl enarbó por vez primera su consigna *Zu den Sachen selbst!*³, consigna que presidió los cincuenta años que dedicó a la reflexión filosófica. Con ella Husserl parece ordenar la vigilia propia de un vivir filosófico auténtico, de un pensamiento atento a lo real⁴, en una mirada libre y abierta a la pluralidad de las dimensiones del mundo presente, este y nuestro presente (*diese Gegenwart, unsere Gegenwart*)⁵.

Si, como nosotros lo hacemos, en los inicios mismos de la fenomenología se sitúa la preocupación de Husserl por el presente, queda con esto señalado que la tematización explícita más tardía de la *Lebenskrisis*, de lo histórico y de la historia de la filosofía, no obedece a una mera motivación circunstancial. Por el contrario, ella viene impulsada por exigencias ínsitas en el movimiento mismo de la reflexión husserliana, que parte del análisis de la conciencia intencional. Por este mismo camino, se llega a la interpretación correcta de aquellos pasajes en los cuales Husserl se refiere al filósofo (en particular, al filósofo fenomenólogo) como espectador u observador desinteresado (*unbeteiligte Zuschauer, uninteressierte Betrachter*)⁶.

Son numerosos los textos de Husserl que muestran la pregnancia del presente, sobre todo los que contienen los análisis de la temporalidad e historicidad de la conciencia y los referidos a la temporalidad de la percepción⁷. El presente husserliano, a excepción de escasos momentos del análi-

3. Esta consigna se halla expresada en el pg. 2 de la introducción de las *Logische Untersuchungen*. Para el tema de las diferentes interpretaciones que ha recibido y de su sentido propio, cfr. nuestro *Mundo de la vida: mundo de la historia*, XVII-XVIII (Biblos, Buenos Aires, 1987).

4. El motivo del *Wachleben* aparece en el pg. 37 de *Die Krisis*, para caracterizar la actitud del filósofo que, una vez operada la epojé de las ciencias positivas, dirige su interés al mundo de la vida. Los desarrollos de este concepto legitiman su aproximación al de *Tiefenleben*, que Husserl expone en el pg. 32 con el objeto de señalar el rasgo peculiar de una vida abocada a la tarea filosófica ineludible de un retorno a la *Tiefensphäre*, la dimensión «profunda» de la subjetividad trascendental.

5. Cfr. HUA VI, pp. 14-15. En p. 392 dice expresamente Husserl: «*Wir Philosophen der Gegenwart*». En HUA XXVII se publica el trabajo enviado por Husserl al Congreso Internacional de Filosofía de 1934, *Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*, recientemente estudiado por Angela Ales Bello («Modernidad e crisis. La lectura husserliana della nostra epoca», en *Per la filosofia* (Rivista Quadrimestrale dell'A.D.I.F.), A. VII, n. 18, 1990, pp. 43-53).

6. Cfr. San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Anthropos, Barcelona, 1987, p. 11, nota 2.

7. Con referencia a estos temas, pueden consultarse, además de las obras de Husserl: Granel, G., *Le sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*. Gallimard, Paris, 1968; Hoyos Vásquez, Guillermo, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. Nijhoff, den Haag, 1976; Landgrebe, Ludwig, *Fenomenología e historia*. Trad. de Mario A. Presas. Monte Avila, Caracas, 1975.

sis estático, es un presente viviente (*lebendige Gegenwart*) que no se agota en una presencia inmediata y superficial, es un presente de horizontes. Esto ya puede verse con claridad en los análisis de la percepción ⁸ y de las demás modalidades de la *Anschauung* o de las cinestesis del cuerpo vivencial (*Leib*).

Con la anulación de la representación lineal del tiempo, tradicional en la filosofía, y a partir de sus análisis de la conciencia del ahora como presente viviente, Husserl ha posibilitado la comprensión de la humanidad como haciendo la historia y realizándose a sí misma en ella (en el sentido de su autopoiesis como *télos*). Ha sido quizá Landgrebe quien, antes ya de la publicación de los textos de *Die Krisis* y del *Beilage III*, captó en profundidad las implicaciones de los análisis de Husserl sobre la temporalidad de la conciencia en su relación con la historicidad y la historia ⁹. Haciéndose eco ya tardíamente de la totalidad de los textos de Husserl sobre el tema, Landgrebe sintetiza: «La conciencia es en sí misma esta historia. No es conciencia de una historia, sino su lugar de formación» ¹⁰.

En el *Beilage XXVI* Husserl distingue tres grados de historicidad (indistintamente, *Geschichtlichkeit*, *Historizität*), que, a su vez, son considerados grados de humanidad (*das Menschentum*, *die Menschheit*) ¹¹. Desde otros textos de Husserl acerca de los grados de la historiografía, a los que nos referiremos más adelante, podríamos afirmar que los niveles distinguidos en el *Beilage XXVI* remiten igualmente a grados de conocimiento de la historicidad y de lo histórico.

La historicidad generativa originaria (*ursprüngliche generative Historizität*) se muestra como el grado inferior. Pero «inferior» aquí significa también básico, fundante, un algo que pertenece intrínsecamente, como constituyente suyo, a la humanidad. En efecto, *ursprüngliche generative Historizität* designa la unidad de la vida espiritual de los hombres, en tanto la comunidad total de las personas humanas en un obrar mancomunado, pero singular, plasma constantemente su mundo cultural. Nos encontramos, así, en el campo más amplio de la praxis. Lo que convierte al existir humano y

8. La percepción (*Wahrnehmung*) viene definida en *Die Krisis* de la manera siguiente: «ist der Urmodus der *Anschauung*, sie stellt in Uroriginalität, das ist im Modus der Selbstgegenwart dar» (HUA VI, p. 107).

9. Cfr. *El problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl*, en *op. cit.*, pp. 11-37.

10. Landgrebe, L., *Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins*, en *Phänomenologie und Marxismus*. Hrsg. v. B. Waldenfels, J. Broekman u. A. Pazanin, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, B. I, p. 55. El subrayado es del autor y la traducción nuestra.

11. Los dos términos no son estrictamente sinónimos *Das Menschentum*, en general, viene utilizado en sentido absoluto, para referirse a la «Humanidad» como entelequia. Con *die Menschheit*, por el contrario, Husserl designa la/las «humanidades» fácticas. Pero la distinción no se mantiene en todos los casos.

al mundo circundante humano (*menschliche Umwelt*) correlativo, entendido como mundo circundante de las cosas (*Sachenumwelt*) y como mundo circundante personal (*personale Umwelt*), en algo intrínsecamente histórico es el constante obrar del hombre conforme a un sentido a partir de los resultados y configuraciones culturales y espirituales heredadas, es decir, enmarcado en una tradición cuya transformación es capaz de emprender.

En suma, tres rasgos componen la caracterización de la historicidad generativa originaria: el obrar del hombre como origen, su darse en el tiempo, tanto en figuras materiales como espirituales, y el sentido constantemente dado y configurante a la vez (*Sinn als Gestalt*). Aunque la descripción del primer nivel parece insistir más en los dos primeros rasgos, el último párrafo refuerza la idea que formula más abajo: la vida histórica es siempre una vida final (*Zweckleben*).

La impronta ética de lo expuesto resulta evidente: «Ser hombre —dice Husserl en *Die Krisis*— implica, en efecto, un ser teleológico» y, justamente por esto, «un deber-ser»¹². La teleología, la exigencia de la vida final, hace que la historicidad —la humanidad en tanto una orgánica unidad histórica— esté siempre «en marcha»: «El todo: una unidad de la pertenencia a un sentido, en la donación de sentido y /en/ el sentido mismo como configuración, la cual no se concibe previamente como un sentido final de los hombres-ellos no son funcionarios de una idea final que hubiera querido y realizado esta humanidad total, es decir, este mundo circundante»¹³.

Con el advenimiento de la filosofía (filosofía en su primer grado, vale decir, conocimiento racional del mundo y del hombre) y la formación subsiguiente de la cultura europea, amanece el segundo grado de la historicidad. La filosofía, o mejor, los filósofos singulares instauran un nuevo tipo de vida final, que da a la humanidad una configuración nueva. Por obra de los filósofos, la humanidad accede a un primer nivel de verdad y resulta, así, sujeto y objeto de una transformación (*Umwandlung*) maravillosa.

El tercer grado de historicidad es formulado en el texto de la siguiente manera: «El tercer grado es la conversión de la filosofía en fenomenología, con la conciencia científica de la humanidad en su historia y /con/ la función de transformarla en una humanidad que se deja guiar por la filosofía en cuanto fenomenología»¹⁴.

A esta altura de la exposición no resulta posible una aclaración cabal del último pasaje citado. Podemos recordar, sin embargo, que, según Husserl, después de efectuadas las operaciones trascendentales de la reducción, el filósofo fenomenólogo, vuelto a la *leistende Subjektivität*, descubre el carácter temporal e histórico de la misma, a la vez que su carácter de venero de todas las obras y actuaciones del hombre.

12. HUA VI, p. 276.

13. HUA VI, p. 502.

14. HUA VI, p. 503.

La «conciencia científica de la humanidad en su historia», aludida por Husserl, se apoya, a criterio de Landgrebe, que hacemos nuestro, en el descubrimiento y mostración de la conciencia retencional, uno de los «horizontes» del presente en cuanto «ahora». En efecto, a cada momento experimentamos que lo «ahora conciente» se desliza en lo «recién sido», todavía retenido por un breve lapso. Es decir, que entre el presente y el pasado propiamente tales (el pasado como lo «ya sido»), se da lo «recién sido», a su vez posibilitante de la diferencia anteriormente mencionada, puesto que es la conciencia de lo que ya no es. Por consiguiente, el presente ya no es más el «ahora» puntual, sino conciencia de lo presente y de lo «recién sido» todavía retenido. Como dice Landgrabe, el tiempo, entonces, no es una forma existente en algún modo que posibilita distinguir la ordenación de lo sucesivo, sino que, por el contrario, podemos seguir la configuración de esa forma del tiempo hasta sus propias raíces en el proceso del deslizarse hacia lo recién sido. Así llegamos a explicarnos una actividad que es propiamente un ocurrir o un suceder¹⁵. Además de la conciencia de lo «recién sido», a la conciencia del ahora corresponde la expectación inmediata del «en seguida», o sea, la protención. Respecto de la expectativa, la protención se comporta de manera análoga a la retención respecto del recuerdo.

En la necesidad de obrar teleológicamente se funda toda recurrencia individual o colectiva al pasado, incluida la historiografía. De aquí se desprende la necesidad y el carácter selectivo de todo recuerdo. En un texto ya célebre (*Dimensions de la conscience historique*), Raymond Aron expresaba estas mismas ideas al afirmar que la historia es el trabajo de «...reconstitución incesante, por y para los vivos, de la vida de los muertos»¹⁶. En efecto, somos nosotros, los aún vivos, quienes constituimos la historia cada vez en el recuerdo, conforme a nuestras finalidades particulares, culturales o epocales. El tiempo histórico se ordena desde la finalidad de la historia libremente decidida por cada hombre o grupo de hombres y ella decide la continuidad de la historia y sus secuencias. Por todo esto, en el *Beilage III*, la historia queda definida como «...el movimiento viviente de unos con otros y de la implicación mutua de la formación originaria y de la sedimentación»¹⁷. Tan sólo desde el presente viviente puede comprenderse y desocultarse el pasado.

Esta peculiar concepción teleológica de la historia sustenta toda la metodología aplicada por Husserl y preside los análisis históricos y las conclusiones sobre la crisis, aunque no se explicita en toda su amplitud, constituyendo uno de los tantos ámbitos cuya problemática Husserl ha indicado pero no desbrozado plenamente. El nuevo tipo de investigaciones historiográficas

15. Cfr. Landgrebe, L., *Fenomenología e historia*, pp. 224-226.

16. Aron, R., *Dimensiones de la conciencia histórica*. Trad. de Pedro López Cortezo. Tecnos, Barcelona, 1962, p. 14.

17. HUA VI, p. 380.

cas preconizado por Husserl (que pone en práctica en su indagación acerca de la génesis de la crisis de la modernidad) es calificado por Lübbe como una *geschichtsphilosophisch-historische Untersuchung*¹⁸, expresión acertada, pese a su difícil traductibilidad, tal como lo revela el propio juicio de Husserl acerca de su ocupación con lo histórico: «Un contemplar, no a partir de fuera (*von Aussen*), desde el hecho (*vom Faktum*), y como si el devenir temporal, en el que nosotros mismos llegamos a ser, fuera una sucesión meramente causal y externa, sino a partir de dentro (*von Innen*)»¹⁹. Siguiendo con esta distinción, en el *Beilage III* se habla de una historiografía interna (*innere Histoire*), fundamento de la usual historiografía de hechos²⁰.

La universalidad de la nueva concepción, cuyo desenvolvimiento con respecto a la investigación de la modernidad filosófica observaremos en el presente trabajo, se manifiesta en un doble aspecto: a) no se trata de reflexiones críticas sobre un momento, sistema o cosmovisión particular²¹, sino de una referencia apodíctica a la historia total de la humanidad que, en el sentido husserliano, se juega en la de la historia de la humanidad europea en tanto portadora de la idea de la humanidad; b) determinante de esta universalidad es justamente la idea-télos unificadora, que da sentido a la historia de la humanidad en su conjunto.

La investigación interna de los hechos se desenvuelve en tres momentos: interrogación, mostración y verificación²². En ellos Husserl articula su método historiográfico peculiar a través de una serie de conceptos tales como: retorno, origen, fundación primigenia, fundación final, télos, idea, tradición, descubrimiento, encubrimiento, olvido, obviada, ingenuidad, etc., que convierte en verdaderas categorías funcionales del desarrollo histórico.

El trabajo del filósofo, entonces, queda inserto en la temporalidad histórica y su dialéctica. Ahora bien, si como dice Husserl, «Das historisch an sich Erste ist unsere Gegenwart»²³, el filósofo debe mostrar la verdad del presente, es decir, su origen y télos, en un esfuerzo mancomunado y sin fin²⁴ por hacer patente la racionalidad oculta y lograr para la humanidad niveles cada vez más altos de autorreflexión y de autorresponsabilidad. En este sentido, se plantea en *Die Krisis*²⁵ la profesión (*Beruf*) del filósofo como la del *Funktionnäre der Menschheit*.

18. «Husserl und die europäische Krisis», en *Kant-Studien* 49 (1957/58), p. 225.

19. HUA VI, p. 72.

20. Cfr. HUA VI, p. 386.

21. Cfr. HUA VI, p. 72.

22. Cfr. HUA VI, p. 16.

23. HUA VI, p. 382.

24. En un texto reciente, Landgrebe señala que ningún filósofo, excepto Husserl, ha visto su propia obra como un desafío planteado a los discípulos para pensar más allá de ella y responder a los problemas que han quedado sin solución. Cfr. *Responsabilità storica dell'Europa*, en Signore, Mario (cur.), *Husserl. La «Crisi delle scienze europee» e la responsabilità storica dell'Europa*. Franco Angeli, Milano, 1985, p. 23.

25. HUA VI, p. 15.

La ocupación filosófica con el presente obliga a Husserl a una consideración radical de la crisis global que aqueja a la sociedad europea; Husserl se refiere a ella como la *Zusammenbruchs-Situation unserer Zeit*²⁶. En una lectura atenta de *Die Krisis*, se desglosan tres rasgos caracterizadores del presente vivido por Husserl: 1. *Desamparo vital (Lebensnot)*, que significa la carencia más absoluta de respuestas ante una existencia que se ha vuelto problemática en su totalidad²⁷. 2. *Enfermedad (Krankheit)*: como tal, la crisis reviste la forma de una «patología trascendental», en expresión de Derrida, cuya más grave consecuencia es la imposibilidad para acceder a una adultez verdadera, la incapacidad para volverse «...“responsable” del sentido, en una actividad o en una “reactivación” auténticas»²⁸. 3. *Pérdida de la fe en la razón*: fundada sobre una línea de sí misma en la que, como veremos, la razón es lo determinante, la humanidad europea pierde toda fe en sí y, por consiguiente, toda fe en el hombre en cuanto tal, cuando su racionalidad cae bajo sospecha, pues entra en crisis su propia fundación original.

Las indicaciones de Husserl acerca de la *Lebenskrisis* permanecen, a primera vista, en este plano de generalidad que hemos expuesto. La crisis de las ciencias europeas, de la filosofía y de la psicología constituye el foco de atención propiamente dicho y ella será considerada como expresión de la universal crisis de la vida que afecta a Europa y a la humanidad²⁹.

El actual patrón positivista de cientificidad, que enarbola un concepto residual (*Restbegriff*) de cientificidad, reduciendo todas las ciencias a meras ciencias de hechos, ha despojado a las ciencias de su significación vital, ha desmembrado el saber, ha conducido a la psicología a su real imposibilidad y, por último, ha motivado nuestro insatisfactorio (*Unbefriedigung*) presente filosófico³⁰.

La multiplicidad de corrientes y doctrinas filosóficas del presente revela, a juicio de Husserl, una situación anómala en el desarrollo mismo de la filosofía y, por otra parte, pese al extremo logicismo que manifiestan algu-

26. HUA VI, p. 59.

27. HUA VI, p. 4. Husserl hace suyo el calificativo de los expresionistas.

28. Derrida, Jacques, *Introduction*; en H. Husserl, *L'Origine de la géométrie*. 2. éd. Presses universitaires de France, Paris, 1974, pp. 74-75, nota 2.

29. A título de hipótesis, consideramos que la relación entre la *Lebenskrisis* global y las peculiares de la filosofía, de las ciencias y de la psicología puede ser investigada desde el punto de vista de la relación todo-parte que Husserl estudia en la tercera de las *Logische Untersuchungen* y en *Erfahrung und Urteil*. Siguiendo la terminología husserliana, estaríamos ante un caso de fundamentación bilateral: la vida en total, el ideal de la humanidad europea, está en crisis porque se ha producido en el campo de las ciencias y de la filosofía que las conduce una crisis de la razón. Pero esta crisis total incide, a su vez, en la marcha de la filosofía y de las ciencias y la coloca ante una situación crucial. Cfr. nuestro *Mundo de la vida...*, pp. 9-10.

30. Cfr. HUA VI, p. 392.

nos de sus representantes, no logra acallar acusaciones acerca de su carencia de cientificidad. Tales acusaciones, en efecto, encuentran fundamento en las direcciones escépticas, irracionistas o místicas de la filosofía contemporánea, que se jactan de sustraerse a todo ideal de cientificidad. Si las corrientes logicistas de la filosofía son alcanzadas por la crítica de Husserl, al concepto residual de cientificidad que domina en las ciencias contemporáneas y a sus raíces en la ciencia moderna misma y la batalla contra el escepticismo tiene en la obra husserliana larga data y reiterado tratamiento, en estos textos hay que prestar atención a su rechazo del irracionismo contemporáneo.

El texto más importante sobre el irracionismo se encuentra en la pág. 6 de *Die Krisis*. Tras criticar la *Naivität* del racionalismo ilustrado, Husserl se vuelve contra la «racionalidad» del irracionismo contemporáneo, una racionalidad estrecha de miras (*engherzig*), mala (*schlecht*), peor que la del viejo racionalismo. La figura de la *faule Vernunft* kantiana sintetiza para Husserl el carácter de este racionalismo que ha renunciado deliberadamente a la esencia humana del hombre: «¿No es incluso la /racionalidad/ de la “razón perezosa”, que rehúye la lucha por un esclarecimiento de los presupuestos últimos y de los fines y medios pretrazados por ella de manera definitiva y verdaderamente racional?»³¹. F. De Natale ha investigado los alcances del modelo de la «*faule Vernunft*» en esta crítica que tiene a Heidegger como principal objetivo y ha mostrado cómo ella sirve a Husserl para establecer un modelo de racionalidad antitético, que desarrollaremos más abajo³².

Una incorrecta lectura de las frases iniciales del *Beilage XXVIII*, escrito, por otra parte, casi contemporáneamente al texto arriba citado, llevaría a pensar que Husserl mismo se ha entregado al cansancio, generalizado y paralizante: «*Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft-der Traum ist ausgeträumt*»³³. Quienes han dado esta interpretación, no han reparado que el filósofo introduce así una descripción de la situación de peligro extremo («*Philosophie ist in Gefahr*»³⁴) por la que atraviesa la filosofía contemporánea. Es más, Husserl se sirve de ella para mostrar la necesidad de una reconsideración profunda de la historia de la filosofía, según el método que ya hemos señalado más arriba, con el objeto de retomar el sentido originariamente fundante de la filosofía, su *Urstiftung*. En esta reflexión reactivadora del pasado filosófico queda comprometido el ser mismo del filósofo y la existencia de la filosofía: «La consideración histórica que aquí hemos de mirar concierne a nuestra existencia

31. HUA VI, p. 14.

32. Cfr. De Natale, Ferruccio, *La Fenomenologia come critica della «ragione pigra»*, en Signore, M., o.c., pp. 311-319. Cfr., en especial, p. 318.

33. HUA VI, p. 508.

34. HUA VI, p. 509.

en cuanto filósofos y, correlativamente a la existencia de la filosofía, la cual, a su vez, existe sobre la base de nuestra existencia filosófica»³⁵. La función última de esta reconsideración del pasado filosófico, que sólo la fenomenología vuelve posible, no es otra que la de la reconducción de la humanidad hacia sí misma, a su propia autoconciencia en donde hallará su propio *télos*.

En cuanto filósofos herederos del pasado, recibimos de éste la intención originaria de la filosofía, sus conceptos, problemas y métodos, es decir, su tradición. Pero, en la reflexión filosófica conducida sobre la historia de la filosofía, Husserl distingue claramente entre una *geistige Generativität*, la potencia formativa y creadora que emana de las filosofías históricas y de sus personalidades más elevadas y permite la formación de una historia de la filosofía, de una *Geschichtsschreibung*, y una mera *Traditionalität*, que podría llegar a ser entendida como el conjunto de las sedimentaciones conceptuales transmitido y aceptado pasivamente³⁶.

Ninguna teoría científica y ningún sistema filosófico puede arrogarse la pretensión de ser intérprete exhaustivo de la realidad. El pasado filosófico, expuesto a la consideración del filósofo del presente «...in der Weise einer historisch-erinnernden Vergegenwärtigung», debe ser alcanzado y aceptado críticamente a través de reflexiones retrospectivas de carácter historiográfico-crítico. El filósofo, entonces, debe abandonar su habitual actitud exteriorista y practicar una verdadera «reducción fenomenológica»³⁷ de las filosofías del pasado, mirando en ellas el momento de realización de la idea de la filosofía. Sólo así, en el retorno a la intención originaria que alienta en cada filósofo y a los modos de su cumplimiento, el heredero contemporáneo de la tradición filosófica puede lograr cierto esclarecimiento de la dialéctica entre descubrimiento y encubrimiento, que destaca como una constante del saber transmitido mediante la tradición filosófico-científica, y él mismo colocarse en el camino del cumplimiento de la idea-télos rectora de la filosofía.

2. LÍMITES CRONOLÓGICOS DE LA MODERNIDAD. MODERNIDAD EUROPEA Y MODERNIDAD FILOSÓFICA

Filósofo de «este presente», Husserl se pregunta por las raíces culturales y filosóficas de su propia época. La peculiaridad de la *historische Rückbesinnung* emprendida obliga a fijar los límites cronológicos de «este presente», o, mejor, a un establecimiento, todo lo hipotético que se quiera, de la extensión temporal de la *Neuzeit*.

35. HUA VI, p. 510.

36. Entre otros pasajes, merecen atención los ya citados del *Beilage* XXVIII y los *Beilagen* III y XIII.

37. HUA VII, P. 387.

De una primera lectura se desprende la convicción de que Husserl establece distinciones sólo de grado entre la época de la *Aufklärung*, pongamos por caso, y la nuestra. A partir del Renacimiento y hasta nuestros días se mantiene, entonces, la continuidad de un estilo vital y cultural único, de un idéntico espíritu (*Geist*), que denominamos genéricamente *Neuzeit*. Entre cuantiosos ejemplos podemos aducir el texto de carácter sintetizador del *Beilage III*: «*Leider ist das aber unsere Situation, und die der ganzen Neuzeit*»³⁸. Los verdaderos problemas con respecto a los límites cronológicos surgirán en dos instancias ulteriores. En primer término, a la hora de establecer la diferencia entre modernidad europea y modernidad filosófica. Los problemas de resolución más difícil, empero, se plantean cuando se trata de discernir si Husserl propone su filosofía trascendental fenomenológica como prolongación de la filosofía de la *Neuzeit* o como una época absolutamente nueva de la humanidad europea filosófica.

El calificativo *modern*, poco empleado, adolece de la misma amplitud e indeterminación de *Neuzeit* y *neuzeitlich*. Por ejemplo, en el mismo *Beilage III* aparece una referencia a «...unsere moderne Geometrie»³⁹, que, por lo afirmado más arriba, abarca todo el desarrollo de la geometría a partir del Renacimiento. Pero en otros lugares adquiere un significado más estricto. En el *Beilage III* Husserl critica a ciertos *moderne Bewegungen* que, «como prejuicios» (*als Vorurteile*) se añaden a los ya dominantes y pretenden imponerse⁴⁰. Por consiguiente, en este pasaje, *modern* equivale a «contemporáneo». Por el contrario, en la p. 37, Husserl se referirá a los hombres modernos (*modern*) como a hombres de la época moderna (*die Moderne*), de la época que nos precede.

Si bien la tesis de que el tema básico de Husserl a partir de la guerra de 1914 es el del «proyecto de Europa»⁴¹ presenta ciertas dificultades, la idea de la cultura europea como la de la única cultura plenamente filosófica es dominante en el pensamiento husserliano. El peso de la tradición ilustrada y del idealismo alemán, quizá, impuso a Husserl la aceptación acrítica de las explicaciones «aurorales» de Burnet. Según Husserl, Grecia —y sólo Grecia— alumbra la idea de una humanidad racionalmente libre, regida por los imperativos de una verdad en sí⁴². Pero el *Phänomen Europa*⁴³, que Husserl procura desentrañar, y llega a visualizar como la idea del tipo más alto de humanidad, esa es la Europa empeñada en la realidad plena del *regnum hominis* cuyo momento fundacional se sitúa en el Renacimiento.

Numerosos textos autorizan la obvia distinción entre «modernidad euro-

38. HUA VI, p. 378.

39. HUA VI, p. 373.

40. HUA VI, p. 438.

41. San Martín, J., *o.c.*, p. 111.

42. Cfr. HUA VI, p. 333.

43. HUA VI, p. 347.

pea», con sus inicios en el Renacimiento, y «modernidad filosófica», a partir de Descartes. Sin embargo, esta distinción no resulta demasiado operativa, a poco que ahondemos, como lo hace Husserl, en la obviedad (*Selbstverständlichkeit*). Así la *historische Rückfrage* que Husserl se impone para comprender el fracaso de la razón cartesiana —que es, en definitiva, el fracaso de «nuestro presente» filosófico— muestra hasta qué punto el filósofo debe conducir su interrogación hacia esos años de cultura filosófica incipiente.

En definitiva, Husserl atribuye a la época moderna o, mejor, al espíritu moderno que se ha plasmado en la filosofía y en las ciencias, límites cronológicos inusualmente amplios. El momento fundacional de la humanidad europea moderna se determina en su voluntad de diferenciación radical de la humanidad medieval, ante todo, pero, de manera menos consciente, también de la humanidad antigua, variando los ideales de ésta que dice acoger. Pero no resultan igualmente claros sus límites finales. Por un lado, los trabajos de mayor aliento historiográfico otorgan lugar preferente a pensadores como Galileo, Descartes, Leibniz, Berkeley, Locke, Hume y Kant. Sin embargo, encauzada definitivamente la nueva forma de pensar con Galileo y Descartes, sus desarrollos e influencia se extienden a lo largo de los siglos siguientes, más allá de los límites de la historiografía corriente fija al pensamiento moderno. Así, el positivismo contemporáneo no es sino un epígono, aunque residual, de la filosofía moderna⁴⁴, lo mismo que el historicismo y las filosofías de la *Weltanschauung*⁴⁵. Como hemos visto más arriba, también las doctrinas y tendencias irracionalistas, escépticas y místicas de la filosofía contemporánea, incluidos discípulos de Husserl como Scheler y Heidegger, muestran este carácter epigonal puesto que se basan en los mismos supuestos y equívocos que han dominado a la filosofía y las ciencias modernas. Husserl mismo, de igual manera, se encuentra involucrado en esa *philosophische Neuzeit* e impelido por ella a una nueva fundación de la filosofía que, en cierto sentido, no es otra cosa que una *Nachstiftung* con respecto a las adquisiciones definitivas del espíritu moderno.

3. CARACTERIZACIÓN FILOSÓFICO-TRASCENDENTAL DE LA RAZÓN MODERNA

Habiendo llegado a la definición implícita de la crisis del presente como crisis de la razón moderna⁴⁷, Husserl se encuentra compelido a investigar de manera exhaustiva su movimiento de concretización histórica.

44. Cfr. HUA VI, p. 6.

45. El texto más completo sobre el tema es el de *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hrsg. c. W. Szilasi, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1965, pp. 49-72.

46. Cfr. HUA VI, pgs. 5-6, y *Beilage V*.

47. Cfr. HUA VI, pg. 5.

Persigue un objetivo doble: a) determinar el carácter peculiar de la razón; b) buscar el origen de su propio racionalismo, vale decir, lograr la fundación de un racionalismo que supere la ingenuidad y el absurdo del racionalismo moderno.

A juicio de Landgrebe⁴⁸, una de las mayores dificultades del texto de *Die Krisis* radica en la mezcla de las discusiones históricas con las sistemáticas, la cual, por otra parte, reenvía al problema fundamental de las relaciones de la filosofía con su propia historia. Pero justamente por esta forma de entrecruzamiento de ambos tipos de reflexión, las investigaciones sobre la historia del pensamiento moderno (y no sólo las de *Die Krisis*) refuerzan la idea de la persistente unidad del pensamiento de Husserl. En efecto, ellas se integran en el proyecto tempranamente concebido y jamás abandonado de la indispensable crítica de la razón⁴⁹, tanto por el doble objetivo que persiguen como por la metodología empleada.

Si bien en varios textos de *Die Krisis* y de los trabajos estrictamente contemporáneos a ella la íntegra filosofía moderna queda caracterizada por «racionalismo»⁵⁰, en ninguno de ellos aparece una completa definición del mismo. Por esta razón, transcribiremos la que Husserl elabora para su disertación sobre *Realitätswissenschaft und Idealisierung. Die Mathematisierung der Natur*, que es algo anterior: «Si se denomina racionalismo la convicción de que todo conocimiento de la razón (*vernünftig*) debe ser racional (*rational*), sea éste puramente racional en el pensamiento que investiga las relaciones esenciales de los conceptos puramente racionales (o, mejor, el que indaga realmente todo lo posible, si es que está bajo una idea puramente racional, / si es que / es pensado de manera exactamente determinada), sea éste el que mide lo empírico en el ideal puro a través de métodos de aproximación y de otras formas de enjuiciamiento de lo empírico, conforme a la correspondiente idea pura, la convicción moderna total es racionalista»⁵¹.

No resulta difícil de comprender que aquí, acorde con el espíritu de la modernidad, Husserl hace referencia a una razón arquitectónica, instrumento necesario para la construcción de la ciencia⁵². En la p. 12 de *Die Krisis*, que enfatiza el carácter universalista de la razón moderna, muestra la ineludible relación entre la capacidad cada vez más perfecta de conocer la totalidad y el incremento del dominio (*Herrschaft*) del hombre sobre su mundo

48. Cfr. *Responsabilità storica dell' Europa*, p. 24.

49. En carta a Natorp del 18 de marzo de 1909, Husserl subraya el doble carácter, novedoso y de continuidad histórica, de su cometido de una *Vernunftkritik*. Cfr. Schumann, Karl, *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*. M. Nijhoff, den Haag, 1977, p. 124. Pero Husserl dedica un pequeño texto programático a esta *Vernunftkritik* en su Diario (25-9-1906); el mismo, empero, carece de referencias a la historia de la filosofía.

50. A título de simple ejemplo, cfr. HUA VI, pg. 12.

51. HUA VI, p. 291.

52. Cfr. Rábade Romeo, Sergio, *o.c.*, pp. 64-67.

circundante práctico. El hombre llega así a pensarse como nueva y secularizada imagen de Dios⁵³.

Las distinciones tradicionales entre racionalismo y empirismo, que Husserl mantiene superficialmente con valor didáctico, resultan de todo punto de vista irrelevantes⁵⁴. Kant mismo y la filosofía posterior a él aparece comprendido dentro del espíritu del racionalismo. Esta extensión inusitada del concepto de racionalismo obedece sobre todo a la conclusión negativa a la que Husserl arriba después de sus indagaciones históricas sobre el origen y desarrollo de las ciencias y de la filosofía moderna: la razón moderna en su conjunto, restringiéndose a sí misma, llega a constituirse como «objetivismo fisicalista», si bien en lucha constante, sobre todo a partir de Kant, con el motivo trascendental ya atemáticamente presente en el descubrimiento cartesiano del *ego cogito*⁵⁵. La tensión entre el objetivismo fisicalista y el subjetivismo trascendental constituye para Husserl el sentido de la historia del espíritu moderno⁵⁶.

Husserl pasa por alto muchas de las ambigüedades que el término «razón» conlleva en su uso moderno⁵⁷. Un primer carácter positivo de la razón moderna lo encuentra en su función liberadora del mito y de la tradición; es decir, en su función propiamente crítica. Razón, por consiguiente, resulta sinónimo de razón libre⁵⁸. Además del pg. 12, la extensión prácticamente universal de la problemática de la razón moderna es puesta de relieve en el pg. 3⁵⁹. La idea de la universalidad racional del conocimiento concebida

53. Cfr. HUA VI, pg. 12. En el artículo ya citado, p. 28, Landgrebe sostiene que el programa trascendental filosófico de Husserl, con el retorno al *Lebenswelt*, «è piuttosto il programma della distruzione della incondizionata fiducia nel potere che, con la scienza, viene messo in mano all' uomo: perché questa fiducia può molto più facilmente condurre alla distruzione del mondo umano che alla sua conservazione».

54. «Man darf sich nicht von der üblichen Kontrastierung von Empirismus und Rationalismus missleiten lassen». HUA VI, p. 63.

55. Cfr. HUA VI, pp. 80-84.

56. Cfr. HUA VI, pg. 14.

57. Cfr. Rábade Romeo, *o.c.*, pp. 95-112.

58. Cfr. HUA VI, pg. 3.

59. En HUA VI, p. 7, se afirma que, para el hombre moderno, la razón es explícitamente: «...tema en las disciplinas que versan sobre el conocimiento (es decir, del conocimiento verdadero y auténtico, del/conocimiento/racional), en las que versan sobre la verdadera y auténtica valoración (los valores auténticos como valores de la razón), en las que versan sobre la acción ética (la acción verdaderamente buena, la acción según la razón práctica); por esto, es la razón un título para ideas o ideales "absoluta", "eterna", "supratemporal" e "incondicionalmente" válidos. Si el hombre llega a ser un problema "metafísico" o específicamente filosófico, lo es en tanto ser racional y si llega a ser problemática su historia, se trata entonces del "sentido" de la razón en la historia. El problema de Dios contiene manifiestamente el problema de la razón "absoluta" como fuente teleológica de toda razón en el mundo, del "sentido" del mundo. Naturalmente, también es un problema racional el de la inmortalidad, no menos que el de la libertad».

como un télos ideal, al que sigue como consecuencia un acrecentamiento racional de la felicidad humana, es vivida por los pensadores modernos como la auténtica *epist eme*, concebible y accesible en un progreso infinito de la investigación a partir de los nuevos tiempos, según el modelo de la matemática y de la ciencia natural inaugurada por Galileo ⁶⁰. Como un carácter positivo más de la razón moderna, señala Husserl su radicalidad, especialmente evidente en el intento cartesiano ⁶¹. Las preocupaciones metodológicas de la modernidad no ocupan en estos textos el lugar necesario, sobre todo si se toma en cuenta la decisiva influencia de la duda cartesiana y de las investigaciones genéticas de Hume sobre Husserl.

«Objetivismo fiscalista» o «naturalismo fiscalista» denomina Husserl a la característica más funesta de la razón moderna, pues la ha conducido, en el constante crecimiento de la unilateralidad y de sus aberraciones, a la situación actual de crisis. Por objetivismo entiende Husserl «aquella posición científica y precientífica que, presa de la actitud natural, presupone de manera incuestionada siempre el mundo como suelo predado e intenta conocer los diversos objetos que existen en el mundo sin tematizar la subjetividad en cuya vida se constituye el mundo con sus seres físicos y psíquicos» ⁶². Desde esta amplia perspectiva, el objetivismo es inherente a la ingenuidad inevitable de la filosofía en sus comienzos. Ahora bien, por influencia de la idealización matematizante propia de la nueva ciencia, el objetivismo adquiere en la modernidad los rasgos que lo diferencian, como «objetivismo fiscalista», del antiguo y del medieval. Monismo metódico y dualismo sustancial especifican, a partir de Descartes, este objetivismo moderno ⁶³. Pero el padre de la filosofía moderna jamás hubiera producido tal construcción teórica sin el carácter ejemplar de la idea de naturaleza galileana como «mundo de los cuerpos físicos realmente cerrado en sí» ⁶⁴. El yo (*ego*, *mens* o alma) resulta interpretado según el modelo del *K orper* de la física y el mundo se desdobra en mundo natural y mundo an mico, éste con la imposibilidad de alcanzar una mundanidad subsistente por sí ⁶⁵. Husserl persigue al detalle en sus análisis las consecuencias de este error inicial. Los análisis del *cogito* cartesiano, del idealismo de Berkeley y Hume y del trascendentalismo kantiano, en particular, indicaran a Husserl la imposibilidad de transitar por estos senderos cegados a causa del carácter ejemplar de las idealidades y métodos de la matemática moderna que, como *Ideenkleid*, encubrió el mundo de la vida (*Lebenswelt*) e impidió una correcta y universal comprensión de la subjetividad.

60. Cfr. HUA VI, p. 12. La ejemplaridad de la racionalidad científica natural fue, de hecho, absolutamente inevitable.

61. Cfr. HUA VI, pgs. 16 y 17.

62. Kern, Iso, *Husserl und Kant*. M. Nijhoff, den Haag, 1964, p. 309.

63. Cfr. o.c., p. 310.

64. HUA VI, p. 61.

65. Cfr. HUA VI, pgs. 10-12.

4. «RATIONALISMUS, DURCH UND DURCH»

La crítica aguda del racionalismo moderno no conduce a su abandono, sino a su superación y ampliación. El racionalismo objetivista moderno con su olvido del *Lebenswelt* y de la subjetividad necesita, en intención de Husserl, una refundación (*Nachstiftung* que, como tal, signifique un nuevo comienzo, el heroísmo de un racionalismo que se oponga al de la *faule Vernunft* contemporánea o al de las corrientes logicistas de la filosofía.

Para comprender los alcances de este racionalismo de Husserl hay varios caminos posibles. Uno de los más fructíferos es, quizá, el que pasa por una aclaración de lo que Husserl entiende por razón en sus últimos escritos. A título amplio, Husserl admite como válida la «vieja y buena» definición del hombre: el ser viviente racional⁶⁵. Tener fines y proceder reflexivamente, sopesando las posibilidades prácticas, es patrimonio de todo hombre. Pero la definición no remite a los problemas de una sustancia racional, puesto que se da por válida la crítica empirista de la sustancia y sus derivaciones posteriores en el idealismo. En la dinámica de su desarrollo, más bien, encierra proyecciones históricas de un alcance sólo comparable a las de la razón hegeliana. Fin de la humanidad y, a la vez, medio para volvernos más humanos, cada vez más racionales, estructura desde la que debe ser entendida toda praxis del hombre, la razón resulta un concepto de enorme riqueza pero difícil de acotar en estos trabajos de Husserl.

El texto del manuscrito K III 6, publicado como pg. 73 de la *Die Krisis*, y el *Beilage* XXIV contienen las indicaciones más precisas sobre el tema de la razón. «La razón es lo específico del hombre», reafirma Husserl⁶⁷. Una sola palabra, cuyos alcances son explicitados constantemente, resume esta especificidad racional de la vida humana: autorreflexión (*Selbstbesinnung*). «La autorreflexión permanece como la función constante del llegar a ser hombre en plenitud y de la realización de la humanidad plena»⁶⁸. Esta autorreflexión no consiste en la consideración del científico naturalista o, mejor, «naturalístico», que admite una explicación fisicalista de la naturaleza humana, sino que está basada en una actitud personal (*personale Einstellung*), porque, en definitiva, se trata de una autorreflexión existencial aunque apodíctica. Tampoco hay que entender la autorreflexión en un sentido cognoscitivo estricto, por más que se hable siempre de una razón primariamente cognoscente; lo que ocurre, sin embargo, es que se trata de un conocimiento que genera responsabilidad, la autorresponsabilidad por la realización del propio ser como racional y del ser de los demás hombres. Se debe señalar, además, que tal razón es una adquisición progresiva aparentemente individual, en primera instancia, pero histórica, en definitiva. Existen grados

66. Cfr. HUA VI, p. 337.

67. HUA VI, p. 272.

68. HUA VI, p. 486.

de humanidad, o sea, grados de razón: «Así, para la existencia personal tenemos dos grados humanos, el del hombre que aún no es persona en sentido pleno, en cuanto que todavía no ha realizado la autorreflexión última ni ha realizado en sí la fundación originaria del autodomínio, y el del hombre que ya ha realizado esto»⁶⁹. Se pasa así de una razón latente, replegada en sí, a la razón plena, que se conoce y regula a sí misma. En el grado más alto, el hombre toma la decisión de formarse como yo verdadero, libre y autónomo, en el esfuerzo de permanecer idéntico consigo mismo, como yo-razón (*Vernunft Ich*), en el despliegue de la razón innata⁷⁰.

Pero este despliegue no debe ser entendido de manera individualista. Para el Husserl de los últimos escritos, el hombre aislado resulta un contrasentido. La realización de la racionalidad específica, de la autonomía personal, depende de cada uno y de la orientación general del conjunto. El hombre llegará a su plenitud humana como individuo cuando toda la humanidad, con él, alcance el ideal de la plena racionalidad: «y si el hombre es un ser racional (*animal rationale*) sólo lo será en cuanto toda su humanidad sea humanidad racional: orientada hacia la razón de una manera latente y orientada manifiestamente hacia la entelequia llegada a la conciencia de sí misma y hecha clara a sí misma y dirigiendo ahora concientemente el devenir humano en su necesidad esencial»⁷¹. La autorreflexión y la autorresponsabilidad son, en su grado más alto, universales. Al menos en su idea fundacional la filosofía y las ciencias —que de ella dependen, según Husserl— realizan en su desarrollo histórico el movimiento de autoconocimiento y manifestación constitutivo de la razón. La idea conductora de la infinitud de su tarea les otorga su función específica de «cerebro» de la humanidad, a despecho de los yerros y desviaciones, de las unilateralidades inevitables de sus realizaciones históricas concretas. «Filosofía, ciencia, serían así el movimiento histórico del manifestarse de la razón universal “congénita” a la humanidad en cuanto tal»⁷². Es por esto que Husserl, cuando en estos textos habla de la «razón», lo hace casi siempre en referencia a la más alta forma de ésta, la razón filosófica: «Pero así como el hombre e incluso el negro papúa representan un nuevo escalón zoológico frente al animal, así la razón filosófica representa un nuevo escalón en la humanidad y en su razón»⁷³.

Hay que ubicarse en este contexto para comprender tanto la función histórica del filósofo, como el papel protagónico que Husserl atribuye a la humanidad europea en la tarea de la humanización de la humanidad en su integridad, incluido el proyecto de la filosofía trascendental fenomenológi-

69. *Ib.*

70. Cfr. HUA VI, p. 272.

71. HUA VI, p. 13.

72. *Ib.*

73. HUA VI, pp. 337-338.

ca, con expresiones que se prestan a una interpretación de corte racista o, al menos, eurocéntrica. Husserl distingue entre una humanidad a la que podríamos denominar «esencial», portadora de una idea absoluta, y humanidades accidentales, histórico-fácticas, orientadas hacia la razón de forma latente. A éstas, Husserl las denomina también tipos antropológicos-empíricos⁷⁴. Como bien destaca E. Ströher⁷⁵, «Europa» no designa ningún continente delimitado, sino la unidad de un vivir espiritual. Si la humanidad europea viene considerada sin más como la humanidad por excelencia, como la humanidad esencial, ello se debe a que, a partir de la filosofía griega, toma conciencia de sí en cuanto racional, y, desde el Renacimiento, amplía su tarea al infinito, planteándose, con Descartes, la exigencia de un saber apodíctico y universal. Toda filosofía no es sino la *ratio* «...en su movimiento incesante de autoaclaración»⁷⁶, racionalismo en sentido amplio. Con la fenomenología trascendental sobreviene un nuevo comienzo, en el que el ego filosofante logra una comprensión más profunda de sí en el descubrimiento de la intersubjetividad y la historicidad en cuyo seno la razón puede progresar definitivamente tanto en el desarrollo de una nueva *epistémé* como en el de la propia autorresponsabilidad de la humanidad.

5. CONCLUSIÓN

El paciente desmontaje de la máquina moderna de la razón debe ser considerado, sin duda, como la *pars destruens* del propio racionalismo husserliano. Ejercía Husserl así, a través del estudio crítico de los antepasados de la tradición filosófica, una cuidada *medicina mentis (hominis)* con el objeto de allanar el camino a una filosofía trascendental fenomenológica que fuera capaz de volver a sus orígenes una y otra vez para liberar al hombre de presupuestos y obviedades. Nuevo filósofo de la razón en tiempos de razón genuflecta y perezosa, se impuso la tarea excesiva de refundar el sentido auténtico del racionalismo y desbrozar un campo de trabajo para los filósofos del futuro. De este modo, con grandeza no exenta de humildad, Husserl manifestó la *geistige Generativität* de su sentido comunitario y teleológico del filosofar, el ideal de la filosofía como *Endstiftung* del hombre.

Alcira B. BONILLA
Buenos Aires

74. Cfr. HUA VI, pg. 6.

75. Cfr. *Einleitung zur zweiten Auflage*, XVI-XVII. En *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie*. Hrsg. eing. u. mit Registern versehen v. E. Ströker. Felix Mainer, Hamburg, 1982.

76. HUA VI, p. 273.