

ALEJANDRO KOSINSKI

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – UNIVERSIDAD DE SEVILLA

EL OLVIDO DEL SER HUMANO: LA VISIÓN HUSSERLIANA ACERCA DE LA CRISIS DEL SIGLO XX.

THE FORGETTING OF THE HUMAN BEING: THE HUSSERLIAN VISION OF THE CRISIS
OF THE TWENTIETH CENTURY.

alejandro_kosi@hotmail.com

Recepción: 22/12/2021

Aceptación: 06/07/2022

RESUMEN

El fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, ha sido uno de los grandes críticos de la realidad contemporánea y de los aparentes éxitos científicos que su época ostentaba. Él vivió las paradojas del siglo XX: un siglo que se caracterizó por haber sido el más avanzado desde el punto de vista científico-técnico y, al mismo tiempo, el más sangriento y uno de los más sombríos de la historia humana: ¿cómo es posible esta contradicción? La respuesta de Husserl es que estalló un proceso de decadencia cultural que venía forjándose desde hacía tiempo. En el siguiente trabajo analizaremos el modo en que Husserl caracteriza esta crisis, cuya razón de ser es un “olvido del ser humano”: una crisis y pérdida de su propio sentido. Así pues, para salir de esta crisis, no hay otro camino que el de ahondar en el estudio de *lo humano* y restablecer el sentido profundo de dicho concepto y lo que implica para la humanidad.

PALABRAS CLAVES

Husserl, fenomenología, ciencias, crisis cultural, humanidad.

ABSTRACT

The founder of Phenomenology, Edmund Husserl, was one of the great critics of contemporary reality and its apparent scientific success. He lived the paradoxes of the XX century: a century which was the most advanced in terms of scientific-technical development and, at the same time, the bloodiest and one of the darkest of human history: how is this contradiction possible? Husserl's answer is that a process of cultural decline, which had already been forged, simply burst. The purpose of this paper is to analyze the way in which Husserl characterizes this crisis, whose main reason is the “forgetfulness of the human nature”: a crisis and a loss of its own sense. So that, in order to solve this crisis, there is no other way than deepening the study of human nature and reestablish the profound sense of this concept and its implication for humanity.

KEYWORDS

Husserl, Phenomenology, Science, Cultural Crisis, Humanity.

En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra [...] Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. (Heidegger, 2012, § 37)

I. INTRODUCCIÓN

Husserl ha sido uno de los primeros filósofos en poner en tela de juicio la validez y la “autoridad” que ostentaban las ciencias en el siglo XX, cuyo desarrollo presuntamente exitoso no había cesado desde la Modernidad. Percibió como pocos un proceso de decadencia cultural y científica que luego de las guerras, los genocidios y las bombas atómicas se tornó evidente para todos. La razón de esta decadencia que él no duda en llamar “crisis” está ligada a un resquebrajamiento progresivo entre el mundo humano —o el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*)— y el mundo de la ciencia. La ciencia que se había visto renovada a partir de Galileo y había logrado múltiples avances con respecto a la época precedente había, no obstante, derivado en un proceso de objetivación y abstracción creciente, el cual culminó suprimiendo todo interés humano del saber científico: sus preguntas fundamentales, sus preocupaciones, sus valoraciones, su subjetividad...¹ De esta forma, se borró al ser humano del conjunto de los saberes del siglo XX, dejando como consecuencia un mundo “vacío” y con ello las palabras que se refieren a aquél. La crisis del siglo XX es, claro está, una crisis del ser humano pero más aún *de su propio conocimiento*: se ha olvidado el significado propio del ser humano, lo que éste representa como *ser racional y moral*, y el escepticismo acerca de ello es la causa del resto de males que aquejan a la humanidad contemporánea.

Algunas de estas tesis fueron presentadas por Husserl de forma explícita en la primera parte de su última gran obra: *Krisis* (2008), la cual fue escrita poco antes de morir en 1938. Sin embargo, un análisis pormenorizado de esta crisis data al menos desde *Renovación del hombre y de la cultura* (2012), un texto no tan conocido producto de una serie de artículos que Husserl preparó entre 1922 y 1924 para la revista japonesa *Kaizo*. Allí, Husserl realiza un abordaje profundo de la crisis cultural que padece Occidente y de su presunta solución, la cual básicamente consiste en recuperar la preocupación por *lo humano* y por su estudio. La ciencia encomendada para dicha tarea no puede ser otra que la propia filosofía, por lo cual es de ésta de quien dependerá el esclarecimiento del concepto de *humanidad* y, con ello, la renovación del hombre y de la cultura.

¹ Sobre esta crítica a las ciencias por parte de Husserl, véase Carpio, 2016, pp. 606-614.

En el presente trabajo, analizaremos el sentido de la crisis occidental europea tal como la presenta Husserl en su texto *Renovación del hombre y de la cultura*, el cual, como mencionamos, sirvió de “antesala” a muchas de las tesis esgrimidas en *Krisis*. Nuestro propósito será mostrar que la crisis de las ciencias europeas y la crisis de la cultura occidental son las dos caras de una misma moneda, y el denominador común que las atraviesa es la crisis misma del concepto de *humanidad*. Para ello, comenzaremos por abordar la relación de los artículos de *Kaizo* con otros textos semejantes que se podrían encuadrar dentro de la filosofía práctica husserliana, y examinar la importancia que tienen en relación a las ideas concebidas en *Krisis*. Luego, nos adentraremos en dichos artículos y manifestaremos los múltiples flagelos que caracterizan a la crisis de Occidente a la par que analizaremos la razón de la misma, la cual consiste fundamentalmente en una crisis antropológica: un “olvido del ser humano” (más allá de que Husserl no lo manifieste explícitamente en dichos términos). Finalmente, daremos cuenta de un concepto clave en la filosofía tardía de Husserl que es el de “auténtica humanidad” (*echte Humanität*). Como contrapartida al olvido del ser humano, debemos recobrar el sentido profundo que conlleva la noción de “auténtica humanidad” para la *praxis* humana. Únicamente de esta manera podremos superar una crisis de la que no estamos seguros de haber salido aún.

2. HUSSERL Y LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

Para sus contemporáneos, Husserl no era considerado un filósofo que se hubiera preocupado mucho por las cuestiones ético-políticas y sociales de su época. Por el contrario, usualmente había sido caracterizado de “escolástico”, de ser un filósofo profundamente hundido en problemas teóricos y abstrusos como así también la filosofía que él estaba fundando: la fenomenología.² Esta imagen de filósofo teórico, riguroso y sistemático que se había construido en torno a Husserl explica en gran parte la conmoción general que suscitó la publicación (parcial) de *Krisis* en 1936. Fue tal la sorpresa de la comunidad filosófica ante un Husserl que hablaba de la historia y de los problemas contemporáneos que incluso un reconocido filósofo como Ortega y Gasset sostuvo que dicho texto ni siquiera había sido escrito por el propio Husserl sino por su discípulo más cercano: Eugen Fink (San Martín, 2015, p. 35). Otros, más moderados, simplemente afirmaron que fue el ascenso del nazismo lo que sensibilizó profundamente el ánimo de Husserl y lo que lo volcó a escribir temas propios de la filosofía práctica (San Martín, 2015, p. 41). Sin embargo, lo cierto es que no era la

² Véase Merleau Ponty, 2011, pp. 61-62. Las opiniones de Heidegger acerca de la fenomenología, una vez efectuada su ruptura con ésta, también contribuyeron a alimentar dicha imagen de Husserl y de su filosofía (véase San Martín, 2015, pp. 32-34).

primera vez que Husserl abordaba estos temas (aun cuando sea en *Krisis*, quizás, donde lo haya manifestado con mayor profundidad y lucidez).

Además de *Renovación del hombre y de la cultura*, hay fundamentalmente dos textos que podrían considerarse antecedentes importantes de los temas trabajados en *Krisis* y pioneros de la filosofía práctica husserliana. El primero es producto de una serie de conferencias que Husserl brindó en el marco de la Primera Guerra Mundial y que versaba sobre el ideal de *humanidad* en Fichte.³ En dichas conferencias, pronunciadas por primera vez en 1917 a los soldados alemanes que regresaban del frente de batalla, Husserl anticipa algunas de las tesis centrales de su filosofía práctica: la ciencia y la teoría al servicio de la *praxis* humana, una concepción teleológica de la historia o la idea de Dios como ideal de perfección que debe guiar a todo ser humano y contribuir a un “orden moral del mundo”.⁴ Por otro lado, están las lecciones de Ética de 1920.⁵ Aquí Husserl hace un recorrido por la historia de la ética criticando algunas posiciones tradicionales al mismo tiempo que delinea su propia concepción ética.⁶ Ésta consiste básicamente en la búsqueda de ciertos principios éticos y racionales que regulen la vida humana y que sirvan también para juzgar nuestros actos volitivos. En otras palabras, el anhelo husserliano es convertir a la ética tanto en una disciplina práctica como en una ciencia normativa.⁷ Su crítica hacia muchas de las concepciones éticas históricas tiene que ver precisamente con el abandono de esta tarea y, por ende, con el peligro de caer en un *escepticismo ético*, preocupación que Husserl también manifestará en los primeros párrafos de *Krisis*.⁸

³ Estas conferencias fueron publicadas por primera vez en 1987 en el tomo XXV de Husserliana.

⁴ Véase Iribarne, 2007, pp. 119-122; San Martín, 2015, pp. 139-143.

⁵ Son lecciones que forman parte de un curso de ética que Husserl brindó en 1920 en la Universidad de Friburgo y que repitió en 1924. Dicho curso fue publicado por primera vez en 2004 en el tomo XXXVII de Husserliana.

⁶ Entre las principales corrientes éticas confrontadas están el hedonismo y la ética kantiana. Con respecto a la primera, Husserl la caracteriza de *immoral* ya que es una ética sin aspiraciones racionales pues únicamente se basa en la búsqueda del gozo (véase Iribarne, 2007, pp. 64-65). Por su parte, la ética kantiana sí tiene aspiración racional pero Husserl le critica su exceso de formalismo y la falta de consideración respecto a los sentimientos morales. La posición de Husserl, en cambio, propondrá una ética basada tanto en sentimientos morales como en principios éticos (véase San Martín, 2015, pp. 145-146).

⁷ Véase Iribarne, 2007, p. 63.

⁸ Puntualmente cuando sostiene que las cuestiones más apremiantes para la existencia humana —entre las cuales están las éticas— han sido tildadas de “metafísicas” y, por ende, han sido descartadas de la ciencia como carentes de sentido e importancia (véase Husserl, 2008, p. 52). Así pues, “el escepticismo respecto de la posibilidad de una metafísica [...] significa precisamente el desmoronamiento de la creencia en la “razón” [...] la que en última instancia da sentido a todo ser mentado, a todas las cosas, valores, fines, vale decir su referencia normativa respecto a aquello que desde el comienzo de la filosofía designa la palabra verdad [...] Con esto cae también la creencia en una razón “absoluta” a partir de la cual el mundo adquiere su sentido, la creencia en el sentido de la historia, el sentido de la humanidad, en su libertad, esto es como capacidad disposicional del ser humano de conferir sentido racional a su existencia humana individual y general” (Husserl, 2008, p. 56).

Ahora bien, aun cuando ambos textos sean antecedentes importantes de los temas abordados en *Krisis*, carecen todavía del espíritu crítico que Husserl sí reflejará en este último período con respecto a la historia y a la época en la que vive. Las conferencias sobre Fichte se dan todavía en el marco de la guerra, cuando ni siquiera se sabía el resultado de la misma ni las consecuencias que depararía para la nación alemana. Asimismo, no hay que olvidar hacia quienes estaban dirigidas: estas conferencias tenían la clara intención de levantar la moral de los soldados alemanes que volvían de luchar en el frente de batalla, por lo cual su finalidad distaba mucho de la de un tratado filosófico (a pesar de que allí, entremezcladas con la retórica bélica, encontremos muchas ideas propiamente filosóficas).⁹ Las lecciones de *Ética* sí hablan de la historia y de la tradición desde una óptica más filosófica pero nada dicen de la crisis cultural y antropológica que está asolando a Occidente en ese entonces, tema del que sí hablará posteriormente. Por tanto, sin lugar a duda, es *Renovación del hombre y de la cultura* el texto que más se aproxima al espíritu del Husserl tardío y a su mirada crítica con respecto al desarrollo histórico de la filosofía y de las ciencias. En los artículos de *Kaizo* son retomadas muchas de las ideas previamente mencionadas pero ya en el marco de una crítica que se establece contra la cultura contemporánea. Aquí se puede apreciar, quizás por primera vez, a un Husserl que ya es consciente de la honda crisis que atraviesa Occidente y que supone de algún modo la crisis del proyecto moderno e ilustrado, un proyecto en el que él mismo siempre había confiado.¹⁰

Con todo, sí queda en evidencia que no fue el ascenso del nazismo lo que sensibilizó el carácter de Husserl y lo que lo volcó al abordaje de cuestiones ético-políticas sino que fue fundamentalmente el estallido de la Gran Guerra lo que lo hizo.¹¹ E incluso, podría decirse que este ímpetu por estudiar la historia y elaborar una filosofía práctica estuvo siempre presente en el afán husserliano, pero era necesario

⁹ Véase San Martín, 2015, pp. 140-141. Karl Schuhmann (2009, pp. 37-38) señala que, por dicha contribución, el emperador le otorgó a Husserl la Cruz al Mérito de Prusia por ayuda de guerra.

¹⁰ Serrano de Haro (2011, p. 17) sostiene que es *Krisis* el texto donde Husserl manifiesta abiertamente el fracaso del proyecto moderno, fundamentalmente debido a la dura crítica allí expuesta contra la ciencia galileana que en su desarrollo olvidó las verdades del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). Y dado que él percibe cierto tono elogioso hacia el proyecto moderno en los artículos de *Kaizo* (sobre todo en los dos últimos), sugiere cierta discontinuidad entre este texto y *Krisis* —al menos en lo que respecta a la valoración de la Modernidad—. Desde nuestra óptica, no existe tal discontinuidad. A pesar de las críticas esgrimidas en *Krisis*, Husserl nunca renegó, por ejemplo, de los ideales del proyecto moderno: “verdad”, “razón” o “libertad” —que son ni más ni menos que los que se proponía la filosofía desde su nacimiento— (véase Husserl, 2008, pp. 51-52). En todo caso la crítica está dirigida hacia el camino extraviado que eligió la filosofía y la ciencia moderna en la búsqueda de concreción de dichos ideales, derrotero que culminó privilegiando un mundo objetivo carente de sentido. Y en relación a esto, si bien en los artículos de *Kaizo* Husserl no habla explícitamente del olvido del “mundo de la vida” —un terreno fundamentalmente humano y subjetivo—, sí expone algo muy ligado a ello que es el “olvido del ser humano”, lo cual denota una crisis antropológica que está presente tanto en uno como en otro texto.

¹¹ Además de los textos mencionados, hay correspondencia de aquella época que así lo demuestra. Para Husserl, la guerra había puesto en evidencia la miseria moral y filosófica de la humanidad. Véase Husserl, 2012, p. VIII.

constituir antes el suelo de evidencias teóricas y metodológicas sobre el cual reposaría una investigación de dicha índole.¹²

3. LA CRISIS EN *RENOVACIÓN DEL HOMBRE Y DE LA CULTURA*

Renovación del hombre y de la cultura es el título en versión española que tiene la publicación completa de estos artículos o ensayos que Husserl escribió entre 1922 y 1924 para la revista japonesa *Kaizo*, término que significa precisamente “renovación”.¹³ De los cinco artículos escritos, se publicaron originalmente los primeros tres (en japonés) y únicamente el primero lo hizo también en su idioma original (alemán). Al igual que otros textos ya mencionados, estos artículos fueron prácticamente ignorados en su época, justamente por ser publicados mucho más tarde o sólo parcialmente —tal como sucedió en este caso—.¹⁴ Y, sin embargo, tal como anticipamos, su contenido es de vital importancia pues aquí encontramos a un Husserl totalmente decidido a abordar los problemas de su época que, en este caso puntual, conciernen a la crisis que atraviesa la cultura occidental.

Ahora bien, ¿por qué entonces Husserl habla de “crisis”? ¿Qué síntomas percibe en la cultura europea de su época para llegar a una conclusión tal? Ya al comienzo del primer ensayo, titulado “Renovación. El problema y el método”, Husserl señala los motivos por los cuales la cultura europea está en decadencia:

Renovación es el clamor general en nuestro atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura europea. La guerra que desde 1914 la ha asolado y desde 1918 se ha limitado a preferir, en lugar de los medios militares de coacción, esos otros «más finos» de las torturas espirituales y las penurias económicas moralmente degradantes, ha puesto al descubierto la íntima falta de verdad, el sinsentido de esta cultura. Justo este descubrimiento significa que la auténtica fuerza impulsora de la cultura europea se ha agotado. Una nación, una colectividad humana vive y crea en la plenitud de su fuerza cuando la impulsa la fe en sí misma y en el buen sentido y la belleza de su vida cultural; o sea, cuando no se contenta con vivir sino que vive de cara a una grandeza que

¹² Así lo entiende, por ejemplo, Serrano de Haro: “Sin ir más lejos, la fundación misma de la fenomenología hacia 1900 respondía ya a un afán primordial por iluminar la existencia humana individual y colectiva, y por hacerlo además en la concreta circunstancia histórica [...] Pero la iluminación, siquiera tentativa, de la condición humana tenía que hacerse desde las fuentes de la evidencia —de haberlas—, que por ello mismo tenían primero que ser rastreadas, analizadas, identificadas con el radicalismo teórico que define a la filosofía, y que la fenomenología aspiraba a recuperar, a revitalizar y a transmitir a las circunstancias históricas venideras” (2011, p. 10).

¹³ Publicados por primera vez de forma completa en 1988 en el tomo XXVII de Husserliana.

¹⁴ Lógicamente esto contribuyó también a la errónea idea de que a Husserl no le interesaba la filosofía práctica. En relación a los artículos de *Kaizo*, Serrano de Haro (2011, p. 10) sostiene que, de haber sido conocidos con anterioridad, difícilmente se hubiese afirmado que fue el impacto del nazismo lo que hizo que Husserl vuelque su atención hacia la problemática histórica.

vislumbra, y encuentra satisfacción en su éxito progresivo por traer a la realidad valores auténticos y cada vez más altos. Ser un miembro digno de tal colectividad humana, trabajar junto con otros en favor de una cultura de este orden, contribuir a sus más sublimes valores, he aquí la dicha de quienes practican la virtud, la dicha que los eleva por sobre sus preocupaciones y desgracias individuales. (Husserl, 2012, p. 1)

En primer lugar, se puede apreciar la evidente crisis en la que está inmersa la cultura europea: una crisis de *sentido* (“el sinsentido de esta cultura”) y de *valores* (“falta de verdad”). La coyuntura histórica donde se apoya esta crisis es obviamente la de la Gran Guerra, la cual ya ha culminado pero sus efectos no han cesado en absoluto. Así pues, se trata básicamente de una crisis ética y espiritual que atraviesa a toda la cultura occidental. Para Husserl, una sociedad vive con plenitud y con “auténtica fuerza” cuando reina en ella no simplemente el deseo de vivir sino de vivir en pos de los valores más auténticos y sublimes posibles. Esto provoca una fuerza motora que genera en aquella sociedad una capacidad de auto-superarse, de progresar culturalmente y de aproximarse a dichos ideales. La crisis de la cultura europea es justamente la muestra de que se ha perdido tal fuerza, ese sentido hacia la propia auto-superación moral de la sociedad y de los individuos que viven en ella.¹⁵ Ante un contexto tal, Husserl manifiesta que el ser humano tiene frente a sí dos posibilidades: o caer en un pesimismo y un conformismo con respecto a la situación actual, o intentar cambiarlo. La alternativa más *humana* posible es claramente la última:

¿O es que acaso hemos de aguardar a ver si esta cultura sana por sí sola en el juego azaroso entre fuerzas creadoras y destructoras de valores? ¿Asistiremos acaso a «la decadencia de Occidente» como a un fatum que pasa sobre nuestras cabezas? Este fatum sólo *existe* si pasivamente lo contemplamos..., si pasivamente pudiéramos contemplarlo. Pero ni siquiera quienes nos lo pregonan pueden así hacer. Somos seres humanos, somos sujetos de voluntad libre, que intervienen activamente en el mundo que los rodea, que constantemente contribuyen a configurarlo. Querámoslo o no, hagámoslo bien o mal, es así como actuamos. (Husserl, 2012, p. 2)

Lo que Husserl está afirmando es que, si actuamos como seres humanos, si actuamos como lo que verdaderamente somos (sujetos activos y “sujetos de voluntad libre”), no podemos no tomar conciencia y hacernos *responsables* de esta situación.

¹⁵ Cabe recordar que, para Husserl, fundamentalmente a partir del desarrollo de la *filosofía*, la cultura europea se había caracterizado por vivir en pro de valores como “razón”, “verdad” o “libertad”. Y si bien la Edad Media extravió de algún modo esta dirección, estos ideales fueron restablecidos con el Renacimiento y el advenimiento de la Modernidad (véase Husserl, 2008, p. 51). De ahí que, tal como mencionamos anteriormente, esta crisis no sea sólo una crisis propia del siglo XX, sino que es también una crisis del proyecto moderno y, más aún, de la esencia de la propia cultura europea.

La crisis occidental sólo será un *hecho* si no hacemos nada al respecto, si la contemplamos de manera pasiva, lo cual va en contra de nuestra propia humanidad o, al menos, de una que sea verdadera y genuina —lo que Husserl denomina una “auténtica humanidad”—.¹⁶ Así pues, la única forma de encauzar el rumbo decadente de la cultura occidental es, en principio, apelando a nuestra voluntad de hacerlo y, luego, a nuestra capacidad racional para lograrlo. De ahí que sea necesaria una renovación de la cultura que implica consiguientemente una renovación de la humanidad. Combatir por una cultura mejor, ya de por sí significa *convertirse en una humanidad mejor*, una humanidad elevada moralmente.¹⁷ Ahora bien, como dijimos antes, no se puede apelar al simple voluntarismo, al mero deseo de lograr una renovación. Si lo hiciéramos, la renovación que anhelamos no significaría más que un ideal emotivo o fantasioso y no superaría el ámbito de la *idealidad*. Por el contrario, para que dicha renovación sea llevada a la práctica, para que dicha renovación transite el terreno de la *realidad* y la existencia, es necesario utilizar nuestra capacidad racional a fin de clarificar las metas que se persiguen y los métodos a utilizar. Este trabajo teórico a realizar tiene que provenir entonces de la misma *ciencia*, aunque Husserl es muy claro al señalar que no a cualquier ciencia podría encomendársele semejante tarea: “Sólo la ciencia estricta puede aportar aquí métodos seguros y resultados firmes; sólo ella puede proporcionar el trabajo teórico previo del que depende la reforma racional de la cultura” (Husserl, 2012, p. 4). La “ciencia estricta” no es otra que la filosofía. Sólo una ciencia que persigue de manera estricta la *racionalidad* y la *verdad* es capaz de brindar las herramientas teóricas necesarias para que se produzca una “reforma racional” de la cultura.¹⁸ De ella depende entonces el acometimiento de dicha finalidad, y para lograrlo, la filosofía tiene como primera y principal tarea la de clarificar un concepto esencial del cual depende toda la reforma: la idea de *humanidad*.

¹⁶ Como veremos más adelante, una “auténtica humanidad” es una humanidad que libremente elige vivir del mejor modo posible y según los valores más dignos posibles en cada circunstancia. Es una humanidad que busca constantemente el progreso y el desarrollo espiritual de sí misma, por lo cual el conformismo o la apatía son contradictorios con su propia identidad: siempre existe la posibilidad infinita de mejorar. Aquí, Husserl obviamente se respalda en un ideal de “progreso” y de “ser humano” que ya había sido claramente representado por el idealismo alemán y por gran parte del pensamiento ilustrado: un ser humano que decide vivir según la razón y abandonar su responsable “minoría de edad” (véase Kant, 2013, p. 87).

¹⁷ Al respecto, Husserl (2012, p. 2) sostiene que un ser humano que lucha por un fin moral inalcanzable, aun a sabiendas de la dificultad de la tarea, ya de por sí implica un modo de vida valorable y eleva su personalidad al nivel de una “verdadera humanidad”, del mismo modo que cuando las sociedades también lo hacen.

¹⁸ Aquí se observa claramente la idea de que, para Husserl, la filosofía está al servicio de la *praxis*, en este caso de la transformación de la cultura en pos de una “mejor humanidad”. De ahí que éste y los restantes ensayos de *Renovación del hombre y de la cultura* contradigan la opinión generalizada de que el pensamiento de Husserl se queda sólo en las ideas o en las palabras y no transita hacia el terreno de la experiencia práctica. De todas formas, cabe aclarar que las acciones son importantes, pero también lo son las ideas, ya que son éstas quienes las guían: para realizar una transformación *práctica*, es necesario hacer la evaluación *teórica* correspondiente, tal como Husserl plantea aquí.

4. EL CONCEPTO DE *HUMANIDAD*

Para que la reforma de la cultura se vuelva real, y como primer paso en la investigación teórica de la cual ella depende, Husserl señala la necesidad de elucidar el concepto de *humanidad*, concepto que se encuentra “afectado de horizontes de oscuridad” (Husserl, 2012, p. 4), víctima de la “sofística política”¹⁹ de la época, pero fundamentalmente de algunas ciencias que han distorsionado su sentido. En relación con esto último, en *Krisis*, Husserl (2008, pp. 49-50) sostiene que, a causa del desarrollo y la influencia que ha tenido el positivismo en las ciencias, éstas han desestimado todo tipo de valoración o cuestión trascendental a la existencia humana, perdiendo consecuentemente todo vínculo con lo humano.²⁰ Es así que a las ciencias del siglo XX sólo les interesan los *hechos* o lo *objetivo*, desprovisto de cualquier grado de subjetividad. Es precisamente esta *deshumanización* la que ha llevado a su crisis: las ciencias que surgieron para resolver y dar respuesta a los problemas fundamentales del ser humano ya no tienen nada para decir acerca de éstos. Ahora bien, al entrar las ciencias en crisis también con ello lo hace la humanidad en su conjunto o, al menos, la cultura occidental: al no ser lo humano ya una preocupación, se ha perdido por completo el sentido o el significado que posee el término *humanidad*. Como ejemplo de ello, Husserl señala que, a raíz del influjo del positivismo y el naturalismo, la ciencia de su época ha derivado en la confusión de dos tipos de ciencias *esencialmente distintas*: las ciencias naturales o fácticas y las ciencias del espíritu. Dado que las realidades naturales difieren esencialmente de las realidades espirituales, los métodos que han de utilizarse para uno y otro caso deben ser distintos:

Ciertamente que por el lado de las ciencias del espíritu no se trata, como en la naturaleza, de mera «explicación» racional. Aquí hace aparición otra forma enteramente peculiar de racionalización de lo empírico, a saber: el *enjuiciamiento normativo de acuerdo con normas generales* que pertenecen a la esencia apriórica de la condición humana «racional», y la *dirección* de la propia praxis fáctica de acuerdo con tales normas [...] Las situaciones son por ambos lados fundamentalmente distintas, y lo son por razón de la índole diversa de las realidades espirituales y las naturales. De aquí el que las formas que adoptan las racionalizaciones de lo empírico que son en ambos casos exigibles, de nada estén tan lejos como de tener uno y el mismo estilo. Bueno será por ello clarificar a

¹⁹ Husserl (2012, pp. 3-4) se refiere explícitamente a los nacionalismos que están en auge en aquella época, los cuales hablan en nombre de la *comunidad* pero sólo como un “disfraz” y un medio para la realización de sus propios fines egoístas (y cuyas ideas resultan efectivas ante un público no formado, como muchas veces sucede con gran parte del pueblo).

²⁰ Es en este sentido que el positivismo ha producido o, al menos, ha culminado un proceso de *deshumanización* de la ciencia, deshumanización que Husserl siempre ha criticado con total virulencia. Véase Mingo Rodríguez, 2017, p. 39.

continuación este punto con un breve contraste entre ambas formas, a fin de que nuestros ulteriores análisis no se vean obstaculizados por prejuicios naturalistas, y a fin también de poder aproximarnos a la especificidad metódica de esa ciencia de que carecemos —como anticipábamos— y a la que estos análisis aspiran. (Husserl, 2012, pp. 5-6)

En este pasaje, Husserl sostiene que, si bien tanto en las ciencias de la naturaleza como en las ciencias del espíritu se espera una “racionalización de lo empírico”, el *estilo* de esta racionalización es completamente diferente, tal como señalamos anteriormente. Mientras que en las ciencias fácticas se espera una “explicación racional” de los fenómenos empíricos, en las ciencias del espíritu el método debe tener que ver con un “enjuiciamiento normativo”, es decir, una elaboración de normas generales racionales propias de la esencia humana a las cuales debe aspirar toda praxis.²¹ Al final del pasaje, Husserl es claro al manifestar que si no operamos de esta forma, es decir, si estudiamos *lo humano* de la misma manera y con los mismos métodos que estudiamos *lo natural*, nos veremos corrompidos por “prejuicios naturalistas” que obstaculizarán nuestra investigación y así difícilmente obtendremos una idea adecuada del concepto de *humanidad*.²² Para hacerlo, hay que tener en cuenta la diferencia crucial entre este concepto y el de *naturaleza*. Mientras que ésta es básicamente existencia fáctica y se conforma de la experiencia *externa*, en su examen prima una “racionalidad de exterioridades” (Husserl, 2012, p. 6), es decir, se estudian de manera inductiva las relaciones causales entre los cuerpos físicos que son *exteriores* a la conciencia. Por el contrario, el reino de lo espiritual se caracteriza por su *interioridad*, por constituir vivencias interiores, íntimas y mundos privados (“sujetos-yo”) que se relacionan entre sí de un modo complejo y absolutamente distinto de la manera en la que se relacionan los cuerpos naturales (hay por ejemplo relaciones de comprensión mutua, es decir, *empáticas*).²³ Estas conciencias individuales producen actos sociales de conciencia por los cuales se enlazan con las

²¹ En definitiva, aquí está en juego también el establecimiento de una ética como ciencia racional. Para ello, no hace falta preguntarse por qué actúa el ser humano sino más bien *para qué actúa*, es decir, cuáles son los fines que persigue o debe perseguir y cuáles son los medios óptimos para lograrlo.

²² Esto mismo es lo que afirma Husserl con respecto a la psicología y la conciencia. El naturalismo propio de las ciencias del siglo XX ha hecho que la mente humana sea analizada *como una cosa o un objeto más dentro del mundo*, hecho que ha derivado en un *psicologismo*. Esto implica que toda vivencia, experiencia o concepto, trátese de números o de valores morales, sea reducido a un “hecho psicofísico”. Véase Husserl, 1981, p. 50; Merleau-Ponty, 2011, pp. 35-40; Carpio, 2016, pp. 558-559, pp. 564-569.

²³ En esta relación antinómica entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, dado la diferencia de objetos de estudio y los métodos a aplicar en uno y otro caso, hay claras reminiscencias a Dilthey y a su idea de que las ciencias naturales *explican* mientras que las ciencias del espíritu *comprenden* (véase Dilthey, 1945, p. 197). Se sabe que, pese a algunas diferencias, ambos filósofos se tenían en alta estima y habían intercambiado correspondencia entre sí (véase Husserl, 1981, pp. 111-123). Se podría decir que, aun por caminos diferentes, tanto la fenomenología como la filosofía de Dilthey se proponen proteger el ámbito humano y subjetivo del aluvión naturalista que caracterizaba a las ciencias de aquel entonces.

demás, generando “conexiones de motivación”. De ahí que la colectividad (*Menschheit*) sea definida por Husserl (2012, p. 6) como el enlace espiritual de todos los momentos íntimos, actos y motivaciones intersubjetivas. Y si bien la realidad espiritual también puede entenderse en conexión con la naturaleza en tanto tiene como anexo al cuerpo (*Körper*), el cual ocupa un lugar espacio-temporal al igual que los animales y el resto de las cosas, esto no significa que se pueda *reducir* lo humano a ello, a un “mero suceso en el espacio” (Husserl, 2012, p.7) o en la naturaleza —como hace el naturalismo—. Se debe considerar también y, más aún, este *mundo interior* o espiritual que mencionamos, por lo cual una investigación²⁴ sería y fructífera debe retrotraerse a éste y racionalizarlo conforme a las normas que guían y direccionan su praxis, normas que al ser voluntariamente elegidas hacen del ser humano un ser *libre* diferente de cualquier animal. Es así que lo que hace falta entonces es una ciencia apriórica que trate sobre estas normas: normas esenciales que guíen a los seres humanos a una vida racional, a una vida cultural plena.²⁵

Ahora bien, el establecimiento de estas normas se encuentra en estrecha vinculación con dos distinciones fundamentales que Husserl le atribuye a la esencia humana: la *libertad* y la capacidad de *autorreflexión*. Esta última tiene que ver con la capacidad humana de autoconciencia, de autovaloración, es decir, con la capacidad de poner a sus acciones y a su vida entera como objetos de reflexión y de crítica ética; verla como “buena”, “mala”, “carente de valor”, etc. (Husserl, 2012, p. 24). Este autoexamen o esta valoración que uno hace acerca de sí mismo siempre tiene como finalidad el poder vivir de una mejor manera, en pos de valores cada vez más elevados. La autorreflexión, de este modo, también se enlaza con la otra distinción esencial del ser humano: la libertad. Por un lado, Husserl entiende a la libertad como libertad “crítica”, es decir, como la libertad que esencialmente tiene para cuestionar lo que le es dado originariamente por la tradición.²⁶ En este sentido, el ser humano es capaz de

²⁴ Esta investigación tampoco puede provenir de las ciencias humanas existentes, ya que éstas —tal como la psicología empírica— se basan en explicaciones de carácter inductivo-causal, como consecuencia del influjo positivista.

²⁵ En este sentido, Husserl (2012, pp. 4-5) también nota una diferencia crucial entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Mientras que las primeras han logrado un desarrollo teórico-práctico notable al punto de proporcionar un “ejemplo modélico de cómo la ciencia en general debe convertirse en luz de la praxis”, las ciencias del espíritu todavía carecen de una base científica sólida que justamente les permita dar fundamento a una praxis política y social.

²⁶ “*Libertad* es, en cambio, una expresión para la facultad y sobre todo para el hábito adquirido de tomar una postura crítica a propósito de lo que, primeramente sin reflexión, se da a la conciencia como verdadero, como valioso, como debiendo ser en sentido práctico. Toma de postura crítica que es el fundamento de la decisión libre que tiene lugar a continuación [...] libertad plena, libertad pura de una toma de postura en ausencia de toda coerción; libertad genérica de la persona ante la libre decisión individual. *Libertad* es por tanto una expresión para una actitud crítica habitual a propósito de todo lo que directamente se da por válido, así sea la propia norma absoluta de las vigencias válidas. La facultad de crítica pertenece a la esencia del hombre, que en la vida práctica la ejerce con relativa frecuencia, bien que de manera incompleta” (Husserl, 2012, p. 70).

frenar toda tendencia o inclinación que lo lleva a actuar de determinada forma, ya sean tendencias originadas en los preceptos de la sociedad en la cual vive o también las que se originan en las propias motivaciones individuales como, por ejemplo, los afectos que lo inclinan a actuar de un modo pasivo. Ahora bien, esta crítica tiene como consecuencia inmediata la acción desde uno mismo, es decir, la libertad de elegir cómo vivir y qué reglas seguir: de vivir según los valores y las normas que él crea y se dicta a sí mismo. Además, el ser humano también puede, a diferencia de los animales, establecer juicios generales acerca de las acciones o el modo de vida que quiere llevar a cabo, haciendo abstracción de las condiciones empíricas o particulares de cada contexto. Tal como afirma Husserl (2012, p. 26), el ser humano tiene una “voluntad en la forma de la generalidad”: puede querer actuar *en general* de cierto modo frente a ciertas circunstancias similares. Así pues, a partir de estas distinciones esenciales, Husserl concibe al ser humano fundamentalmente como un *hombre ético*, un hombre con conciencia normativa, en constante renovación, que se valora a sí mismo y que trata de vivir en pos de los valores más dignos y más altos que él considera. Podríamos decir entonces que una verdadera cultura o una “auténtica humanidad” (*echte Humanität*) es la que hace uso de estas capacidades, es decir, la que permanentemente reflexiona acerca de sí misma y, a partir de allí, intenta superarse porque así lo desea.

Si pronunciamos un juicio reprobatorio sobre nuestra cultura, o sea, sobre la cultura con que nuestra humanidad se cultiva a sí misma y cultiva el mundo que la rodea, ello implica que creemos en una «buena» humanidad como posibilidad ideal. Encerrada en nuestro juicio, yace implícita la creencia en una «verdadera y auténtica» humanidad como idea objetivamente válida conforme a cuyo sentido ha de reformarse la cultura que existe de hecho; y tal ha de ser, obviamente, la meta de nuestros afanes reformadores. Las primeras meditaciones deberían en consecuencia perseguir un esbozo claro de esta idea. (Husserl, 2012, pp. 8-9)

Desde el mismo instante en que reflexionamos y criticamos nuestra propia cultura estamos concibiendo una “auténtica humanidad” como posibilidad ideal a la cual aspirar. Esto también quiere decir que implícitamente tenemos una idea de una cultura “buena” o mejor que la presente, la cual anhelamos. Una “auténtica humanidad” es entonces la aspiración que tenemos como seres verdaderamente humanos: libres y autorreflexivos. Para lograrlo, tal como mencionamos antes, es necesario explicitar las condiciones y las normas que nos guíen en este camino.

5. HACIA UNA “AUTÉNTICA HUMANIDAD”

¿Qué significa entonces una *auténtica humanidad* y cómo lograr vivir en ella?
¿Cómo hacer realidad dicho ideal sin que quede en la pura abstracción, en el puro

deseo? Desde una perspectiva individual, vivir como un auténtico humano es vivir en pos de los valores más altos y más dignos posibles.²⁷ Esto significa vivir del mejor modo que sea posible en cada caso y según las capacidades propias de cada uno.²⁸ De esta manera, uno lucha contra las tendencias —afectos, impulsos— que lo degradan como hombre poniendo al bien y a la razón práctica como máximos ideales a los cuales aspira.²⁹ Buscar hacer esto *siempre*, en toda acción, en todo momento, es lo que Husserl (2012, p. 45) entiende como una “renovación permanente” que da lugar a un hombre *nuevo* y mejor que el anterior.³⁰ Es así que el “hombre verdadero” es un *hombre ético*, ya que este modo de vida se convierte en un imperativo categórico para él: “«Sé hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica»” (Husserl, 2012, p. 38). En otras palabras, el hombre ético busca siempre el máximo bien posible en cada situación. En la medida en que lo logre, alcanzará diferentes niveles de auto-desarrollo o de perfección espiritual.

Sin embargo, cabe aclarar que vivir en auténtica humanidad no es únicamente buscar y hacer lo mejor para uno, sino que, lógicamente, también significa querer vivir en una humanidad mejor y hacer todo lo que esté a su alcance para lograrlo:

Desear la bondad no sólo para mí, sino para toda la comunidad como comunidad de hombres de bien, y tener que incorporar esta empresa al círculo de mis fines prácticos, de mi voluntad práctica: todo ello pertenece a mi vivir auténticamente humano. Ser hombre verdadero es querer ser hombre verdadero e implica querer ser miembro de una humanidad «verdadera»; querer que, en la medida de lo prácticamente posible, mi comunidad de pertenencia sea una comunidad verdadera. (Husserl, 2012, p. 50)

De este modo, ser auténticamente humanos implica buscar tanto el desarrollo progresivo de uno mismo como el de la comunidad en la cual uno vive, es decir, implica preocuparse tanto de lo que hace uno como de lo que hace el resto de los

²⁷ Husserl (2012, p. 45) manifiesta de manera rotunda que vivir de esta manera es fruto de una elección, fruto de la libertad que uno tiene como ser humano: porque voluntariamente elige “llegar a la razón” viviendo de este modo —y no porque se lo impongan ni porque surja naturalmente de su organismo—.

²⁸ Esta idea ya está esbozada en las lecciones de *Ética* de 1920 y es expresada bajo el principio ético “haz lo mejor en cada momento, según las circunstancias posibles”. San Martín (2015, p. 146) sostiene que es un principio que Husserl toma de la *ética* de Brentano.

²⁹ El máximo ideal al cual uno aspira no es otro que Dios, el *ideal absoluto*, la idea-meta a la cual todo ser auténticamente humano aspira. Si bien uno nunca puede llegar a identificarse absolutamente con la idea de Dios en tanto somos seres imperfectos, sí podemos al menos aproximarnos a él y así elevar nuestra perfección. Véase Husserl, 2012, p. 35.

³⁰ Serrano de Haro (2011, p. 18) sostiene que esta idea de “hombre nuevo” que aquí presenta Husserl es una reversión de la idea paulina del «hombre nuevo» (pero con la diferencia de que no es la gracia sino más bien su *razón* lo que lo determina a hacer el bien).

miembros de la comunidad. Los seres humanos individuales auténticos son los pilares de una comunidad *verdadera* y sobre los cuales ésta se sostiene, por lo cual inevitablemente se produce una relación muy estrecha entre los valores del individuo y los valores de su comunidad. En este sentido, Husserl remarca la importancia de que estos individuos que han concebido como ideal una “comunidad de hombres de bien”, ayuden a quienes todavía no lo han hecho a través de la influencia directa: “mediante la prédica moral o [...] mediante la instrucción y formación ética” (2012, p. 56). En otras palabras, quienes han alcanzado cierto grado de desarrollo de su perfección deben querer que los demás también lo hagan y, por ende, ayudarlos en dicha tarea.³¹ Si estos últimos lo logran y, a su vez, emprenden la tarea de ayudar a otros y estos últimos a otros y así sucesivamente... entonces se produce un movimiento voluntario común de autodesarrollo como comunidad que deriva en lo que Husserl (2012, p. 58) llama una “*unidad comunista de voluntades*”: un conjunto de voluntades individuales que aspiran a una voluntad colectiva y a un fin colectivo compartido por todos, donde el trabajo individual de cada uno está al servicio de dicha voluntad y, por ende, al servicio de todos. Un ejemplo de ello lo demuestra, para Husserl, la comunidad de los matemáticos:

El trabajo individual de cada matemático sirve a una ciencia que es patrimonio común de todos, por lo que el trabajo de cada matemático está destinado a todos los demás matemáticos, y cada uno saca provecho del de los demás y en cada uno existe la conciencia de la totalidad del colectivo y del fin compartido y del trabajo cuyo intercambio determina —y debe determinar— la dedicación de cada uno. Hay aquí un vínculo universal de las voluntades que genera una unidad en el querer, sin que se produzca una organización imperialista de las voluntades. Hay una voluntad central en la que todas las individuales se integran, a la que todas voluntariamente se someten y de la que se saben funcionarias. (Husserl, 2012, pp. 57-58)

En este ejemplo se aprecia de manera clara el vínculo entre *voluntad colectiva* y *voluntad individual*: se produce una unidad entre ambas ya que la voluntad colectiva transcurre a través de las distintas voluntades individuales ligándolas a todas. En el

³¹ En este aspecto, Husserl se distancia del *liberalismo* como doctrina política. Es cierto que él ha sido un fiel defensor de uno de los máximos baluartes del liberalismo político que es la libertad humana en todas sus formas: libertad de expresión, de culto, etc. Pero también el liberalismo ha tenido generalmente la tendencia a posicionarse en contra de toda “moralización” de la sociedad y a favor de que cada individuo elija su propio “plan de vida” sin ser cuestionado por otros. La clara desventaja de esta posición es que muchas veces puede derivar en un individualismo extremo donde todos deben preocuparse únicamente de sus propios asuntos y ser indiferentes al de los demás. Pues bien, al postular que uno tiene el deber moral de obrar bien y de ayudar a que otros también lo hagan, Husserl está combatiendo esta posición sumamente individualista y aproximándose, al menos en este aspecto, a posiciones comunitaristas. Véase Kymlicka, 1995, pp. 219-227.

caso de los matemáticos, todos eligen estar al servicio de un trabajo colectivo cuyos logros benefician tanto a ellos como a los demás y, por ende, a la comunidad en su conjunto. De este modo, todas las voluntades individuales se identifican entre sí en tanto responden a una misma voluntad central que ellos integran y de la cual son conscientes, razón por la cual Husserl habla de una organización “comunista” y no “imperialista” de voluntades: no hay una voluntad individual superior que somete al resto sino que, en todo caso, dicha voluntad superior a la cual se someten es la voluntad colectiva que libremente todos desean y de la cual se saben funcionarios.

Con todo, para que una comunidad logre un estadio de desarrollo tal, en principio es necesario que se conforme un estamento de individuos que serían los primeros funcionarios de dicha idea o bien común al cual se aspira. Para Husserl, en la Antigüedad, este estamento ha sido representado de manera muy clara por los *filósofos*. Ellos han sido los responsables de formar un sistema de valores ideales como parte de una figura central cultural que es la sabiduría en sí misma en su constante y permanente desarrollo. Este saber objetivo no es otro que la *filosofía*: aquí reside lo que la comunidad considera justo, bueno o valorable; aquí reside la conciencia de lo que significa ser “auténticamente humano”. La filosofía es el medio por el cual los individuos pueden tomar autoconciencia de sí mismos e intentar auto-superarse. En este sentido, la filosofía es un instrumento sumamente relevante a la hora de influir y educar a quienes todavía no han alcanzado ciertos grados de auto-desarrollo espiritual y se encuentran, por tanto, en un estadio previo al de la auténtica humanidad.³² En definitiva, la creación y la actividad misma de la filosofía en una comunidad determinada eleva el valor de vida de todos sus miembros, hace que la humanidad se encuentre en renovación permanente y progrese hacia valores cada vez más racionales y verdaderos; la filosofía, tal como sostiene Husserl (2012, pp. 58-59), es “condición de posibilidad” de una auténtica humanidad. De ahí la importancia de la actividad filosófica para la renovación del hombre y de su cultura. La filosofía es la ciencia que permite reflexionar acerca de nuestra esencia como seres humanos, la que permite medir nuestros alcances y nuestras limitaciones, la que permite conocernos, valorarnos e idear las distintas formas para auto-superarnos. Es por eso que sin filosofía *no hay renovación*; sin filosofía, el hombre y su cultura están condenados a vagar de forma errante en las sombras de la decadencia y de la mediocridad contemporáneas.³³

³² Para Husserl (2012, p. 22), la cultura misma toma la dimensión de una figura objetiva que se convierte en una “fuente permanente de socialización”, es decir, que está presente como objeto para influir y reeducar a las distintas generaciones humanas que se van formando. Está claro que, de todas las actividades y figuras culturales, la filosofía —así como también en algún modo la religión— ocupa un lugar primordial dentro del sistema cultural.

³³ Tal como Husserl (2008, p. 52) la define en *Krisis*, la filosofía es una “ciencia omniabarcadora” que atraviesa todo rincón del saber y cuyas ramificaciones son las demás ciencias. Si esto es así, entonces la filosofía también está en crisis. Sin embargo, la filosofía en su sentido propio es aquella ciencia —dentro de las ciencias— que, tal

6. CONCLUSIONES

En resumen, la crisis de la cultura occidental se debe fundamentalmente a una crisis antropológica que Husserl presenta ya en los artículos de *Kaizo* y que completa y profundiza en su texto de 1936: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.³⁴ Es una crisis antropológica porque es una crisis de la humanidad y de su significado: se ha olvidado el sentido del ser humano, lo que éste representa: la libertad, la eticidad, el progreso espiritual... el ser humano es un ser libre que busca constantemente perfeccionarse, que vive según valores ideales que lo inclinan a mejorar su vida individual y colectiva; un ser libre que aspira a una comunidad de bien, a una *auténtica humanidad*. Todo esto que distingue esencialmente al ser humano y que lo diferencia de los demás animales es puesto en jaque en la Europa del siglo XX, donde la imagen del hombre se ha convertido más bien en la de un hombre decadente, mediocre, falto de valores, alguien que ignora sus propias posibilidades de esencia. Las guerras y los nacionalismos del siglo XX son, para Husserl, una muestra fácil de la decadencia en la que ha caído la cultura europea pero que no reflejan más que la punta del iceberg. El proceso de crisis ha comenzado mucho antes. La razón principal es la crisis que la filosofía y las ciencias padecen desde hace tiempo por haber abandonado las preguntas fundamentales por el ser humano, por su existencia, por su racionalidad, y haberlas reemplazado por meras preguntas acerca de cosas o cuestiones de hecho.³⁵ Si la filosofía y las ciencias no tienen nada que decir acerca del hombre, entonces queda abandonada también la idea de una *auténtica humanidad*, una humanidad que luche día a día por ser cada vez mejor, por elevarse moralmente. Se cumple de este modo la famosa sentencia husserliana: “meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos

como dijimos, está en constante y permanente desarrollo y que posee como máximos valores (a los cuales aspira) la *verdad* y la *racionalidad*. En este sentido, la filosofía es una “tarea permanente”, una lucha por llevar a la realidad el verdadero sentido del ser humano y del mundo dependiente de aquél. Husserl (2008, p. 58) es consciente de que algunas filosofías también han sido contaminadas por el escepticismo propio de las ciencias de su época y en ese sentido “sólo han conservado el nombre pero no la tarea” —razón por la cual Husserl las llama “filosofías no vivientes”—. Así pues, la fenomenología surge como una nueva filosofía que busca volver a sentar las bases de la humanidad, que busca cerrar la grieta entre las ciencias fácticas y la metafísica (la disciplina que en definitiva las dota de sentido) y que lucha por una *auténtica humanidad* como posibilidad realizable.

³⁴ Si bien, como hemos puesto de manifiesto, en la preocupación husserliana por estudiar a lo humano desde parámetros *no* naturalistas ya está implícito el papel que las ciencias positivas han tenido en esta crisis antropológica, es principalmente en *Krisis* donde se exponen de manera más clara y detallada las razones que han llevado a la misma. Por el contrario, a diferencia de *Krisis*, es en los artículos de *Kaizo* donde Husserl se aboca más profundamente a tratar el sentido ético del ser humano que él cree perdido u olvidado por la cultura contemporánea.

³⁵ De este modo, se pretende suprimir todo lo *subjetivo* de la ciencia —lo cual, de hecho, es imposible—. Tal como hemos mencionado, el positivismo y su desarrollo en el siglo XIX ha sido gran responsable de esta situación, de esta “visión positivista del mundo” que limita a la ciencia. No es extraño, por tanto, que Husserl (2008, p. 53) diga que el positivismo “decapita” a la filosofía.

de hechos” (Husserl, 2008, p. 50); las ciencias han decaído y con ellas también lo ha hecho el hombre.

En este contexto, urge una *renovación* del hombre y de su cultura. La clave de esta renovación consiste en recobrar el sentido que la humanidad tiene o ha tenido, y para ello es necesario que la *filosofía* recobre el papel determinante que alguna vez tuvo en la historia de la humanidad europea, especialmente en la Antigüedad y en el Renacimiento. Es por eso que, tal como Husserl (2008, p. 60) afirma, los filósofos son “*funcionarios de la humanidad*”: son los únicos capaces de restituir el “ser verdadero de la humanidad” (Husserl, 2008, p. 61), de recobrar su sentido perdido. Ésta es la tarea permanente que los filósofos y, en particular los fenomenólogos, tienen. La tarea colosal de la filosofía es entonces la de resguardar a las ciencias y al propio hombre de caer en un vacío del cual no se pueda regresar. En su ensayo *La Barbarie*, Michel Henry emite un diagnóstico similar y al final del mismo se pregunta: “¿Puede todavía el mundo ser salvado por unos cuantos?” (2006, p. 194).³⁶ Para Husserl, no cabe otra posibilidad.

SOBRE EL AUTOR

Alejandro Tomás Kosinski es profesor por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y Magíster en Filosofía y Cultura Moderna por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla. Actualmente es doctorando en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Sus temas de interés son: Filosofía Moderna, Filosofía Contemporánea, Fenomenología, Humanismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Carpio, A. (2016). *Principios de filosofía*. Paidós.
- Dilthey, W. (1945). *Psicología y teoría del conocimiento*. F.C.E.
- Heidegger, M. (2012). *Kant y el problema de la metafísica*. F.C.E.
- Henry, M. (2006). *La Barbarie*. Caparrós Editores.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo Libros.

³⁶ Al igual que Husserl, Michel Henry también advierte el advenimiento progresivo de una forma de pensamiento científico que pretende suprimir todo halo de subjetividad en la ciencia y en los múltiples dominios donde ésta se presenta; con ello, no logra más que corromper la cultura y, como si de una enfermedad se tratase, empobrecer la *vida* misma. En este estado de barbarie generalizada, la fenomenología se presenta como el único medio no contaminado capaz de defender el desarrollo y crecimiento de la vida en sus múltiples formas culturales —cuyas formas “superiores” son, para Michel Henry, el arte, la ética y la religión—.

- Husserl, E. (1981). *La filosofía como ciencia estricta*. Ed. Nova.
- Husserl, E. (2012). *Renovación del hombre y de la cultura*. Anthropos.
- Iribarne, J. (2007). *De la ética a la metafísica*. San Pablo.
- Kant, I. (2013). *¿Qué es la Ilustración?* Alianza.
- Kymlicka, W. (1995). *Filosofía política contemporánea*. Ariel.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *La fenomenología y las ciencias humanas*. Prometeo Libros.
- Mingo Rodríguez, A. (2017). *Ciencia objetiva y mundo de la vida*. Fénix.
- San Martín, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Trotta.
- Schuhmann, K. (2009). *Husserl y lo político*. Prometeo Libros.
- Serrano de Haro, A. (2011). Husserl y el sentido de la historia a la altura de 1923. *Revista Laguna*, n. 28, pp. 9-22.