

## **Sentido y responsabilidad. Invitación a la fenomenología de Husserl**

José Manuel Chillón  
Universidad de Valladolid

### **Abstract**

#### **Sense and Responsibility: Invitation to Husserl's Phenomenology**

The recovery of the problem of meaning and intellectual life in terms of responsibility are, as I try to argue, two questions from which the proposal of the Husserl's phenomenology can be reconstructed. A proposal that aims to revitalize the horizons of reason (on which depends the true meaning of human existence) that is, the philosophy that nurtured the West and why it's so classic and so genuine, so traditional and so contemporary too.

**Keywords:** phenomenology, teleology, sense, subjectivity, responsibility

### **1. *Racionalismo extraviado*. El sinsentido como causa de la crisis**

La fenomenología quiere ser ciencia estricta, saber universal, filosofía primera. De modo que trata de restaurar un tipo de conocimiento como aquel con el que Grecia inauguró la cultura occidental. Busca ser una sabiduría plena que, como en los mejores tiempos, integre altas dosis de teoría lo suficientemente fundadas como para iluminar las grandes cuestiones prácticas, en este caso, la crisis en la que está sumida Europa. ¿Dónde se encuentra la raíz del problema?

La estrecha vinculación que se ha ido fraguando entre sabiduría, ciencia, técnica y progreso, una determinada concepción de la ciencia apegada al modelo positivista, la merma de las capacidades racionales reducidas a la observación, experimentación y verificación así como la consiguiente aniquilación de los otros *horizontes de la razón* de

cuya conquista depende el humanismo que ha contribuido decisivamente a la forja de Europa, son los hitos generadores de la situación crítica en la que está inmerso Occidente<sup>1</sup>. “A pesar de tanta ciencia, tan verdadera, tan fecunda y central de nuestra vida, a la que tantos de los mejores afanes humanos se han consagrado, el intelectual de hoy, si es sincero, se encuentra rodeado de confusión, desorientado e íntimamente descontento consigo mismo. No será, naturalmente, por el resultado de su saber”. (Zubiri 1974, 5)

En mi opinión, uno de los grandes peligros que observa Husserl es que, esta crisis no da síntomas aparentes: el progreso es ya imparable, el avance de las ciencias es innegable y la mejora de las condiciones de vida parece indiscutible. ¿De qué crisis estamos hablando entonces? ¿Es pertinente hablar de crisis de la ciencia ante el reconocimiento público de su éxito? He aquí la tarea de la fenomenología: diagnosticar, contra todo pronóstico, una enfermedad de la razón que no sólo entorpece el prometido progreso humano sino que va contra el propio hombre. En un mundo reglado y legislado donde el conocimiento genuino y exclusivo de las ciencias explica los hechos y predice resultados, ¿cuál es el lugar de la filosofía? Sin duda, ninguno. La filosofía ha consistido sólo en una amalgama de puntos de vista, de opiniones discutibles sin fin. Las ciencias, mientras tanto, han sido capaces de resolver los interrogantes que hasta ahora formaban parte del corpus filosófico y se han atribuido la capacidad de declarar sinsentidos a todas aquellas cuestiones que sobrepasaban las estrechas fronteras de su racionalidad positiva. Las ciencias positivas tienen la pretensión no sólo de adecuar la observación a la realidad observada sino más aún, volver efectivo el trato con la misma mediante una anticipación de hechos que garanticen un cierto dominio del mundo. La filosofía necesariamente ha entrado en crisis porque, evidentemente, parece haber sido superada<sup>2</sup>.

La gravedad del asunto es que, la crisis de la propia filosofía afecta medularmente al sentido global de la vida humana, *a su existencia toda*. Y es esta estrecha vinculación entre filosofía y humanismo la que provoca que, sin filosofía, sea imposible encontrar un sentido al mundo, a la historia, a la libertad, o lo que es lo mismo, que no podamos por menos que

perder, “*la fe en la capacidad y posibilidad del hombre de conferir a su existencia humana, individual y general, un sentido racional.*” (Husserl 1991, 13) De ahí la necesidad de restaurar la concepción de la filosofía como, “*movimiento histórico de revelación de la razón universal, connatural – innata- a la humanidad en cuanto tal*” (Husserl 1991, 16). Una restauración que tiene venir ahora de manos de la fenomenología trascendental en la medida en que pone en cuestión la raíz del modelo racional que alimenta y sostiene a las ciencias europeas provocadoras de esta decadencia de tamañas consecuencias: la actitud natural que las ha originado. Es evidente que esta apuesta sin tapujos por la razón como dimensión constituyente de lo humano no es una opción genuina de la fenomenología. De hecho, la diferencia específica del hombre con respecto al animal se da exactamente en el momento en el que la humanidad “*no quiere ni puede vivir sino en la libre conformación de su existencia, de su vida histórica a partir de las ideas de la razón.*” (Husserl 1991, 328) Desde Platón y Aristóteles hasta el racionalismo de la modernidad y su apoteosis ilustrada del s. XVIII hay una permanente ocupación y preocupación por descubrir las consecuencias de esta racionalidad sustantiva. Pero tal racionalismo, al haber devenido en un naturalismo objetivista<sup>3</sup>, se ha revelado como un contrasentido pues ha pervertido el auténtico fin al que estaba llamado. ¿Cuál era este destino? Ni más ni menos que conducir a la humanidad a su plenitud. Objetivo que no sólo no se ha conseguido sino que se ha caminado en dirección opuesta hasta cavar más profundamente el hoyo de la propia indigencia de la humanidad. Cientificismo y anulación de las cuestiones del sentido parecen estar estrechamente vinculados. En la Introducción a *Lógica formal y lógica trascendental*, Husserl describe el interés platónico en construir una ciencia universal nacida de la reacción contra el escepticismo sofista. El hecho de que la ciencia misma estuviera en cuestión hacía imposible que Platón pudiera suponer como *factum* ninguna ciencia: esto es lo que encaminó a Platón hacia la idea pura. De esta manera, la dialéctica ayudó a crear ciencias en sentido estricto. En la modernidad las ciencias se independizan desarrollando métodos muy especializados cuya fecundidad era segura en la práctica.

Métodos desarrollados no con la ingenuidad del hombre de la vida cotidiana pero sí con una ingenuidad de nivel superior, esto es, métodos desarrollados en actitud natural. Esta situación de abandono del interés universal de la ciencia anunciaba ya una tragedia para la cultura científica moderna: no sólo la que se refiere a una especialización tan amplia que impide aprovechar la riqueza de todo el conocimiento, sino la que tiene que ver con la reducción de la ciencia a una especie de técnica teórica. La ciencia moderna, al abandonar el ideal de ciencia auténtica que desde Platón actuaba vivamente sobre las ciencias ha abandonado también “*el radicalismo de la propia responsabilidad científica*”. (Husserl 1962, 7) “Estoy persuadido de que la crisis europea hunde sus raíces en un racionalismo que se ha extraviado. Pero esto no debe ser entendido en el sentido de que, en mi opinión, la racionalidad sea mala o de que el conjunto de la existencia humana sólo debe tener un papel subordinado. La racionalidad (...) es la llamada a dirigir de forma madura el proceso evolutivo”. (Husserl 1991, 347)

La situación de partida es, como expresa genialmente Husserl, de una penosa *contradicción existencial* (existenzielle Widerspruch). Esto es, la filosofía está actualmente en una situación agonizante y su recuperación sólo es posible si se vuelve a coincidir en la necesidad de rehabilitar la preocupación por el sentido, por el *telos* de la humanidad. Ahora bien, esa preocupación renovada por la idea de hombre debe hacerse desde la coyuntura crítica actual a la que el filósofo, en cuanto *funcionario de la humanidad*, debe sobreponerse. La coherencia de la línea racionalista, que ahora representa la fenomenología como el *secreto anhelo* del racionalismo (Husserl 1993, 142), reside en que toda la historia de la filosofía se ha orientado a este objetivo que ahora hace patente la propuesta de la filosofía trascendental husserliana: dotar de sentido pleno a la humanidad<sup>4</sup>. Y de esta donación y dotación, de esta recuperación de la teleología en la reflexión filosófica, están excluidas las ciencias empíricas o ciencias de hechos (Tatsachenwissenschaften), “*todas estas cuestiones metafísicas (...) sobrepasan y desbordan el mundo en cuanto universo de los meros hechos (...) El positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía*”. (Husserl 1991, 9)

Mientras las ciencias resultaron prometedoras para el hombre, acompañaron a este en su autorrealización. Pero, llegado su momento culminante, se descubre que, las ciencias que han cimentado la civilización europea y determinado su rumbo caótico, al generalizar su modelo de verdad científica como el único criterio de validez, obvian que las cuestiones que realmente le importan al hombre escapan, superan o no pueden circunscribirse a ese pobre patrón de racionalidad. La situación indigente precisamente nace de la proximidad e inevitabilidad del mayor de los peligros: *naufregar en el diluvio escéptico y dejar que se esfume nuestra propia verdad*. De modo que, las ciencias de hechos, las ciencias que han preñado la cultura occidental nada dicen del hombre, ni del sentido de la vida, ni de la libertad, ni de lo que constituye el auténtico meollo de la cuestión humana. “*En nuestra indigencia vital –oímos decir nada tiene esta ciencia que decirnos. Las cuestiones que excluye por principio son las más candentes para unos seres sometidos a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana.*” (Husserl 1991, 6) ¿Se puede convertir este sinsentido en el clima europeo del siglo XX y de la posteridad? ¿Podrá el hombre abandonarse en este nihilismo existencial resultante del positivismo teórico?<sup>5</sup>

Husserl establece así un nexo tan poco obvio como genialmente profundo entre positivismo y escepticismo. Poco obvio porque si algo pretende el positivismo es conocer, entendiendo por conocimiento científico el acceso al campo de lo objetivamente dado. Y sobre todo porque, la explicación de lo observable permite la predicción de fenómenos. Recuérdese a este respecto el dictum comptiano: conocer para predecir. Acusar de escépticas tales pretensiones parece un despropósito. Pero este despropósito deja de serlo tanto cuando se entiende cómo el positivismo comprende los límites del conocimiento sencillamente como la cerrazón de las ciencias a ir más allá de lo observable, de lo empíricamente verificable, de lo sensible, de lo fáctico. Una cerrazón que viene motivada por la ingenuidad ignorante con la que las ciencias reducen la objetividad al universo de lo dado<sup>6</sup>. La cuestión es que esta merma ontológica (que provoca que también el hombre pierda su identidad esencial para no ser sino otro objeto) convierte en pilares del

conocimiento lo que no son más que endebles materiales sobre los cuales toda construcción estará permanentemente acusando de derribo. Reducir toda objetividad al campo de los hechos (y por tanto de lo que siempre puede ser de otra manera, de ahí el relativismo de lo fáctico) es renunciar definitivamente al hallazgo de sólidos cimientos sobre los que debe pivotar el auténtico renacimiento de Europa. La ciencia moderna se ha convertido en un conjunto de idealizaciones (número, figura, proporciones, en suma entes de la matemática) olvidando que éstas no eran más que construcciones humanas que han olvidado el suelo originario en el que nacieron y en el que recibieron significación. Se trata pues, del olvido del mundo de la vida, *Lebenswelt*.

Implica, pues, abandonarse en manos de la contingencia relativista de la historia en vez de en la apodicticidad de la razón. Supone abandonar el contexto de la teleología, la vida trascendental que dota de sentido y significado la existencia del hombre en el mundo. He aquí el escepticismo de toda una concepción de la ciencia fraguada desde el empirismo radical: el escepticismo que obliga a la ciencia a renunciar a las cuestiones humanamente más urgentes. El escepticismo que reduce el mundo al conjunto de hechos y conmina al silencio todas las preguntas sobre el sentido porque de ellas no se puede hablar, recordando las célebres proposiciones del Wittgenstein del *Tractatus*. El escepticismo que surge ante el posible hallazgo de fundamentos que estén más allá de los hechos y ante la posibilidad de conocerlos. El escepticismo, en definitiva, que renuncia a la posibilidad de una metafísica, por tanto, de una filosofía universal, de una filosofía *perennis*. Este intento de hacer de la filosofía una *ciencia estricta*, le coloca ante dos frentes: el del psicologismo y el del historicismo precisamente dos teorías que tratan de fundar la validez absoluta en algo que no la tiene: en los hechos. En *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl denuncia que el psicologismo y el historicismo son teorías reduccionistas que, al mundanizar las ideas, las desvinculan de todo valor y de toda norma. ¿Qué puede hacer la filosofía en esta situación de crisis? *“La fenomenología, vista desde el contexto sociopolítico en el que está inmersa, aparece como el ensayo de proclamar que la resolución de la crisis*

*antropológica pasa por la restauración de un sujeto racional*". (San Martín 2008, 47) La fenomenología, en consonancia con el ideal griego y renacentista, quiere presentarse como la expresión de este saber radical y universal, omniabarcante y global que históricamente ha poseído la filosofía<sup>7</sup> entendida ahora como *allbefassende Wissenschaft*. Sólo una lógica trascendental – advierte Husserl – permitirá comprender que las ciencias positivas están fundadas en una racionalidad relativa, unilateral "*que deja presente su necesario reverso: una plena irracionalidad*". (Husserl 1962, 21)

## **2. Intencionalidad y conciencia. La cuestión del sentido**

El cientificismo, lo acabamos de señalar, ha focalizado toda su atención en el análisis de los hechos como si de una correcta delimitación del ámbito fáctico dependiera el éxito del trabajo investigador. Lo que descubre Husserl es que esa misma predisposición a considerar que el objeto material de las ciencias son los hechos arrastra toda una convicción ontológico-epistemológica que se inaugura en la modernidad con la tajante separación entre sujeto y objeto, entre conocimiento y realidad, entre hombre y mundo, entre certeza y verdad. Sólo el idealismo trascendental kantiano apuntó la perspectiva que desarrollaría plenamente la fenomenología: la íntima vinculación entre la objetividad y la subjetividad. La experiencia que requiere la filosofía, explicará Husserl en las lecciones de 1923/24 sobre *Erste Philosophie*, debe poseer la radicalidad que no se observa en las cosas del mundo. Y es que esta experiencia fáctica puede fallar y por tanto nunca puede ofrecer la indubitabilidad buscada. Si los hechos no pueden constituir ningún ámbito de fijeza ni de estabilidad para las ciencias, ¿dónde se encontrarían los nuevos cimientos? ¿De qué estaríamos hablando entonces al referirnos a la objetividad? La primera gran aportación de la fenomenología consiste, pues, en un traslado del foco de interés de los hechos a las esencias. Esencias consideradas como el ámbito de apodicticidad de lo que no puede ser de otra manera y que servirán de roca firme sobre la que construir la Ciencia de las ciencias, lejos de las arenas movedizas de una objetividad meramente fáctica<sup>8</sup>. En

este sentido se ve cómo la preocupación moral por la recuperación del sentido de la vida humana lleva a Husserl a presuponer una teoría metafísica de esencias de las que dependen los hechos a las que se debe acceder intuitivamente<sup>9</sup> para salir de la situación indigente del positivismo científico.

Pues bien, tal nivel de objetividad absoluta, el nivel de las esencias, exige contar con la subjetividad ya que el ser de las esencias consiste en su *darse* a la conciencia. Y es ahí, en el acceso a la conciencia, en la vuelta a la subjetividad, donde está la clave de la recuperación de esa racionalidad buscada desde antiguo. La actitud radical en la que se va a colocar Husserl es la actitud de un *ego* que quiere fundamentar radicalmente desde sí mismo toda verdad. Es la actitud que comenzó Descartes: la actitud de la duda que se encuentra con la realidad indubitable del *ego*, cimiento sobre el que se edifica todo el saber filosófico. Para Husserl, Descartes obvió que el *ego* es el polo subjetivo de lo que objetivamente es lo pensado o el *cogitatum*. Y es esta correlación *cogito cogitatum* el punto de partida de la reflexión crítica de la fenomenología. Todo lo que hay está esencialmente coordinado con una posible percepción, con una intuición originaria, con una donación de la cosa misma en persona del mejor modo concebible<sup>10</sup>. Ya desde la Introducción a las *Investigaciones Lógicas* se exige la ausencia de supuestos para una filosofía que pretenda ser ciencia en sentido estricto. *“Las verdaderas premisas de los resultados a los que tendemos tienen que residir en proposiciones que responden a la exigencia de que lo por ellas enunciado admita una legitimación fenomenológica adecuada, esto es, su cumplimiento mediante evidencia en el sentido riguroso de la palabra”*. (Husserl 2011, 230)

La revitalización de las cuestiones relativas al sentido y a la responsabilidad, lo avanzamos ya, es el resultado de la consideración *subjetiva trascendental* de la realidad, entendiendo por auténtica realidad ese nivel de *objetividades puras* más fundamentales que los meros hechos. Sentido, aquí, es más que finalidad, objetivo o propósito. El sentido tiene que ver con la donación de significado que la conciencia otorga al mundo. Lo que de momento sabe Husserl es que las ciencias del espíritu parecen haber apuntado ya en esta dirección al

pretender la conquista de la subjetividad. Es el caso de la psicología. Sin embargo, el filósofo observa que este acceso a la subjetividad está todavía fuertemente impregnado del naturalismo positivista que considera la conciencia como un objeto más y que, consecuentemente, ignora el genuino protagonismo de la *fente constituyente de todo sentido*. Si profundizamos en lo que le ha faltado a la psicología para ser ciencia estaremos, entonces, recogiendo los conceptos núcleo de la fenomenología. Vamos, pues, a ello.

El conocimiento siempre es conocimiento de algo. Este esencial referirse del cognoscente a lo conocido fue visto, desde las posiciones escolásticas, como una función epistemológica denominada intencionalidad. El profundo conocimiento de la tradición aristotélico tomista de Brentano hizo que tal noción fuera rehabilitada para entender el funcionamiento de la conciencia. Desde esta concepción de la intencionalidad, los objetos son para el sujeto porque son vivencias o correlatos de la vida subjetiva. Por tanto, todo lo dado, todas las vivencias, todos los fenómenos tienen un contenido bilateral: la vivencia o *fenómeno psíquico* y la entidad o *fenómeno físico*. Esta es la *maravilla de las maravillas* – en palabras del propio Brentano – y este es el problema filosófico capital: la unidad entre lo psíquico y lo externo, entre la conciencia y lo que hay fuera de ella. El ‘estar ahí’ del mundo depende del ‘estar-aquí’ del cognoscente y viceversa. Y esta relación de íntima interdependencia en la que ambas partes están *intrinsice inter se conexas*, y de la que depende la donación de sentido, es la que se empeña en explicar originalmente la fenomenología. El dirigirse al objeto no se trata de un momento añadido a la conciencia, sino que pertenece a la conciencia en cuanto tal. La intencionalidad – escribe Zubiri – es el fundamento de la posibilidad de toda manifestación objetiva para mí, es la manera de ser de la conciencia. La intencionalidad no es sólo intrínseca a la conciencia sino un *a priori* respecto de su objeto, donde *a priori* significa que la conciencia funda desde sí misma la manifestación de su objeto. Y este fenómeno de intencionalidad es lo que Husserl llama vivencia (Zubiri 1963, 236).

Husserl apreció profundamente a su maestro, pero hay algo que no puede aceptarse de Brentano: el naturalismo en el

que deviene su psicología<sup>11</sup>. Una ciencia que busca ser rigurosa no puede dar por descontado aquello que está llamada a investigar, en este caso, el hecho de la existencia del mundo. La psicología declinó en psicologismo (psicología positivista) al presuponer como existente, en cuanto dado, el correlato objetivo de toda vivencia psíquica. Acertó, pues, Brentano en diseñar la dirección redentora de una filosofía preocupada no por la realidad mostrenca sino por la realidad en cuanto vivida, en cuanto dotada de significado por el sujeto. Erró, desde el punto de vista husserliano, en querer hacerlo desde los presupuestos positivistas que segregan sujeto cognoscente y objeto conocido y dan por sentado que este último ineludiblemente existe sin tener en cuenta que, según Husserl, *“a todo lo trascendente (a todo lo que no me es dado inmanentemente) hay que adjudicarle el índice cero; es decir, su existencia, su validez no deben ser puestas como tales”*. (Husserl 2004, 96)

Podemos decir con Kearney (1986, 105) que la fenomenología descansa sobre la convicción fundamental de que el significado no está sólo en la mente (idealismo) o en el objeto (realismo) sino en la relación primordial que se establece entre ellos. Con un apunte a mayores, diría yo, que tiene que ver con que esa relación se da siempre en la conciencia, pues de otra manera caería Husserl en el error que reprocha a Brentano. La relación intencional, en la etapa de la fenomenología trascendental, se explica en los términos de lo noético-noemático, entendiendo por noesis el acto de pensar y por noema el contenido de ese acto que, fenomenológicamente, no es un objeto en el sentido fáctico, ya que la existencia ha sido puesta entre paréntesis por la reducción. Por eso, se puede seguir diciendo que la intencionalidad tiene que ver con la referencia de lo subjetivo al objeto siempre que se entienda por objetividad aquella ontología de lo esencial más necesaria y universal que los meros hechos, objetividad en cuanto fenomenicidad, esto es, objetividad en cuanto constituida por el ámbito de los objetos puros que sólo pueden darse a la subjetividad, a la conciencia. “El problema verdaderamente importante es el de la donación última de sentido por parte del conocimiento y, por lo tanto, a un tiempo, el del objeto en general, el cual sólo es lo que es en su correlación con el

conocimiento posible. Luego se necesita la evidencia de que este problema sólo puede resolverse en la esfera de la evidencia pura, en la esfera del darse absoluto”. (Husserl 2004, 90)

Fenómeno no significa estados mentales ni estados psíquicos como afirmaban Locke y Hume. Esos estados no dejan de ser estados reales. Tampoco se refiere a lo aparente en cuanto opuesto a lo nouménico en Kant. Fenómeno es lo que es manifiesto en cuanto es manifiesto. El *cogitatum* es puramente fenómeno. Necesariamente, todo manifestarse, todo fenómeno, todo *cogitatum* lo es de un *ego cogito*. A ese *ego cogito* es al que Husserl denomina conciencia. Fenómeno y conciencia son dos términos correlativos teniendo en cuenta que, esa correlación, es previa y más fundamental que el dualismo sujeto-objeto. Según García Baró, el punto de partida de la filosofía trascendental tiene dos lados interesantes. El primero es que la observación de todo hecho dado es en realidad dos hechos y de distinto nivel: el darse y aquello que era en principio lo único que parecía haber en un hecho. Y en segundo lugar, que cualquier cosa que acontece es, por así decirlo, más que el puro acontecimiento (García Baró 1999, 186).

Pues bien, la conciencia como fuente y donación de todo sentido, como *residuo fenomenológico que queda tras la aniquilación del mundo* (es decir, sería dable pensar un mundo que no existiera ya que la existencia fáctica es contingente) es el gran descubrimiento de la fenomenología. Esta determinación de la subjetividad podemos entenderla casi al modo como Aristóteles entendió la racionalidad, esto es, la diferencia específica que hace del animal un hombre, o como la facultad, ya en la Ilustración, en la que se funda la autonomía y dignidad humanas. Es una manera tradicional y a la vez genuina de volver a descubrir la inmensidad del terreno auténticamente humano que la filosofía jamás debió perder de vista.

A lo largo de las lecciones de 1923/24, según Landgrebe, Husserl habría constatado la imposibilidad de fundar apodícticamente la fenomenología de una vez por todas, de modo que *La crisis* abriría un nuevo camino. Las lecciones de 1923 representarían el fracaso de la subjetividad trascendental y así se entendería mejor –según Landgrebe– la relación de la

filosofía de Heidegger con la de Husserl pues aquel le habría convencido de abandonar el lenguaje de la metafísica<sup>12</sup>.

Las ciencias empezaron a tomar conciencia de la importancia de esa dimensión de lo vivido, de lo subjetivo, exactamente en el momento en el que el paradigma positivista estaba dando señales de haberse agotado<sup>13</sup>. Precisamente un agotamiento que se hizo patente porque este tipo de conocimiento científico obviaba el responder al hombre sobre lo que realmente le importa, ahondando más en el sinsentido decadente. “*No sentimos ya la obligación de tratar de imponer a todos los objetos del saber un modelo intelectual uniforme tomado de las ciencias de la naturaleza física*”. (Bloch 1978, 19)

La conciencia es la base del razonamiento teórico y el bastión inexpugnable del razonamiento práctico. Por eso, la salida de la crisis exige tanto descubrir el papel de la conciencia en relación con la cual adquiere significado el mundo, como advertir el significado de la propia conciencia determinado por su capacidad para abrirse a ese mundo y hacerlo significativo. De hecho, el acceso a la conciencia muestra cómo todo *Sein* se reduce a *Bewusstsein* (San Martín 1994, 259), esto es, cómo todo ser es sentido de ser y como tal es resultado de la constitución de la subjetividad. El pensamiento trascendental acepta como tales los hechos dados pero reclama un campo propio de investigaciones que rebasa ya por principio el terreno de los hechos mismos y se sitúa –en palabras de García Baró – a su espalada o debajo de ellos o en su núcleo esencial (García-Baró 1989, 185). Se entiende por qué la fenomenología se autocomprende como *ciencia de la esencia de la conciencia*, esto es, ciencia de la capacidad que tiene la fuente de sentido humano de hacer significativo para el hombre todo lo real. ¿Por qué no se ha tematizado todavía este terreno inexpugnable y blindado frente a todo escepticismo, según la propia noción del *ego* cartesiano? Precisamente por la actitud que las ciencias particulares han tomado frente a la realidad. Una actitud ingenua que tiene como tesis fundamental que el mundo está ahí, frente a nosotros, como indudablemente dado. Esta actitud natural teóricamente débil, tradicionalmente tan ilusa como dogmática, ha sido el presupuesto del positivismo y evidentemente el caldo de cultivo de actitudes relativistas y

escépticas. “*Me encuentro – explicará Husserl – en una actitud especial, en la natural, entregado completamente a los polos objetuales, completamente ligado a los intereses y tareas dirigidos exclusivamente a ellos*”. (Husserl 1991, 209) La esencial vinculación entre esta actitud científica y la atención al polo objetual (*Gegenstandspol*) nos da la clave para conocer cuál es el verdadero motivo de la crisis: la actitud natural que se da en la misma génesis de las ciencias. De ahí que la crisis de la que habla Husserl no se refiera sin más a un mero estado accidental que explicaría este período crítico como un proceso fáctico-temporal sino que la crisis se genera en la misma experiencia originaria que funda la ciencia (Johnson 2001, 51).

Acceder a la conciencia sólo es posible desde una excelsa actitud filosófica denominada actitud fenomenológica. La actitud que exige suspender (*epoche*) los presupuestos empíricos y metafísicos de la actitud ingenua o natural. De esta manera, al abstenerse de *poner el mundo como* existente, se intenta centrar la conciencia ya no en la aparición empírica de los objetos sino en su aparecer para un sujeto, en su *fenomenicidad* a la conciencia. La reducción, pues, opera sobre esa creencia de que el mundo existe así y ahí. No se trata de negar esta creencia sino de suspender su vigencia. El mundo queda *reducido* a no ser sino lo que aparece (*cogitatum*) a mi conciencia (*ego cogito*) en tanto que aparece. De modo que, en el acto mismo de la suspensión de esa tesis<sup>14</sup>, en el acto por el que la realidad pasa a ser *sentido*, lo que se presenta como hecho deja de tener su carácter fáctico para pasar a tener el *eidós*. Al quedarme con el ámbito de lo eidético, me quedo con *lo que* es independientemente de su existencia real. De aquí que, toda reducción fenomenológica sea, en este sentido, una reducción trascendental pues el *eidós* sólo se da a la conciencia.

La conciencia tiene al objeto en cuanto manifestado en ella, y esto no significa – como en Kant – que la conciencia construya el objeto. Lo que las cosas son, en su pureza y por tanto independientemente de su componente fáctico, es la esencia, el campo de lo eidético que reclama, para ser investigado, la necesidad de acceder a la conciencia. Vistas así las cosas la fenomenología trascendental no sería sino la consecuencia necesaria de las posibilidades de la fenomenología

eidética. Es la fenomenología trascendental la que descubre como tarea filosófica primordial la investigación sobre el significado que el mundo tiene para la conciencia. Y una vez ahí, *reducere*, regresar a la conciencia en cuanto generadora y portadora del sentido con el que el hombre se sitúa ante sí, con los demás y frente al mundo. Si se suspende la obligación de juzgar sobre la realidad o no de algo para quedarse sólo con lo manifestado a la conciencia, eso que esencialmente se le aparece, el *eidos*, en tanto que se da, es un dato apodíctico, indiscutible. La subjetividad descubierta por la reducción – explica San Martín- no es sino la “indisoluble unidad” de tener experiencia de mundo y el mundo dado en esa experiencia. Por eso la conciencia es el ser que *nulla re indigeat ad existendum*. Cuando se descubre que todo objeto es algo más que su componente fáctico, se entiende cómo ese objeto, además de darnos lo que nos da en un momento, abre un horizonte propio de posibilidades de manifestación, un horizonte de sentido que no se agota en su mero acontecer fáctico. Pues bien, el darse de las cosas mismas es lo captado por la intuición entendida como *principio de todos los principios* (Husserl 1993, 58) donde tiene cabida la evidencia que sustenta la verdad, el ideal buscado de la fenomenología. Una evidencia que equivale a presencia, esto es, al estar de las cosas mismas –del *eidos*- presente ante la conciencia con una necesidad nunca dable por lo fáctico. De modo que la verdad intuitiva (*Anschauungswahrheit*) es más fundante y originaria que la verdad proposicional (*Satzwahrheit*).

Dar cabida a las cuestiones teleológicas, abandonar esos ingenuos prejuicios naturalistas desde los que se han construido las ciencias, con Husserl, es otra manera de liberarse de la minoría de edad que ha obligado a la razón a *andar a tientas*, es otra manera de liberarse de la *fetichización* de los hechos. Lo que viene a insistir, de nuevo, en situar a la fenomenología como culmen del proyecto racionalista que históricamente ha poseído la filosofía. La filosofía consiste precisamente en la experiencia fenomenológica, esto es, en ser ciencia estricta y rigurosa de la esencia. Es evidenciación intuitiva fundada en la apelación objetiva a la intuición en la que encuentra nuestro saber su última y estricta verdad absoluta<sup>15</sup>.

### 3. Responsabilidad

El acceso a la subjetividad concluye que el mundo es más que un conjunto de estados de cosas, más que una amalgama de hechos susceptibles de ser captados por la experiencia. El mundo es una complicada red de sentidos. “*Vivimos en un mundo que se ha vuelto incomprensible; preguntamos en vano por su finalidad, por su sentido*”. (Husserl 1962, 9) En la tesis de toda filosofía trascendental va implícito que todo hecho tiene su sentido. Un sentido que exactamente poseen los hechos en su darse a la conciencia. Que el mundo sea antes y prioritariamente algo para el hombre es el fundamento teórico del que emana la exigencia práctica por la que el hombre debe hacerse cargo de la realidad en la que vive. Este hacerse cargo es otra forma de apelar a la responsabilidad que deberá traducirse en un compromiso con la renovación de esa cultura decadente. Husserl llama, de esta manera, a una transformación, a una conversión de la existencia conducida por la actitud fenomenológica (Husserl 1991, 141). De aquí que, la lectura que las ciencias deben hacer de la intencionalidad y del acceso a la subjetividad sea la que posibilite la comprensión de su tarea como responsabilidad científica. En definitiva, para recuperar el sentido de la vida humana, los hombres deben saber qué es ese mundo para actuar libremente en él. Las ciencias particulares, por su parte, necesitarán conocer antes qué significa que el ser del mundo sea para el hombre (tarea de la fenomenología en cuanto ciencia estricta) para luego contribuir desde su ámbito específico a la ingente tarea de dotar de sentido la cultura, esto es, a la tarea de humanizarla. Veremos enseguida qué significa esto.

Una de las cuestiones que afectan a la médula de la fenomenología es que la posibilidad de hablar de una determinación práctica en términos de responsabilidad exige la eliminación del solipsismo con el que tradicionalmente se ha tildado la propuesta de Husserl. De modo que, aunque la fenomenología trascendental en ciernes expuesta en *Ideas* pudiera ofrecer argumentos fundadores de esta crítica, por ejemplo el parágrafo 49: “*la conciencia considerada en su pureza debe tenerse por un orden del ser encerrado en sí mismo, como un orden de ser absoluto en que nada puede entrar y del que*

*nada puede salir*”, hay evidencia textual suficiente para demostrar que el sujeto humano sólo tiene sentido en plural como parte de una intersubjetividad abierta<sup>16</sup>. El punto de partida no es un ego solipsista. El absoluto que acompaña a la subjetividad en Husserl, no sólo es absoluto en el sentido contrapuesto al carácter presuntivo del mundo, sino también en relación a aquella unidad a la que se llega con la reducción y que es previa a la distinción objetivo-subjetivo y también en su capacidad de apertura a una experiencia absoluta. La subjetividad trascendental que es el yo libre abierto a una responsabilidad absoluta como la que originó la filosofía, sólo alcanza una plena relación consigo misma en relación con los otros, es decir, en la *intersubjetividad*: ésta sólo existe y se desarrolla en la mutua interrelación entre sujetos que están referidos a un mismo mundo.

La vieja civilización desembocará en una nueva Europa sólo si se ponen en marcha actitudes totalmente renovadas como la del compromiso y la de la responsabilidad para con los grandes valores que han contribuido a cimentar Occidente. Sin la vista puesta en *el para qué* axiológico, sin la perspectiva del horizonte, el hombre en cuanto individuo y Europa en cuanto sociedad resultan proyectos fracasados. Ese *para qué* que otorga sentido pleno a la existencia necesita poseer una *vitalidad trascendental* imposible de contar como tarea primordial para las ciencias. Las ciencias particulares tienen que partir de esta descripción de crisis sin precedentes para prescribir cómo cambiar ese pernicioso rumbo. Pero lo que importa es descubrir que esta tarea sólo es posible como tarea de segundo grado, es decir, como tarea intelectual subsidiaria de otra más principal y fundamental, la de la fenomenología, consistente en asegurar que esos valores existen y que en la orientación de la vida individual y colectiva hacia los mismos reside la plena significación de la existencia humana. O lo que es lo mismo, las ciencias tienen que estar *incardinadas* en la filosofía en cuanto fenomenología. Desde Grecia, la humanidad ha adoptado una nueva actitud (*Einstellung*) basada en un interés vital universal por la teoría que lleva a formar *comunidades de filósofos y científicos que no trabajan aislados, sino unos con otros y unos para otros* (Husserl 1991, 357). Expresión esta, por cierto, que

traduce la relación de reciprocidad entendida como *vereinzelt sondern miteinander und füreinander*. Pues bien, este interés es el que se ha perdido y debe recuperarse desde una renovada actitud racional, la actitud fenomenológica, ante la que se impone esta tarea infinita.

La idea de verdad con la que trata la ciencia es diferente de la idea de verdad con que trata la vida pre-científica en el sentido de que la primera busca una verdad incondicional que remite a un horizonte infinito en relación con el cual cada confirmación fáctica es sólo relativa y aproximada, lo hemos explicado poco más atrás. Esta idea de verdad tiene siempre en previsión la idea de infinitud que le hace al hombre ser capaz de tareas infinitas. Se trata de dejar de considerar al hombre desde la reducción objetual al que ha sido reducido por las ciencias para comenzar a verlo en su grandeza espiritual: el único ser capaz de dar sentido y tomar una actitud teórica que consiste en reconocer el valor incondicional de la verdad. Es el valor incondicional de la verdad el que invita al hombre a un esfuerzo infinito por encontrar sentido, esfuerzo que sólo puede darse desde la constante perspectiva crítica que confronta cada realización particular con aquel horizonte de infinitas posibilidades que se presentan a la conciencia humana. Se presenta, desde la filosofía, una nueva tarea para la cultura consistente en la crítica de todos los fines, de todas las formaciones culturales y de toda jerarquía de valores que hasta ahora sirven de guía a la humanidad.

De ahí que todo proyecto de renovación necesite abrirse al ámbito del deber ser. Y esto es lo que, de partida, es imposible para el positivismo: poder lanzarse más allá de lo que hay. Sin duda, el gran inconveniente del positivismo es su incapacidad para dar cabida a las convicciones morales que siempre están pendiente de acortar esas dos laderas, la del ser (la de lo que hay) y la del deber ser<sup>17</sup>. Precisamente aquí, en el deber ser reside el sentido, evidentemente el *para qué*. Y la conclusión de la fenomenología, desde esta última etapa, es clara: no es posible ética sin filosofía en cuanto ciencia estricta. Porque, como venimos insistiendo, las cuestiones morales del sentido exigen una clarificación previa de hasta qué punto

sentido y significado sólo lo hay cuando se entiende el significado del *darse* del mundo al hombre, de la esencias a la conciencia.

*“Renovación es el clamor general de nuestro atribulado presente y lo es en todo el ámbito de la cultura europea (...) y las ciencias humanas meramente empíricas que ya existen nada pueden ofrecernos, en efecto, de lo que aspirando a renovación necesitamos”*. (Husserl 1988, 1) Todo, todo en absoluto empieza por ser un sentido –explica García Baró – y por tanto, todo lo hay en relación con la vida. Cualquier sentido es susceptible de comportarse en una serie de formas de conciencia. Lo que importa, según García Baró, es el conjunto de las cosas mismas entendiendo que estas son, en lo esencial, los sentidos que intervienen en nuestras experiencias originarias (García Baró 1989, 93).

Las ciencias humanas no dicen nada al hombre por haberse vertebrado epistémicamente desde el paradigma positivista. Pero desde otro paradigma, en este caso, desde la consideración de su vinculación con la filosofía entendida como fenomenología (con las consecuencias que esto tiene en relación a la subjetividad como ámbito al que acceder) estas ciencias particulares se presentan como necesarias para contribuir a la renovación<sup>18</sup>. No se está pidiendo la anulación de las ciencias por su incapacidad *de iure* para dar respuesta al sentido buscado por el hombre, sino que se está reclamando la necesidad imperiosa de una reestructuración intelectual teleológica de las mismas que necesariamente deben pasar a estar aglutinadas por la filosofía. De hecho continúa, *“pero para esta renovación, nos urge dar con la técnica más adecuada, con la técnica de autorrealización de la humanidad auténtica. Y esta sólo puede conseguirse por medio de una ciencia verdaderamente estricta, rigurosa: la Fenomenología (...) Y esta fundamentación supone una vuelta al sujeto, al carácter subjetivo y vivido del sentido de la realidad”*. (Husserl 1988, 8)

Esta renovación de la que habla Husserl es la forma actual de volver al humanismo que desde Grecia ha sido considerada la tarea racional por excelencia. Y así, en filosofía en cuanto fenomenología, la dimensión teórica y la exigencia práctica vuelven a aparecer vinculadas. De modo que no hay

racionalidad que no sea responsable del hombre en cuanto individuo y en cuanto sociedad<sup>19</sup>.

No es posible la disección entre conocimiento y praxis. La fenomenología no lo contempla, este es el ideal socrático. “*El conocimiento que genera responsabilidad, la autorresponsabilidad por la realización del propio ser como racional y del ser de los demás hombres*”. (Bonilla 1992, 381) Una renovada actitud comprometida como la que se desprende de la fenomenología sólo puede estar fundada en una nueva actitud filosófica, la actitud fenomenológica por excelencia. Todos los problemas de sentido que necesariamente deben plantearse la lógica y las ciencias, no son problemas de la subjetividad natural, esto es, problemas psicológicos, sino cuestiones que refieren a la subjetividad trascendental tal y como se trata en una fenomenología trascendental (Husserl 1962, 16). El paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica es mucho más que un tránsito metodológico pautado, es la condición de posibilidad de una nueva *condición filosófica de la existencia*, de una nueva teoría que abre un nuevo tiempo filosófico y que recupera la gran filosofía al servicio del hombre. Es la actitud que da cabida a la teleología y vuelve a posibilitar la atmósfera humanista que hace tiempo que dejó de respirar Europa.

### Conclusiones

Quizá se pueda insistir más todavía en que el interés y la motivación de Husserl fue profundamente moral de modo que *La crisis* puede ser entendida más que como epígono y consecuencia moral de sus escritos primeros<sup>20</sup>, como la explicitación de una convicción ética que puede titularse así: volver a las cosas mismas para volver al hombre y a sus valores, para dotar a la cultura europea de razones teóricas fundadas que nos permitan elegir la paz a la guerra, la cordura a la barbarie, la convivencia al terror. Una vuelta a los fundamentos tanto más urgente cuanto más constatemos que vivimos en una pérdida de “*die geschichtsphilosophische Idee (oder den teleologischen Sinn) des europäischen Menschentums*”. (Husserl 1962, 314)

La razón siempre ha estado dotada de *razones* para alimentar la libertad. Cuando el hombre ha sido capaz de

descubrirlas y explicitarlas, explica Husserl, ha ejercitado su *forma filosófica de existencia*. Si echamos la vista atrás comprenderemos cómo este ha sido el proyecto filosófico capital que da sentido a la historia del pensamiento. Lejos de ninguna *astucia de la razón* en términos hegelianos, Husserl quiere recuperar esa dimensión teleológica de la racionalidad<sup>21</sup> cuyo objetivo no ha sido otros que humanizar al hombre, hacerle tan dueño de su libertad como buscador de la verdad. Un proyecto teleológico del que las ciencias no pueden desengancharse pues, no en vano, son productos de la razón. Un proyecto que cuenta con que estas ciencias no son actores de reparto sino protagonistas, eso sí, vinculadas a un guión que marca el horizonte, el *hacia dónde* y el *para qué* de sentido sin el que el hombre y la humanidad no tienen otro destino que la decadencia. El problema es que como todo proyecto es trabajoso y quizá, explica Husserl, nos pueda más el cansancio.

## NOTES

<sup>1</sup> “Bajo el rótulo de Europa lo que está en juego es la unidad de una vida espiritual, de un hacer y de un crear: con todos los objetivos, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con las configuraciones teleológicas, con las instituciones y organizaciones” Husserl, *La crisis*, 328. Téngase en cuenta que, en Husserl, Europa significa el *telos* de la humanidad. Lo que Europa lleva en sí es lo que todo pueblo, toda cultura, todo ser humano está llamado a hacer: renovar su vida y dirigirla desde la razón. (San Martín, 1994, 140)

<sup>2</sup> Parece que lo que está pendiente en estos momentos críticos, es saber si el carácter filosófico nos introduce en una nueva dimensión diferente de las cuestiones referidas a las ciencias de la naturaleza o del espíritu, o si se desenvuelve en el mismo plano que esta. Lo cual implica que, “la significación precisa de los problemas filosóficos aún no ha alcanzado claridad científica”. (Husserl 2007, 7)

<sup>3</sup> “La crisis podría entenderse entonces como el colapso del racionalismo. El colapso de una cultura racional no radica en la esencia del racionalismo en sí sino solamente en su exteriorización, en su absorción como naturalismo y objetivismo”. (Husserl 1991, 358)

<sup>4</sup> “Somos, en efecto, lo que somos como funcionarios de la humanidad filosófica moderna, como herederos y coportadores de la voluntad que atraviesa, y lo somos a partir de una fundación primigenia que es al mismo tiempo fundación ulterior y transformación de la primigenia fundación griega. En ella radica el comienzo teleológico, el verdadero nacimiento del espíritu europeo en general”. (Husserl 1991,74)

<sup>5</sup> “La fe en el progreso de una sociedad burguesa mimada por un largo tiempo de paz, y cuyo optimismo cultural había animado la era liberal, se derrumbó en las tempestades de una guerra que al final fue por completo diferente de todas las anteriores (...) La situación espiritual del tiempo alrededor de 1918, en el que yo mismo comencé a buscar una dirección, estaba determinada por una falta general de orientación”. (Gadamer 2002, 17)

<sup>6</sup> “La experiencia da solamente casos y cosas singulares, nunca universales; pero eso no basta”. (Husserl 1993, 51) Antes había aclarado: “No se debe confundir la universalidad limitada de las leyes de la naturaleza con la universalidad esencial.” Ibidem, 27.

<sup>7</sup> La función de la filosofía consistirá en recordar al hombre su vinculación con la totalidad del ser, “ihr die Form des bewussten Bindung zu verleihen, einer Bindung, in der Seine spezifische Würde und Seine Freiheit verwurzelt ist”. (Landgrebe 1974, 36)

<sup>8</sup> “La ingenuidad, en virtud de la cual la ciencia objetivista toma lo que ella denomina el mundo objetivo por el universo de todo lo existente sin considerar que la objetividad creadora de la ciencia no puede hallar cabida en ninguna ciencia objetiva”. (Husserl 1991, 359)

<sup>9</sup> Por eso explicará Husserl que la intuición es el principio de todos los principios ya que sólo en la intuición se nos puede dar algo originariamente siendo esto que se nos da, esto es, la esencia, un fundamento de derecho del conocimiento. (Husserl 1993, 58)

<sup>10</sup> García-Baró 1998, 207. “Lo característico e innovador de la fenomenología, lejanamente anunciado por Berkeley es que no es verdad que las ideas sean los únicos objetos posiblemente directos del conocimiento sino que, justamente a la inversa, las ideas de la tradición filosófica, las ideas de Descartes y de Locke no existen en absoluto”.

<sup>11</sup> “El problema de la psicología experimental es que atribuye una naturaleza a los fenómenos, investiga sus componentes reales, sus nexos causales. Y es un puro absurdo: el absurdo de naturalizar algo cuya esencia excluye el ser como naturaleza”. (Husserl 2007, 21)

<sup>12</sup> Nos referimos al trabajo de Landgrebe. 1967. *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem der ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh. La traducción española de Presas, Miguel Ángel. 1968. *El camino de la fenomenología. El problema de la experiencia originaria*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana. Un trabajo crítico con la tesis aquí mostrada: la despedida del cartesianismo de Husserl es limitada hasta tal punto que su concepción de la subjetividad trascendental caería bajo la teoría kantiana de la teoría del alma al aplicar al yo el concepto de sustancia, puede verse en San Martín (1997, 101-121).

<sup>13</sup> En el caso de las ciencias sociales, la filología con Saussure, la historia con Berr, la psicología con los teóricos de la Gestalt, la antropología con Mauss y la filosofía con Husserl, estaban, aunque sin un proyecto común, dando muestras de la agonía del paradigma positivista yendo a los sujetos y asumiendo la importancia de lo subjetivo en la labor científica. Véase a este respecto, Pintos Peñaranda (1995, 215-245).

<sup>14</sup> La reducción fenomenológica – aclara García Baró – es tan enérgica que ni siquiera consistirá en negar lo dudoso, puesto que la negación es también un modo de reconocer plenamente la existencia de lo dudoso. Hay que ir más allá:

se trata de un radical “no tomar en consideración” (García Baró 1998, 32). De este modo, escribirá más adelante, “la reducción fenomenológica consiste en un desencantamiento de la fascinación ejercida por la actitud natural”. (103)

<sup>15</sup> Cfr. Zubiri (1963, 243). Zubiri explica que, al problema del origen y planteamiento del problema filosófico como término de una ciencia absoluta respondió Husserl con el concepto de reducción. Mientras tanto, al problema de la posibilidad de la filosofía como ciencia estricta, la fenomenología responde con el concepto de intuición. Por último, al problema de la cuestión radical de la filosofía, Husserl se acerca con el concepto de constitución.

<sup>16</sup> Puede consultarse el trabajo de Adrián Escudero (2013, 47-75). Sobre todo pp. 64ss.

<sup>17</sup> El positivismo –explica Adorno– reduce todavía más la distancia del pensamiento a la realidad, una distancia que la propia realidad ya no tolera. Al no pretender ser más que algo provisional, meras abreviaturas de lo fáctico que ellos subsumen, los tímidos pensamientos ven desvanecerse, junto con su autonomía respecto a la realidad, su fuerza para penetrarla. (Adorno 1998, 26)

<sup>18</sup> “La fenomenología se presenta como una manera de existir o forma de vida en la que el hombre cumple su destino espiritual que sirve de fundamento tanto a las ciencias de la naturaleza como a las ciencias morales” (Levinas 2005, 6). “Sólo hay una filosofía, una única ciencia real y verdadera. Las ciencias particulares sólo son sus miembros sin autonomía (unselbstaendige Glieder).” (Husserl 1962, 240)

<sup>19</sup> Nos apremia mucho más la exigencia absolutamente radical de vivir, exigencia que no se detiene en ningún punto de nuestra vida. Todo vivir es tomar posición, todo tomar posición depende de un deber, de un fallo relacionado con la validez y la no-validez de presuntas normas de validez absoluta. (Husserl 2007, 61) Así lo expresa genialmente Zubiri (1974, 31): “Pero si, por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar por su abismático fondo como ‘umbræ silentes’, las interrogantes últimas de su existencia. Resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad. Enclavados en esta nueva soledad sonora, nos hallamos situados allende todo cuanto hay, en una especie de situación trans-real: e una situación estrictamente trans-física, metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía contemporánea”.

<sup>20</sup> San Martín ha puesto en circulación la necesidad de leer la crítica al psicologismo de las Investigaciones Lógicas desde el proyecto de hombre europeo que aparece en La crisis, proyecto de hombre que puede resquebrajarse si la racionalidad sustantiva del hombre se reduce a “hechos psicológicos”. San Martín (2008, 20ss, 39ss, 53ss)

<sup>21</sup> “La fenomenología pretende recuperar la idea filosófica inmanente a la idea de Europa o lo que es igual la teleología a ella inmanente que se hace n general cognoscible desde el punto de vista de la humanidad universal como la irrupción y el comienzo de la evolución de una nueva época de la humanidad, de la época de la humanidad que a partir de ese momento no quiere ni puede vivir sino en la libre conformación de su existencia, de su vida histórica a partir de las ideas de la razón, en orden a tareas infinitas”. (Husserl 1991, 328)

## REFERENCES

- Adorno, Theodor. 1998. *Minima moralia*. Madrid: Taurus.
- Adrián Escudero, Jesús. 2013. “Husserl, Heidegger y el problema de la reflexión” en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 46: 47-75.
- Bloch, Marc. 1978. *Introducción a la historia*. México: FCE.
- Bonilla, A. 1992. “Modernidad y razón en el último Husserl”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* Num. Extra Homenaje a Sergio Rábade: 367-384.
- Gadamer, Hans George. 2002. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Husserl, Edmund. 1962. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff. Por esta edición citamos los textos originales. Traducción española. 1991. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- \_\_\_\_\_. 1962. *Lógica formal y lógica trascendental*. México: UNAM
- \_\_\_\_\_. 1988. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Madrid: Anthropos
- \_\_\_\_\_. 1991. *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*. Barcelona: Crítica
- \_\_\_\_\_. 1993. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: FCE
- \_\_\_\_\_. 2004. *La idea de la fenomenología*. México: FCE
- \_\_\_\_\_. 2007. *La filosofía como ciencia estricta*. La Plata: Terramar
- \_\_\_\_\_. 2011. *Investigaciones Lógicas I*. Madrid: Alianza
- Johnson, Friederich. 2001. “La crisis de las ciencias: crisis en el conocimiento del mundo.” *Revista Laguna* 28: 39-52.
- Kearney, Richard. 1986. *Edmund Husserl. Modern Movements in European Philosophy*. Manchester: Manchester University Press.
- Landgrebe, Ludwig. 1974. “Zur Überwindung des europäischen Nihilismus. Der Nihilismus als Phänomen des Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts.” En *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der*

*wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, Hg. von Dieter Arendt, 307-349. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Levinas, Emmanuel. 2005. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.

Pintos Peñaranda, M<sup>a</sup> Luz. 1995. "La fenomenología y las ciencias humanas y biosociales. Su convergencia en un importante momento de cambio de paradigmas" *Philosophica* 27: 215-245.

San Martín, Javier. 1994. *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED.

\_\_\_\_\_. 1994. *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*. Madrid: UNED.

\_\_\_\_\_. 1997. "La despedida de Husserl del cartesianismo según Landgrebe." *Agora. Papeles de Filosofía* 16: 101-121.

\_\_\_\_\_. 2008. *La fenomenología como utopía de la razón*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Zubiri, Xavier. 1963. *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.

\_\_\_\_\_. 1974. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional.

**José Manuel Chillón** is Ph.D., 2009, PhD Prize. He is Bachelor of Theology (Pontifical University of Salamanca), Bachelor of Philosophy (University of Valladolid), and Bachelor of Journalism (University of Wales). He has published two books and over 30 papers in journals such as *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, *Isegoría*, *Studies on the journalistic message*, *Themata*, *Teorema*, *Daimon*, *Dilemata*, *Eikasia*, *Communication and Man*, *Universitas*, *Paideia*, *Universitas Philosophica* etc. It belongs Council editor various journals and is reviewer of more than 10 publications. Its main academic interests are grounded in philosophical matrix of phenomenology and they are Aristotle and issues of communication and contemporary philosophy.

Address:

José Manuel Chillón

Departamento de Filosofía

Universidad de Valladolid

Plaza del Campus, s/n, 47011

Valladolid, Spain

Email: [josemanuel@fyl.uva.es](mailto:josemanuel@fyl.uva.es)