

Historia y télos de la filosofía: El debate de Husserl, Heidegger y Gadamer en torno al humanismo*

Andrés-Francisco Contreras S.
Universidad de Antioquia
andres.contreras@udea.edu.co

Versión publicada: “Historia y télos de la filosofía: El debate de Husserl, Heidegger y Gadamer en torno al humanismo”, en: *¿El fin del hombre? Humanismo y antihumanismo en la filosofía contemporánea*, Diana Muñoz (ed.), Bogotá: Editorial Bonaventuriana, Sociedad Colombiana de filosofía, 2016, pp. 13-49.

Nota: Los números entre corchetes corresponden a la versión publicada.

[15] No es fácil entrever las referencias que se encuentran presentes en los textos de los autores que estudiamos y que configuran el contexto de discusión, más o menos explícito, en medio del cual se realiza la reflexión en torno del humanismo en la filosofía del siglo XX. ¿Existe un debate entre Husserl, Heidegger y Gadamer acerca de los temas centrales del humanismo? ¿Cuál es el asunto en disputa y qué puede esto decirnos sobre el papel de lo humano, la ciencia y la filosofía en el mundo contemporáneo? Aunque sólo Gadamer y Heidegger se refirieron explícitamente al significado –positivo o negativo– del humanismo y de la tradición humanista para la filosofía,¹ Husserl termina abordando abiertamente estas mismas cuestiones, al plantear y desarrollar su propia concepción de la filosofía, el lugar que ella ocupa en la historia del pensamiento europeo y el servicio que ella se propone rendir al conjunto de la humanidad.² De un modo distinto y altamente problemático, [16] Husserl, Heidegger y Gadamer –los más grandes exponentes del movimiento fenomenológico y hermenéutico– desarrollaron tanto un diagnóstico crítico del sentido de lo humano en la época del imperio de la ciencia y técnica modernas, como el planteamiento de un nuevo proyecto de “humanismo” que, ligado a su filosofía, se propone hacer frente a esta situación. ¿Cuál es el núcleo de este debate y qué puede

* Este escrito hace parte del proyecto de investigación “Tiempo, historicidad y lenguaje en la filosofía hermenéutica y la fenomenología” (Universidad de Antioquia, CODI 2014-980) en el que participo en calidad de investigador principal. Grupo de investigación: “La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea” (código Colciencias: COL0064191).

¹ Cf. Martin Heidegger, “Carta sobre el Humanismo,” en *Hitos* (Madrid: Alianza Editorial, 2000), 259-298; Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996); sobre la compleja relación de estos autores, remito a mi trabajo: “La respuesta de Gadamer al humanismo anti-metafísico heideggeriano,” en *Humanismo hoy*, ed. Jorge Enrique Pulido Blanco (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, próximo a aparecer).

² Cf. principalmente: Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia rigurosa*, trad. Miguel García-Baró (Madrid: Encuentro, 2009); *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas (Barcelona: Crítica, 1991).

ofrecernos de cara al planteamiento de la pregunta actual por el sentido del conocimiento y de lo humano? En este lugar, no es posible desarrollar la discusión en toda su dimensión, por lo que me limitaré a presentar las tesis centrales del humanismo husserliano y la crítica que puede realizarse de ellas, con base en la lectura retrospectiva de algunos textos principales de Heidegger y Gadamer.

Las coordenadas de una vieja discusión

Resulta interesante y altamente significativo para nuestro tema, constatar que este debate en la primera mitad del siglo XX en Alemania se realiza bajo coordenadas que recuerdan las de la disputa sostenida dos siglos atrás por el humanista italiano Giambattista Vico (1668-1774) con el cartesianismo de su época. Frente a la llamada “filosofía crítica”, Vico defendía la importancia del sentido común, la fantasía y el cultivo de la retórica para la ciencia y la educación.³ No es un azar que Gadamer comience su obra maestra reivindicando los conceptos humanistas presentes en Vico y combatiendo ferozmente el sometimiento de la verdad a la idea de origen cartesiano de “método”.⁴ Tampoco es gratuito que Husserl –a diferencia de Heidegger o Gadamer– haya elegido a Descartes como figura central para introducir su propio pensamiento, repitiendo a su manera sus *meditationes de prima philosophia*.⁵ Igual que ocurría en la época de Vico, ahora, en pleno siglo XX, se trata de resolver nuevamente la oposición que se presenta entre el ideal cartesiano [17] de conocimiento científico-riguroso, universalmente válido y verificable por cualquiera, y aquella otra *sabiduría*, ajena a los desarrollos de la ciencia, que se encuentra presente en la historia, la cultura, la opinión y el saber común de los pueblos. Esta última, estrechamente ligada a la experiencia humana y a la formación individual, no parece poder ser substituida por el conocimiento absoluto de la ciencia, que busca extender sus fronteras al universo mismo de lo existente.

Esta oposición –difícil de conciliar– entre ciencia y opinión, entre ἐπιστήμη y δόξα, se refleja también en los debates de comienzos de siglo sobre el modo de ser de las ciencias, en los que “naturaleza” y “espíritu” aparecen como dos ámbitos distintos del

³ Cf. Giambattista Vico, "Del método de estudios de nuestro tiempo," en *Obras: Oraciones inaugurales, La antiquísima sabiduría de los italianos* (Barcelona: Anthropos, 2002), 75-126.

⁴ Cf. Gadamer, *Verdad y Método I*, 48ss, 74, 384ss, 443 (GW 1, 24ss, 47, 318ss, 371); "¿Qué es la verdad?," en *Verdad y Método II* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994), 52, 54 (GW 2, 45, 48).

⁵ Cf. Edmund Husserl, *Las conferencias de París: introducción a la fenomenología trascendental*, trad. Antonio Ziri6n (M6xico: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, 1988), (en: Hua I, 185-249); *Meditaciones cartesianas*, trad. Jos6 Gaos y Miguel Garc6a-Bar6 (M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica, 1996), (en Hua I, 1-183).

conocimiento, dos esferas de realidad enfrentadas en una tensa relación. Frente al indiscutible éxito de las llamadas ciencias de la naturaleza y al carácter absoluto y verificable de sus resultados, se hace necesario debatir de nuevo el estatuto científico y la legitimidad del conocimiento de la filosofía y de los saberes históricos del espíritu.⁶ Por su propio tema de estudio, la filosofía y las ciencias del espíritu aparecen inmediatamente vinculadas al humanismo; se ocupan del hombre y de la praxis, de las sociedades presentes y pasadas, de las obras realizadas por el espíritu humano y de las cuestiones relativas al sentido de la existencia, la sociedad, la historia y la humanidad en general. Ellas, sin embargo, no parecen poder brindar un conocimiento universal del desarrollo de las sociedades ni normas universales de acción, valores y conocimientos absolutos, aplicables al conjunto de la humanidad. El conocimiento cambiante de los pueblos y la diversidad espiritual de los mismos parecen, en efecto, irreconciliables con la pretensión de objetividad y universalidad del ideal de conocimiento científico. ¿Es necesario elevar el conocimiento cambiante del espíritu al mismo rango del conocimiento absoluto de la naturaleza? ¿Qué tipo de saberes constituyen las llamadas ciencias históricas del espíritu y cuál es el carácter propio de su cientificidad? Los problemas tradicionales de los que se ocupa el humanismo se ven ahora referidos al debate sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu, su autonomía o dependencia respecto de las ciencias de la naturaleza y su mayor o menor acoplamiento al ideal [18] absoluto de verdad.⁷ ¿Puede la ciencia absoluta dar cuenta de las necesidades cambiantes de la vida práctica y de los fines de la vida social? El modo como los tres autores en cuestión plantean esta problemática y la manera como se sitúan frente a ella define el carácter propio de su pensamiento.

El positivismo científico y la crisis de la humanidad

Más allá del nuevo interés de Husserl en la década de los años treinta por el tema de la historia y el *sentido teleológico* que subyace en ella, así como por el “mundo de la vida” y de la opinión (δόξα), el sueño de realizar una filosofía científicamente rigurosa – expresado en el conocido artículo de la revista *Logos* (1911)– permanece constante en su

⁶ Cf., por ejemplo, el discurso pronunciado por Dilthey en 1903: "La conciencia histórica," en *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia* (Madrid: Alianza Editorial, 1980), XV-XVII.

⁷ Dilthey es probablemente el antecedente más importante de esta problemática y uno de los autores con respecto al cual y desde el cual Husserl, Heidegger y Gadamer construirán su propia filosofía. Además de la ya citada *Introducción a las ciencias del espíritu*, cf. *Crítica de la razón histórica*, ed. Hans-Ulrich Lessig, trad. Carlos Moya Espí (Barcelona: Península, 1986).

pensamiento abarcando el conjunto de su filosofía. El mito de que el Husserl de la época de la *Crisis* (1934-1937) habría abandonado el ideal de la ciencia rigurosa es falso. Existen ciertamente nuevos temas y cambios importantes en la manera de abordar metodológicamente la fenomenología en esta época. Pero ello no constituye una ruptura con sus convicciones anteriores ni una completa puesta en cuestión de su primera filosofía. Aquí se trata, más bien, del desarrollo consecuente –en medio del encuentro con la crítica y sobre la base de lo conseguido hasta entonces– de un único propósito fijado tiempo atrás.⁸ A decir verdad, los documentos que componen el texto que conocemos con el nombre de *Crisis* revisten para nosotros un interés especial, pues en ellos se vuelve a abrir el expediente instaurado en el artículo de la revista *Logos*, en el que Husserl discutía con Dilthey a propósito de los peligros del historicismo y de la filosofía entendida [19] como “visión de mundo”.⁹ Aquel filósofo comprometido con su oficio, que guarda fidelidad a la idea de una ciencia rigurosa y que se hace responsable de la humanidad entera al proponerse metas universales y al ponerlas al servicio de sus contemporáneos, se corresponde plenamente con el “funcionario de la humanidad” mencionado por Husserl en la época tardía.¹⁰ Por eso, al abordar el tema del humanismo en este autor, se hace necesario explicitar el modo como se entretajan y complementan mutuamente el ensayo acerca de la filosofía como ciencia rigurosa y los textos en los que Husserl trata de la crisis de la ciencia y de la humanidad.

De los tres autores en cuestión, Husserl es el único que habla de una “crisis de la humanidad”, que se corresponde con la crisis de la “humanidad europea” y, en particular, de las ciencias europeo-occidentales. Se trata de una crisis de sentido y de fundamentación de las ciencias y, en especial, de la filosofía, que surge como resultado propio del desarrollo histórico de la Modernidad europea y de la primacía que adquiere en esta época el positivismo científico. La “indigencia vital” en la que se encuentra el ser humano se da, según Husserl, a causa de la ausencia de una fundamentación racional

⁸ Para apoyar este supuesto cambio en el pensamiento de Husserl, suele citarse fuera de contexto la frase que encabeza el anexo XXVIII de la *Crisis*: “Filosofía como ciencia, en cuanto sería, rigurosa, sí, ciencia apodíctica rigurosa –el sueño ha terminado [*ausgeträumt*]”. En este lugar, Husserl se queja de la tendencia de su época a abandonar el ideal de una ciencia rigurosa, pero no rechaza él mismo la pretensión de alcanzar dicho ideal. Por el contrario, insiste en el hecho de que esta pretensión reside oculta en los intentos imperfectos de los numerosos sistemas filosóficos y destaca la necesidad de una reflexión histórico-crítica que permita captar dicho *télos*. *Der Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Herman Leo van Breda, vol. VI, Husserliana (Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 508. (La edición española no incluye los anexos.)

⁹ Cf. *La filosofía como ciencia rigurosa*, 58ss.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 73, 75 y 79; *Crisis*, 18. (Hua VI, 15.)

absoluta de las ciencias y de la incapacidad de las mismas por ofrecer respuestas universalmente válidas para las cuestiones decisivas y fundamentales de la vida humana, de las que se han ocupado tradicionalmente las ciencias del espíritu y la metafísica.¹¹ Esta ausencia de fundamento no concierne solamente a las ciencias del espíritu, sino que se extiende por igual a las ciencias objetivas de la naturaleza, las cuales son también relativas al “mundo de la vida”, en la medida en que éste constituye la base a partir de la cual se levanta aquel otro mundo ideal-objetivo construido teóricamente por ellas.¹² ¿Cómo hacer frente a esta crisis de sentido y de fundamentación? ¿Cómo dar cuenta del mundo de la vida sobre el que se realiza toda praxis humana y científico-teórica?

Dos peligros, estrechamente relacionados entre sí, amenazan a la filosofía y, con ello también, a la humanidad entera: Por un lado, el peligro de caer en el [20] escepticismo o relativismo historicista, que admite la pluralidad de “visiones de mundo” como igualmente válidas. En su conocida disputa con la idea de filosofía como visión de mundo, Husserl expresa su preocupación citando las primeras frases de un trabajo de Dilthey en el que se dice lo siguiente: “Entre las razones que alimentan siempre el escepticismo, una de las más efectivas es la anarquía de los sistemas filosóficos.”¹³ –Más adelante, en el mismo lugar: “Así, la formación de la consciencia histórica destruye la fe en la validez universal de cualquier filosofía”.¹⁴ Según esto, la diversidad de las visiones de mundo, la multitud de sistemas filosóficos históricamente dados y la progresiva toma de consciencia del carácter histórico del conocimiento, ponen en cuestión el propósito de alcanzar un conocimiento absoluto. En efecto, mal podría el historiador decidir sobre la verdad o falsedad de los sistemas filosóficos del pasado, cuando carece de criterios universales: “las razones históricas sólo pueden dar de sí consecuencias históricas” –manifiesta Husserl.¹⁵ Esta pérdida de fe en la posibilidad de una filosofía universalmente válida y verdadera no es otra cosa que la pérdida de fe en sí mismo y en su razón por parte del ser

¹¹ *Crisis*, 3, 5, 9. (Hua VI, 1, 3, 6.)

¹² Cf. *Ibid.*, 136ss. (Hua VI, 132ss.)

¹³ *La filosofía como ciencia rigurosa*, 60; cf. Wilhelm Dilthey, "Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen," en *Weltanschauung, Philosophie und Religion* (Berlín Reichel & Co., 1911), 3.

¹⁴ Husserl, *La filosofía como ciencia rigurosa*, 60; cf. Dilthey, "Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen," 4.

¹⁵ Husserl, *La filosofía como ciencia rigurosa*, 63. Aunque Husserl no deja de reconocer que el objetivo fundamental de Dilthey coincide en gran medida con el suyo, destaca también el fracaso de éste al no haber reconocido la necesidad de una reflexión de tipo fenomenológico-trascendental acerca del espíritu humano. *Ibid.*, 63 (nota 12).

humano; lo que evidencia la grave *crisis* en la que se encuentran la ciencia, la filosofía y toda la humanidad en general.¹⁶

El segundo de los peligros que amenazan a la filosofía es la posibilidad de sucumbir al positivismo científico. En su propio esfuerzo por tematizar la naturaleza pura, la ciencia natural hace abstracción de la subjetividad y del mundo circundante de la vida del espíritu. Su ideal de científicidad exige además que se excluya del comportamiento científico toda toma de posición valorativa, todo juicio sobre la “razón o sinrazón de la humanidad”, toda consideración sobre la configuración cultural del espíritu.¹⁷ De esta manera, explica Husserl, [21] las cuestiones últimas y supremas de la humanidad, de las que se ocupa tradicionalmente la filosofía, quedan desterradas de la ciencia, cuya verdad consistiría *únicamente* en la constatación de hechos. Eso explica el que el científico del espíritu se conforme meramente con describir hechos históricos, normas e ideales que aparecen y desaparecen a lo largo de la historia, en lugar de perseverar en su búsqueda de un conocimiento absoluto del ámbito de lo espiritual.¹⁸ Al desterrar del pensamiento científico las cuestiones últimas de la humanidad, el concepto positivista moderno de *ciencia* involucra una grave restricción. Como dice Husserl: “El positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía.”¹⁹

Pero eso no es todo. En la medida en que el positivismo intenta por todos los medios hacer del mundo de la vida y de la consciencia entregada a éste objeto del conocimiento científico, termina llevando a cabo sin saberlo una *naturalización* del mundo espiritual.²⁰ En efecto, la vida de la consciencia es concebida como un hecho positivo, cósmico, en medio del universo de los hechos naturales, que se asienta sobre la corporalidad físico-natural y que se hace depender, en última instancia, de los desarrollos de las ciencias de la naturaleza. El dominio de lo psíquico aparece entonces como una “variable dependiente de lo físico o, a lo sumo, un «hecho concomitante paralelo» y secundario”.²¹ Esto hace que la ciencia natural, pese a haber abstraído y desconectado de su ámbito propio todo lo espiritual, aparezca paradójicamente como aquella que se encontraría llamada a “desvelar asimismo los secretos del espíritu”.²² Esta extensión de los presupuestos de la ciencia

¹⁶ *Crisis*, 13. (Hua VI, 11.)

¹⁷ Cf. *Ibid.*, 6s, 325s, 353. (Hua VI, 4, 316, 343.)

¹⁸ *Ibid.*, 226. (Hua VI, 219.)

¹⁹ *Ibid.*, 9. (Hua VI, 7.)

²⁰ Cf. *Ibid.*, 133. (Hua VI, 130.)

²¹ *La filosofía como ciencia rigurosa*, 15.

²² *Crisis*, 351s. (Hua VI, 341.)

natural sobre la región de lo espiritual desconoce el carácter propio del espíritu humano e impide su genuina investigación: “considerar la naturaleza del mundo circundante como algo extraño en sí al espíritu y pretender, en consecuencia, fundamentar la ciencia del espíritu en la ciencia de la naturaleza, con el fin de hacerla presuntamente exacta, es un contrasentido”.²³

[22] La naturalización y positivización del espíritu humano atañe de manera particular a la psicología, que ve en el método experimental el fundamento de su conocimiento y que se toma a sí misma por “ciencia empírica de lo psíquico en el mismo sentido, por principio, que la ciencia física de la naturaleza es ciencia empírica de lo físico”.²⁴ Al pretender erigirse, sobre una base positiva y empírica, como *ciencia filosófica auténtica*, genuina *lógica y teoría del conocimiento*, esta psicología psico-física desemboca en el llamado *psicologismo*: “La lógica y la teoría del conocimiento, la estética, la ética y la pedagogía habrían por fin, gracias a ella, logrado su fundamento científico e incluso han de encontrarse en plena transformación que las vuelva disciplinas experimentales.”²⁵ El psicologismo no solamente interpreta el espíritu humano como un hecho de naturaleza físico-material, sino que trata las cuestiones de tipo *lógico*, que requieren un nivel diferente y superior de reflexión, desde la actitud natural, orientada al mundo, propia de las ciencias empíricas objetivas. Pretender fundamentar las ciencias positivas desde una ciencia positiva particular, como lo es la psicología, representa para Husserl una evidente posición circular y absurda.²⁶ A decir verdad, naturalismo e historicismo, las dos grandes tendencias de pensamiento que se presentan en esta época, representan para Husserl dos caras de una misma moneda: el positivismo. En sus propias palabras:

“Naturalistas e historicistas combaten por la visión del mundo, aunque los dos, desde lados diferentes, trabajan por tergiversar las ideas interpretándolas como hechos y por cambiar toda la realidad, toda la vida, en una mezcolanza incomprensible de «hechos», sin idea alguna. La superstición del hecho les es a todos común.”²⁷

Así pues, ni el intento de naturalizar el espíritu ni la simple toma de consciencia histórica están en condiciones de remediar la “indigencia vital” en la que se encuentra la humanidad: “Meras ciencias de hechos producen meros hombres de hechos.”²⁸ Al criticar

²³ Ibid., 327. (Hua VI, 317.)

²⁴ *La filosofía como ciencia rigurosa*, 33.

²⁵ Ibid., 20. Acerca de la primacía del método experimental cf.: *ibid.*, 57 (nota 9).

²⁶ Cf. *Ibid.*, 16s, 21, 24, 39, 42s y 50s; *Crisis*, 19, 354s. (Hua VI, 19s, 344.)

²⁷ *La filosofía como ciencia rigurosa*, 79.

²⁸ *Crisis*, 5. (Hua VI, 4.)

el imperio del positivismo científico, Husserl se presenta [23] como defensor de la peculiaridad de las ciencias del espíritu frente al patrón ajeno impuesto por el modelo del naturalismo y, al mismo tiempo, como abanderado del ideal de una ciencia rigurosa de la consciencia y del mundo de la vida, capaz de brindar conocimientos universales acerca de lo histórico y lo social. ¿Cómo fundar una ciencia universal de la región de lo espiritual que, sin ejercer violencia sobre ella, consiga reconocer la peculiaridad de la misma y proporcione respuestas absolutas acerca de los grandes “enigmas del mundo y la vida” excluidos por el positivismo científico del conocimiento riguroso de la ciencia?

La idea de “ciencia rigurosa” como razón oculta de la humanidad

Si bien “Calcular el curso del mundo no quiere decir comprenderlo” (Lotze)²⁹ y aunque cabe lograr “cosas importantes y realmente admirables” a propósito de la tarea de *comprender* la historia (Dilthey),³⁰ la filosofía no puede conformarse con la mera descripción de la evolución histórica de las configuraciones espirituales del pasado. Para Husserl, a diferencia de Lotze y Dilthey, no se trata simplemente de reconocer la diversidad de género de las dos regiones contrapuestas del saber (naturaleza y espíritu) y de percatarse de sus modos específicos de proceder (explicar y comprender), sino de alcanzar un conocimiento eidético-universal que, desde un plano que trascienda el carácter positivo de las ciencias, dé cuenta de la ley bajo la cual éstas y el conjunto de la vida humana se llevan a cabo. El desarrollo progresivo de este conocimiento apriórico-transcendental, válido para toda consciencia posible en un mundo posible, es aquello a lo que aspira a la fenomenología trascendental y aquello que la constituye en genuina lógica y teoría del conocimiento.

Como se ha mencionado, Husserl destaca una y otra vez la primacía de la consciencia empírica precientífica y del mundo circundante de la vida al que ésta se encuentra constantemente dirigida, como referencia primera de todo conocimiento y base necesaria sobre la cual se edifica todo trabajo intelectual.³¹ Así, en lugar de ser considerada como un elemento secundario, que se asienta [24] sobre la corporalidad físico-material y que depende de ella, la región de la vida histórica y espiritual representa, más bien, el presupuesto no reconocido de todo comportamiento teórico y práctico del ser humano.

²⁹ *La filosofía como ciencia rigurosa*, 78.

³⁰ *Ibid.*, 59s.

³¹ *Crisis*, 133ss, 353. (Hua VI, 130ss, 343.)

Con todo, el conocimiento universal al que la filosofía debería aspirar, si bien debe partir del reconocimiento de la vida práctica, no puede simplemente identificarse con ella, pues éste no consiste en asumir como “verdaderas” las evidencias cotidianamente admitidas por tradición, sino en la edificación progresiva *in infinitum* de una “verdad en sí”, esto es, una “verdad igualmente válida para todos cuantos no están cegados por lo tradicional”.³² El propio ideal fenomenológico de “ir a las cosas mismas” tiene el sentido de no aceptar nada previamente dado por la tradición, ningún nombre o autoridad, ninguna filosofía concreta, sino de entregarse en completa libertad a los propios asuntos y a lo que ellos exigen.³³ El saber de la tradición, fuente de prejuicios y de obscuridades, no puede equipararse con el saber absoluto de la ciencia. Por esta razón y pese al interés mostrado por la vida práctica, Husserl se mantiene fiel a la posición expuesta en su artículo de la revista *Logos*: “La ciencia ha hablado; a la sabiduría, a partir de ese momento, no le queda más que aprender.”³⁴ ¿Puede la ciencia penetrar todos los ámbitos de la vida y reemplazar paulatinamente todas las autoevidencias tradicionales cotidianamente admitidas? Según cuenta Heidegger en su primer curso de Marburgo (semestre de invierno de 1923/24), Husserl había manifestado por entonces en un seminario: “Si Descartes hubiera permanecido en la segunda Meditación, habría llegado a la fenomenología.”³⁵ Se trata de una afirmación que el propio Husserl confirma más tarde al repetir él mismo las *Meditaciones cartesianas*, en un sentido aún más radical que el propio Descartes.³⁶ Igual que ocurría en la época de Vico, Husserl suscribe nuevamente la aspiración cartesiana de substituir el saber de [25] la tradición por el conocimiento claro y distinto de la ciencia;³⁷ una postura que, como veremos, tanto Heidegger como Gadamer critican y que, de hecho, hace pensar que la fenomenología y la hermenéutica constituyen, pese a su inmensa cercanía, dos tendencias filosóficas opuestas e incluso irreconciliables. ¿Puede la ciencia penetrar por completo el extenso ámbito de la opinión o existe un límite respecto de aquello que ella puede llegar a conocer? Vale la pena citar aquí *in extenso* uno de los fragmentos en los que Husserl presenta este ideal de verdad universal como un “valor

³² *Ibid.*, 342. (Hua VI, 332.); cf. *Meditaciones cartesianas*, 52s. (Hua I, 52s.)

³³ *La filosofía como ciencia rigurosa*, 84s; cf. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993), 58s. (Hua III/1, 51.)

³⁴ *La filosofía como ciencia rigurosa*, 76.

³⁵ Martin Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. Juan José García Norro (Madrid: Editorial Síntesis, 2008), 267. (GA 17, 268.)

³⁶ Cf. Husserl, *Meditaciones cartesianas*. (Hua I.)

³⁷ Cf. por ejemplo la Regla III: René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, trad. Juan Manuel Navarro Cordón (Madrid: Alianza Editorial, 1996), 72ss. (AT X, 366ss.)

absoluto” que debería guiar y transformar a toda la humanidad, tanto en el plano teórico como en el plano práctico de la vida cotidiana:

“En virtud de la exigencia de someter la totalidad de la empiria a normas ideales, concretamente a las de la verdad objetiva, tiene lugar muy pronto una amplísima mutación del conjunto de la praxis de la existencia humana, o lo que es igual, de toda la vida cultural; ésta deja de recibir sus normas de la empiria cotidiana ingenua y de la tradición para pasar a hacerlo de la verdad objetiva. La verdad ideal se convierte así en un valor absoluto, que trae consigo una transformación universal de la praxis en el movimiento de la formación y en la constante influencia e irradiación en la educación de los niños. Si reflexionamos un momento sobre la naturaleza de esta transformación, comprenderemos muy bien lo inevitable de la misma: si la idea general de la verdad en sí se convierte en norma universal de todas las verdades relativas que aparecen en la vida humana, de las verdades situacionales reales y presuntas, entonces esto afecta, obviamente, también, a todas las normas tradicionales, a las del derecho, a las de la belleza, a las de la conveniencia, a las de los valores personales dominantes, a las de los valores de los caracteres personales, etc.”³⁸

Con estas palabras, Husserl desemboca en la discusión humanista acerca del papel de la ciencia en la educación y de los alcances de la misma para la praxis vital. Toda verdad humana cotidiana –y con ello también toda discusión sobre la ética, la política, el arte o el sentido de la vida– se presenta como *relativa* a [26] la verdad absoluta que una ciencia filosófica universal sería capaz de alcanzar *idealiter* en un punto infinito. ¿Qué significa este intento de supeditar el conocimiento de la praxis a la verdad universal de la ciencia? ¿Debe la razón práctica ser sometida a la tutela del conocimiento científico-riguroso o esta pretensión contradice su naturaleza? Por el momento, quede abierta la cuestión de si esta aspiración de la fenomenología husserliana hace realmente justicia a la praxis humana y de si esta subordinación de la praxis al conocimiento científico representa, en verdad, como algunos han manifestado, el restablecimiento de la dignidad de la δόξα: “La fenomenología conserva su pretensión de científicidad, sí, pero para restablecer la dignidad de la «doxa», de la opinión.”³⁹

Ahora bien, si se ha de ser consecuente con el principio cartesiano de “no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese [cada uno] con evidencia que lo es” –y Husserl,

³⁸ Husserl, *Crisis*, 343. (Hua VI, 333s.)

³⁹ Julio César Vargas Bejarano, “«Somos –cómo podríamos evitarlo– funcionarios de la humanidad». El testamento filosófico de Edmund Husserl,” *Revista Co-herencia* 10, no. 20 (2014): 143, 157.

ciertamente, pretende serlo—,⁴⁰ se hace necesario someter a examen el propio ideal de *ciencia*, con el ánimo de sacar a la luz sus rasgos ideales-fundamentales, verificar su legitimidad y establecer el carácter necesario de esta aspiración de la filosofía y de toda la humanidad. Por eso, en sus *Meditaciones cartesianas*, Husserl comienza por “hacer claro y distinto” el “sentido teleológico” de la propia ciencia, es decir, por explicitar la intención hacia la cual ella tiende, más allá de los logros fácticamente alcanzados, y por establecer así una “idea general directriz de una auténtica ciencia”.⁴¹ Con este modo de proceder, Husserl desconecta las ciencias históricamente dadas, entendidas como un hecho de la cultura. El τέλος descubierto con este procedimiento no consiste ya en el interés concreto de las ciencias existentes en un determinado momento de la historia, sino en el propósito ideal-universal al que se encuentra vinculada la idea misma de *ciencia*, que orienta todo desarrollo concreto y representa su “verdadero y auténtico sentido”. Así, el primero de los resultados de estas meditaciones puede enunciarse como sigue:

[27] “Prosiguiendo nuestras meditaciones en esta forma y dirección, reconocemos, filósofos que iniciamos nuestra actividad, que la idea cartesiana de una ciencia (y a la postre de una ciencia universal) obtenida partiendo de una absoluta fundamentación y justificación, no es nada más sino la idea que dirige constantemente todas las ciencias y su tendencia a la universalidad, como quiera que suceda con la realización efectiva de esta idea.”⁴²

Este mismo modo de proceder lo encontramos en los textos que componen la *Crisis*. Allí, con el propósito de ofrecer una nueva introducción a la fenomenología trascendental y de resolver con ello la crisis de sentido de las ciencias y la humanidad que antes hemos desarrollado, Husserl menciona la necesidad de realizar “cuidadosas y exhaustivas *investigaciones retroactivas de tipo histórico y crítico* para alcanzar, antes de toda posible decisión, una autocomprensión radical”.⁴³ Una vez más, estas indagaciones históricas no pretenden desarrollar una descripción historiográfica de la evolución concreta de humanidad, sino que buscan alcanzar el *sentido teleológico innato* que rige el desarrollo mismo de la historia europea, esto es, aquello que todas las realizaciones históricas concretas han querido continuamente alcanzar —a sabiendas o no— en el esfuerzo continuado de los seres humanos por comprenderse a sí mismos y por entender el mundo

⁴⁰ René Descartes, "Discurso del Método," en *Discurso del método. Meditaciones metafísicas* (Madrid: Espasa Calpe, 2006), 53. (AT VI, 18.); cf. Husserl, *La filosofía como ciencia rigurosa*, 84; *Meditaciones cartesianas*, 54. (Hua I, 54.)

⁴¹ *Meditaciones cartesianas*, 49ss. (Hua I, 50ss.)

⁴² *Ibid.*, 52. (Hua I, 52.)

⁴³ *Crisis*, 18. (Hua VI, 16.)

cambiante en el que viven.⁴⁴ Como he sugerido, el *τέλος* alcanzado en este análisis histórico-crítico no es ya un conocimiento de hechos, sino un *conocimiento esencial* que preside por igual el desarrollo de todos los pueblos. En palabras de Husserl: “El *telos* espiritual de la humanidad europea, en el que viene inserto el *telos* singular de las naciones y de los hombres individuales, yace en lo infinito, es una idea infinita hacia la que de modo oculto tiende, por así decirlo, a desembocar el devenir espiritual global.”⁴⁵ Si bien en el artículo de la revista *Logos* la historia apenas figuraba como posible fuente de motivación filosófica –y no como objeto explícito de una investigación fenomenológica–,⁴⁶ es un error ver en este nuevo interés por [28] la historia un abandono del ideal de “ir a las cosas mismas”. Aquí no se trata, en efecto, de apropiarse acríticamente del contenido concreto transmitido por la historia, sino de identificar el sentido universal subyacente en la vida histórica intersubjetiva de la humanidad, *unida teleológicamente*. Este modo de procedimiento, que se asemeja en alguna medida a la “intuición de esencias”, presenta cierto paralelismo con el análisis de la estructura teleológica de la vida intencional, desarrollado por Husserl en otros trabajos.⁴⁷ Igual que la consciencia individual *tiende* al cumplimiento de sus intencionalidades, la propia humanidad y la ciencia misma, en sus desarrollos históricos intersubjetivos, buscan alcanzar el cumplimiento fáctico de un propósito ideal. De este modo, el acontecer mismo de la historia puede ser visto como el desarrollo concreto de dicho *télos*, esto es, como el despliegue parcial, *escorzado*, de un sentido teleológico que solamente en el infinito alcanzaría su pleno cumplimiento.

Racionalidad y europeización del mundo

De acuerdo con lo anterior, la idea de una racionalidad plena y verdadera, así como su posible configuración en una ciencia racional de validez universal es, de acuerdo con Husserl, el *télos* oculto hacia el cual tiende la filosofía desde su nacimiento; un sentido universal e infinito, latente en las manifestaciones históricas, que ella debe hacer consciente y que debe de nuevo reivindicar, frente a la pérdida de fe en la razón y en el

⁴⁴ Ibid., 329s. (Hua VI, 320.)

⁴⁵ Ibid., 330. (Hua VI, 320s.)

⁴⁶ Cf. *La filosofía como ciencia rigurosa*, 84s.

⁴⁷ Para un análisis más detallado del concepto de teleología véase: Guillermo Hoyos Vásquez, "Acerca del concepto de teleología en la fenomenología de Husserl," en *Investigaciones fenomenológicas* (2012), 29-56.

sentido racional que orienta a la historia.⁴⁸ De acuerdo con este ideal, la filosofía ha de convertirse en “maestra en la obra eterna de la humanidad”.⁴⁹ Ella tiene la responsabilidad de poner en obra el *télos* de la racionalidad, desarrollando una filosofía universal, científicamente rigurosa, capaz de conferir un sentido racional a la existencia humana, de ofrecer respuestas absolutas sobre los grandes “enigmas del mundo y la vida” de los que se ocupa tradicionalmente la metafísica y de brindar a la praxis orientaciones normativas universales.⁵⁰ En esto consiste el ejercicio de “la [29] función arcóntica de la humanidad entera” que corresponde a la idea infinita de la filosofía que Husserl mismo pretende encarnar con el desarrollo de su fenomenología trascendental.⁵¹ De esta filosofía universal dependería “la salud y la autenticidad de la espiritualidad europea”⁵².

Ahora bien, estrictamente hablando, el que filosofa no desarrolla tareas individuales, sino infinitas y universales. Al hacer suya esta responsabilidad, la fenomenología husserliana adquiere el sentido de un *humanismo auténtico*, racionalmente fundado, que impulsa el desarrollo de una nueva humanidad “capacitada para asumir una autorresponsabilidad absoluta sobre la base de conocimientos teóricos absolutos.”⁵³ Convertido en “funcionario de la humanidad”,⁵⁴ el filósofo no hace, en el fondo, otra cosa que desarrollar lo más propio de sí mismo, esto es, el ejercicio de la razón y de la praxis teórica racional, orientada hacia el conocimiento de la verdad apodíctica universal. Husserl reivindica así la “buena y vieja” definición del hombre como *animal racional*.⁵⁵ Latente en la historia y en el individuo, la razón penetra todos los ámbitos de la realidad y de la vida, otorgándoles una fundamentación absoluta y un sentido incondicional:

“La razón es el lema explícito de las disciplinas del conocimiento (esto es, del conocimiento verdadero y genuino, racional), de la valoración verdadera y genuina (los valores genuinos como valores de la razón), de la acción ética (la acción verdaderamente buena, la acción fundada en la razón práctica); la razón procura aquí un título a las ideas e ideales «absolutamente», «eternamente», «supratemporalmente», «incondicionalmente» válidos. Si el hombre se convierte en un problema «metafísico», en un problema específicamente filosófico, es puesto

⁴⁸ Husserl, *Crisis*, 13. (Hua VI, 11.)

⁴⁹ *La filosofía como ciencia rigurosa*, 8.

⁵⁰ *Ibid.*, 78; *Crisis*, 16. (Hua VI, 13.)

⁵¹ *Crisis*, 346. (Hua VI, 336.)

⁵² *Ibid.*, 348. (Hua VI, 338.)

⁵³ *Ibid.*, 339. (Hua VI, 329.)

⁵⁴ *Cf. Ibid.*, 18. (Hua VI, 15.)

⁵⁵ *Cf. Ibid.*, 9, 13, 280, 283, 347s. (Hua VI, 7, 11, 272, 275s, 337.)

en cuestión en cuanto ser racional, y si se trata de su historia, lo que está en juego es el «sentido», la razón en la historia.”⁵⁶

[20] La *razón* constituye, para Husserl, el elemento humano específico que une a todos los pueblos entre sí y que los incita secretamente a *européizarse*.⁵⁷ La idea de una ciencia rigurosa, absolutamente racional y omnicomprendiva, no es un hecho de cultura entre otros, vinculado a intereses particulares; no es una “visión de mundo” más entre otras posibles. Se trata, por el contrario, de un patrimonio universal, que vincula a todos por igual y que posee por sí mismo una validez incondicional. Así pues, la crisis de la ciencia europea y su solución racional no conciernen solamente a los pueblos de Europa, sino a toda la humanidad en general, que se ve reconocida en el ideal de ciencia fundado por los griegos y que tiende progresivamente hacia su pleno desarrollo.

El primado de la historia sobre la consciencia

En términos generales, podría decirse que Husserl y Heidegger coinciden en criticar el positivismo científico y la naturalización de la región del espíritu. Frente al desconocimiento del carácter propio del ser humano, ambos concuerdan en reivindicar la primacía y peculiaridad del “mundo de la vida” y en buscar el desarrollo de una *ciencia originaria* –esto es, del *origen*– que sirva de fundamento para las demás ciencias y saberes. Sin embargo, la misión de la filosofía, el planteamiento mismo del problema fundamental del cual ésta habría de ocuparse, el papel que le corresponde en la historia y el modo de entender el espíritu humano –punto de partida y tema central de la misma–, resultan del todo diferentes en ambos autores y abiertamente contradictorios entre sí.

Pese a haber reconocido en su época tardía la anterioridad del “mundo de la vida”, Husserl sigue considerando la consciencia como instancia en la que *se constituye* todo sentido y validez óptica. Por eso, sus análisis de la historicidad, del mundo de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ y de la vida pre-teórica terminan siempre siendo tratados como problemas de sentido de la consciencia trascendental, susceptibles de ser llevados a la generalidad del conocimiento esencial. Este afán de fundamentación absoluta del conocimiento en una consciencia constituyente, el privilegio de la actitud teórico-reflexiva y el primado de la intuición presentes en él, representan a los ojos de Heidegger la pérdida del suelo primordial, a [31] partir del cual podría interpretarse de manera adecuada el modo de ser del ser-ahí (*Dasein*)

⁵⁶ Ibid., 9. (Hua VI, 7.); cf. *La filosofía como ciencia rigurosa*, 18s.

⁵⁷ *Crisis*, 329s, 331. (Hua VI, 319s, 321.)

humano. Para Heidegger, la característica fundamental del actuar humano y el verdadero punto de origen de todo darse de mundo no es la autoconsciencia, sino el comprender de tipo práctico-sobreentendido, al cual el ser-ahí se encuentra entregado antes de toda posible reflexión y tematización. Tal como lo afirma Gadamer: “La facticidad del estar ahí [*Da-sein*], la existencia, que no es susceptible ni de fundamentación ni de deducción, es lo que debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico, y no el puro «cogito» como constitución esencial de una generalidad típica”.⁵⁸ En este sentido, los análisis de la consciencia realizados por Husserl aparecen considerados ahora, por parte de Heidegger, como desarrollos secundarios, que surgen del ámbito primario de sentido en el que se desenvuelve comprensivamente el ser-ahí fáctico, antes de toda posición reflexiva explicitante. Como se aclara en *Ser y Tiempo*: “También la «intuición de esencias» de la fenomenología se funda en el comprender existencial.”⁵⁹

Ahora bien, aunque la descripción y los análisis de la intencionalidad realizados por Husserl daban cuenta, en cierta medida, del *carácter interpretativo* del conocimiento humano y su configuración temporal en un *horizonte de sentido*, el afán de atenerse exclusivamente a las cosas mismas, con total independencia de la tradición heredada, y de elevarse por encima de la historia en busca de un saber absoluto, lo llevan a desconocer la historicidad de la consciencia y el papel positivo de los prejuicios en el desarrollo mismo del conocimiento. Como Husserl mismo reconoce en relación con las interpretaciones históricas presentes en la *Crisis*: “Todo esto no pretende ser, empero, una interpretación especulativa de nuestra historicidad, sino la expresión de un presentimiento vivo que se dibuja y toma cuerpo en el marco de una reflexión sin prejuicios.”⁶⁰ ¿Puede la fenomenología aspirar legítimamente a un conocimiento ideal-absoluto, libre de todo prejuicio? ¿Logra la crítica histórica desarrollada por el Husserl tardío identificar el auténtico *télos* universal que regiría efectivamente [32] el desarrollo concreto de las sociedades? ¿Es ésta verdaderamente una posibilidad humana?

Hacia 1924, refiriéndose implícitamente al debate sostenido por Dilthey y Husserl a propósito del historicismo y de la filosofía como “visión de mundo”, Heidegger realizaba el siguiente diagnóstico de su época:

“La generación actual cree estar en la historia, cree incluso estar sobrecargada de historia. Y se lamenta del historicismo, que es *lucus a non lucendo* (bosque sin

⁵⁸ Gadamer, *Verdad y Método I*, 319. (GW 1, 259.)

⁵⁹ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, 1 ed. (Madrid: Editorial Trotta, 2003), 171. (SZ, 147.)

⁶⁰ Husserl, *Crisis*, 330. (Hua VI, 321.)

luz). Pero se da el nombre de historia a algo que no lo es en absoluto. Dado que todo se disuelve en historia, dicen los hombres del presente, hay que conquistar de nuevo lo suprahistórico.”⁶¹

Como vimos, desde el punto de vista defendido por Husserl, por tratarse de un saber empírico, la interpretación de los hechos históricos (historiografía) no puede más que quedar excluida del dominio del conocimiento absoluto; razón por la cual, al retomar el tema de la historia en su periodo tardío, exige la realización de una labor crítica que permita sacar a la luz el *télos* ideal-universal, subyacente en el devenir histórico concreto de la humanidad. Evidentemente, esta conquista de lo suprahistórico no implica el reconocimiento de la historicidad, es decir, no constituye una afirmación del contenido concreto de la tradición y de su influencia en el presente viviente, sino que consiste más bien en una *desconexión* de la praxis y de la historia, que pretende descubrir la ley universal que regiría su curso y que se impone luego como norma absoluta de acción que habría de dirigir a la filosofía y a toda la humanidad.

De acuerdo con Heidegger, más allá de su propio deseo y voluntad, el ser humano ha sido entregado a un mundo de comprensión compartida, determinado por la historia y la tradición, pre-articulado conceptualmente en una lengua y un decir interpretante concreto. Arrojado en dicho mundo, el ser-ahí se comprende a sí mismo, a las cosas y a los demás, de cierta manera, no elegida por él, la mayor parte de las veces encubridora y poco transparente. Mientras que Husserl intenta descartar por completo los prejuicios de la tradición, Heidegger [33] busca asumirlos e incorporarlos como dato fenoménico auténtico y punto de partida del pensamiento. De acuerdo con Heidegger, la fenomenología tendría que aprender a reconocer el carácter positivo y necesario de la relación circular que siempre se tiene con la historia; aspecto que Gadamer mismo subraya en el pensamiento de su maestro y que reivindica para sus propios fines.⁶² En este sentido, como dice Heidegger: “Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta”.⁶³ El planteamiento heideggeriano del llamado “círculo de la comprensión” constituye, de hecho, una transformación del lema fenomenológico de “ir a las cosas mismas”, en la cual se reconoce el privilegio de la historia sobre la consciencia

⁶¹ Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*, trad. Jesús Adrián Escudero y Raúl Gabás Pallás (Madrid: Trotta, 1999), 57. (GA 64, 123.)

⁶² Cf. Gadamer, *Verdad y Método I*, 331ss. (GW 1, 270ss.)

⁶³ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 176. (SZ, 153.); cf. Ramón Rodríguez, "La manera correcta de entrar en el círculo: La cuestión del sentido en Ser y Tiempo," en *Heidegger Hoy: Estudios y perspectivas*, ed. Alfredo Rocha de la Torre (Bogotá, Buenos Aires: Editorial Bonaventuriana, Grama ediciones, 2011).

y la imposibilidad de abstraer las “cosas mismas” de la tradición y de separarlas de su propia interpretación. Por eso, el λόγος de la fenomenología no puede ser otro que la *hermenéutica*.⁶⁴ La tarea de interpretar es la única que puede reconfigurar –sin desconocerla– la propia “situación hermenéutica” y el “estado interpretativo” en el que se ha nacido y crecido, y al interior de los cuales es posible hacerse una idea *adecuada* –mas no absoluta– de aquello que se ofrece a la comprensión. No se trata, pues, de desconocer la propia historicidad, sino de asumirla explícitamente y de llevarla al encuentro de la cosa misma.

Ahora bien, de acuerdo con Heidegger, el rasgo esencial del ser-ahí cotidiano es la constante huida de sí mismo, que le oculta su más propia posibilidad: su muerte. La preocupación por el relativismo y la consecuente aspiración a un conocimiento suprahistórico hacen parte de la autointerpretación cotidiana del ser-ahí. Éste tiene la tendencia a huir de su más propia posibilidad, refugiándose en las interpretaciones alienantes y tranquilizadoras que configuran la situación hermenéutica del momento.⁶⁵ Solamente la experiencia anticipada de propia muerte –el *adelantarse*, en cierta forma, hacia ella–, podría ofrecerle al ser-ahí una genuina comprensión de la historia, que traiga consigo la consciencia del [34] *arrojamiento* en el que éste se encuentra y que posibilite el reconocimiento de la finitud de todo plan y de todo saber.⁶⁶ El problema husserliano de la unidad temporal de la consciencia y de las vivencias que en ella se constituyen es traslado por Heidegger, primero, al plano de la facticidad, cuyo darse transcurre entre el nacimiento y la muerte; segundo, al plano del acontecer mismo de la historia del ser, cuya ley no puede ser descubierta de manera plena por ninguno.⁶⁷ Para Heidegger, Husserl no habría conseguido entender realmente lo que significa que el ser-ahí sea *histórico*.

Historia de la metafísica y tecnificación

De un modo semejante a como ocurre con Husserl, puede reconocerse en el pensamiento Heidegger una orientación determinada de la historia de occidente, que define la labor concreta del ser humano en las diferentes épocas y el modo como éste se comporta frente

⁶⁴ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 60. (SZ, 37.); al respecto, véase mi estudio: "Hermenéutica: el λόγος de la fenomenología," *Studia Heideggeriana* III (2014): 127-158.

⁶⁵ *El concepto de tiempo*, 57. (GA 64, 123.)

⁶⁶ Cf. *Ser y Tiempo*, 403ss. (SZ, 387ss.)

⁶⁷ Cf. Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro (Trotta, 2002). (Hua X.); Martin Heidegger, *El concepto de tiempo (tratado de 1924)*, trad. Jesús Adrián Escudero (Barcelona: Herder, 2008). (GA 64.)

a las cosas. Sin embargo, la interpretación histórico-destinal del acontecimiento del ser realizada por Heidegger, guarda muchas diferencias con respecto a la visión husserliana de la historia y a la identificación que en ella se realiza del *télos* que rige la humanidad. De hecho, la conclusión misma a la que Husserl llega con respecto al humanismo, esto es, la reivindicación del ideal universal de la *razón* como *télos* oculto de la humanidad y esencia misma del hombre, constituye el elemento central del “olvido del ser” criticado por Heidegger. Para este último, la “crisis de la humanidad” –si se me permite hablar así– no se encuentra en la ausencia de una fundamentación absoluta del conocimiento, sino precisamente en el ideal mismo de la filosofía como ciencia rigurosa, en su afán de fundamentación, en su pretensión de dominio y control, y en la interpretación corriente de la esencia del hombre como *animal racional*. A los ojos de Heidegger, el humanismo trascendental defendido por Husserl no sería más que la expresión del pensamiento metafísico inadecuado, que domina desde la época griega toda la ontología, antropología y lógica [35] tradicionales, y que ha conducido a la tecnificación progresiva de la filosofía, el conocimiento y la sociedad.⁶⁸

Si bien los interlocutores principales de la *Carta sobre el humanismo* son Sartre y Beaufret,⁶⁹ es posible referir la definición del “humanismo metafísico” que Heidegger establece allí, a los planteamientos de Husserl que hemos analizado antes:

“Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica.”⁷⁰

En la interpretación heideggeriana de la historia de la filosofía, aquel humanismo que se constituye como inicio y fundamento de la metafísica es –propriadamente hablando– el de Platón; cuya concepción de la verdad como “corrección del representar” y del ser como *ἰδέα*, determinan la historia entera de occidente.⁷¹ Si bien la propuesta husserliana no funda por sí misma una nueva metafísica, se basa sí en una, a saber, la metafísica platónica asumida por Descartes, que constituye desde entonces la base del pensamiento moderno y, en gran medida, contemporáneo. Mucho antes de la redacción de las *Meditaciones*

⁶⁸ Cf. *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 165. (GA 20, 179s.)

⁶⁹ Al respecto, véase mi trabajo: “Humanismo y superación del subjetivismo,” en *Heidegger Hoy: Estudios y perspectivas*, ed. Alfredo Rocha de la Torre (Bogotá, Buenos Aires: Editorial Bonaventuriana, Grama ediciones, 2011), 407-429.

⁷⁰ “Carta sobre el Humanismo,” 265. (GA 9, p. 321).

⁷¹ Cf. “La doctrina platónica de la verdad,” 196s. (GA 9, p. 236s).

cartesianas por parte de Husserl, Heidegger había tenido ocasión de comparar ambas perspectivas, analizando los fundamentos medievales de la ontología cartesiana del mundo como *res extensa* y de la consciencia como *res cogitans*, así como la aceptación implícita de esta distinción por parte de Husserl.⁷² Heidegger reprocha una y otra vez a estos autores, por un lado, el haber pretendido fundar [36] el conocimiento humano sobre la base de la certeza apodíctica del *cogito* y, por otro lado, la omisión de la pregunta por el sentido de ser del *sum* de este *cogito sum*. Husserl no solamente habría omitido la pregunta por la “verdad del ser”, sino que también habría dejado en la oscuridad la pregunta por el ser de la consciencia intencional, necesaria para el desarrollo de su tema. De acuerdo con Heidegger, aquello que anima, en el fondo, a ambos autores no es la pregunta por el ser de la consciencia humana, sino la pregunta acerca de cómo puede dicha consciencia ser objeto de una ciencia absoluta.⁷³ Por eso, el joven Heidegger termina concluyendo lo siguiente:

“Así pues, la fenomenología, ¿resulta ser *no fenomenológica!* –es decir, ¿resulta ser *pretendida, falsamente fenomenológica!* Y esto, en un sentido aún más fundamental. *No sólo el ser de lo intencional*, esto es, el ser de cierto ente determinado, *queda sin determinar, sino que se dan divisiones originarias de lo ente* (consciencia y realidad) *sin haberse aclarado o al menos cuestionado acerca de él, el sentido de aquello*, precisamente *el ser, con miras a lo cual se distingue.*”⁷⁴

Pese al celo que muestra Husserl por separar la esfera de lo espiritual de la esfera de lo natural, de acuerdo con Heidegger, éste acaba atribuyendo el modo de ser de la realidad natural a la consciencia intencional.⁷⁵ Así pues, la crítica husserliana al naturalismo y al positivismo científico no resulta ser lo suficientemente radical. El afán de las ciencias históricas del espíritu por justificar su existencia frente al imperio de las ciencias de la naturaleza y la pretensión que tiene la filosofía de convertirse en una ciencia rigurosa y absoluta, no provienen solamente de la tendencia del ser humano a huir de sí mismo – como ya dijimos –, sino que hacen parte también del encubrimiento y la alienación propios de la época técnica en la que éste vive.

⁷² *Prolegómenos*, 133. (GA 20, 139.) El primer curso de Marburgo constituye uno de los análisis más prolijos de la relación entre Descartes y Husserl, y uno de los documentos que permiten reconstruir con detalle la crítica de Heidegger. Cf. *Introducción a la investigación fenomenológica*, 117-286. (GA 17, 109-290.)

⁷³ *Prolegómenos*, 139s. (GA 20, 147s.)

⁷⁴ *Ibid.*, 163. (GA 20, 178.)

⁷⁵ *Ibid.*, 144; "Carta sobre el Humanismo," 266. (GA 9, 322.)

Para el Heidegger tardío, el ser mismo acontece históricamente en distintas “épocas”, que definen y prefiguran el modo como los seres humanos disponen [37] del mundo y de sí mismos.⁷⁶ Igual que en su filosofía temprana Heidegger destacada el abandono del sí mismo cotidiano al “se” o al “uno” impersonal (*das Man*), en su pensamiento tardío insistirá en la entrega del ser humano concreto al “destino del ser”, esto es, al proyecto de sentido que se desarrolla a lo largo de la historia y en el cual, reteniéndose a sí mismo, el ser ofrece las cosas en un marco determinado de interpretación, al mismo tiempo que se oculta, negando a los mortales el conocimiento de su esencia.⁷⁷ La técnica es la manera concreta como se ofrecen o salen de lo oculto todas las cosas: “En su esencia, la técnica es un destino, dentro de la historia del ser, de esa verdad del ser que reside en el olvido.”⁷⁸ El ideal husserliano de la filosofía como una tarea infinita de la humanidad, que puede ser desarrollada mancomunadamente y de manera progresiva por la comunidad de filósofos-funcionarios, representa una visión permeada por la técnica, en la que todas las cosas se convierten en objetos de una consciencia. Interpretando la situación del ser humano en la Modernidad con base en un poema de Rilke, Heidegger manifiesta en otro lugar lo siguiente:

“En la medida en que el hombre construye técnicamente el mundo como objeto, se obstruye voluntaria y completamente el camino hacia lo abierto, que de todas formas ya estaba bloqueado. El hombre que se autoimpone es asimismo, quiéralo o no, sépalo o no, el funcionario de la técnica.”⁷⁹

Así pues, el filósofo “funcionario de la humanidad” del que hablaba Husserl acaba siendo para Heidegger un “funcionario de la técnica”, que contribuye al ocultamiento de la “verdad del ser” mediante su afán de calcular, dominar y controlar el actuar humano y todo aquello que existe. No es, como creía Husserl, el positivismo el que decapita la filosofía, es más bien la pretensión de hacer del ser humano y de todas las cosas el objeto de una ciencia absoluta el que lo hace. En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger se queja de la [38] aspiración de la tradición humanista de formar o cultivar el espíritu, con el fin de alcanzar una *humanitas* determinada. Detrás de la preocupación por la educación, se camufla siempre un ideal específico de humanidad que constriñe al ser humano y al

⁷⁶ Cf. "Tiempo y ser," en *Filosofía, ciencia y técnica* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2003), 283. (GA 14, 13.)

⁷⁷ *Ibid.*, 282s. (GA 14, 12s.)

⁷⁸ "Carta sobre el Humanismo," 279. (GA 9, 340) ; cf. "La pregunta por la técnica," en *Conferencias y artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001), 14ss.

⁷⁹ "¿Y para qué poetas?," en *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza Editorial, 1995), 218. (GA 5, 271.)

pensamiento. Según esto, la pretensión husserliana de elevar la humanidad a la dignidad de la razón universal, no sería más que otra forma de humanismo metafísico. Entendida de una manera “técnica”, sometida al ideal de la ciencia rigurosa y a la necesidad de ofrecer respuestas universales a la humanidad, la filosofía acaba convertida en un asunto de escuela, en un instrumento de formación y de empresa cultural: “Paulatinamente, la filosofía se convierte en una técnica de explicación a partir de las causas supremas. Ya no se piensa, sino que uno se ocupa con la «filosofía».”⁸⁰

Heidegger habla en diversos contextos de la necesidad de un cambio de actitud frente a esta manera de ver y comprender las cosas; un “nuevo comienzo” en la historia, anunciado por ciertos pensadores y poetas, que permitiría en alguna medida hacer experiencia de la verdad encubierta del ser. No se trata de algo que los seres humanos puedan realizar bajo su propia voluntad e iniciativa, sino de algo que depende en realidad del ser mismo, de la historia. La interpretación técnica del mundo implica el abandono del ser como elemento del pensar. Lo único que puede hacerse es intentar mantenerse en dicho elemento. Pese al rechazo de todo humanismo y de todo ideal de humanidad por parte de Heidegger, la escucha atenta del ser mismo, en una correspondencia que no pretende dominarlo, constituye para él una extraña suerte de “humanismo”, no metafísico, que “piensa la humanidad del hombre desde su proximidad al ser”.⁸¹

Saber moral y verdad de la tradición

Aunque *Verdad y Método* puede ser visto como una respuesta crítica a la *Carta sobre el humanismo*,⁸² Gadamer comparte con Heidegger el reconocimiento de la historicidad y los reproches a la fenomenología que se derivan de la misma. Su “hermenéutica filosófica”, cuyo título indica ya que ésta se ve a sí misma [39] como una labor eminentemente *interpretativa* –y, en consecuencia, *histórica*–, dista mucho del ideal husserliano de conocimiento absoluto, del desprecio de Husserl por la “sabiduría” de la tradición, de su sometimiento de la praxis humana a ideales universales y de su confianza en la idea moderna de “método”. Al igual que Heidegger, Gadamer destaca la participación en la historia, la primacía de la vida práctica sobre la razón teórica y el papel positivo de los prejuicios en el círculo de la comprensión. Sin embargo, va mucho más

⁸⁰ "Carta sobre el Humanismo," 262. (GA 9, 317.)

⁸¹ *Ibid.*, 260. (GA 9, 314.)

⁸² Véase mi trabajo: "La respuesta de Gadamer al humanismo anti-metafísico heideggeriano."

lejos que su maestro, al reconocer el aporte de la tradición humanista a la filosofía y al realizar una “rehabilitación de autoridad y tradición” que riñe con la actitud crítica frente a todo prejuicio por parte de la fenomenología, así como con la tesis heideggeriana del “olvido del ser” en el pensamiento metafísico. Oponiéndose al ideal cartesiano de conocimiento, Gadamer busca revalorizar el contenido de verdad presente en la tradición y en la praxis humana en general; una *verdad* que no puede ser entendida bajo la idea moderna de “método” y que no llega a ser reconocida bajo los presupuestos de una filosofía entendida como ciencia rigurosa.

Como vimos, aunque Husserl reconocía formalmente el “presupuesto” de la historia y la pertenencia a una comunidad,⁸³ su afán de fundamentar objetivamente el conocimiento y de alcanzar una “verdad en sí”, verificable mediante un *método* riguroso, lo llevan a situar el saber de la opinión (δόξα) y de la praxis humana en general, en un plano secundario, subordinado al conocimiento absoluto de la ciencia. Para él, la verdad cotidiana, el contenido de la historia y el acervo cultural de la tradición aparecen reconocidos principalmente como un obstáculo en el descubrimiento de la “cosa misma”⁸⁴ o, en el mejor de los casos, como mero correlato noemático de la consciencia, cuyo valor de verdad resulta indiferente para el fenomenólogo. Gadamer, por el contrario, se esfuerza por resolver la “oposición abstracta entre historia y saber”⁸⁵, que puede identificarse todavía en el Husserl tardío, siguiendo de cerca los planteamientos de Heidegger, quien además de caracterizar la historia como *presupuesto* necesario de todo conocimiento, no duda en calificarla y en [40] asumirla como ámbito originario de la *verdad*, en el que habita el ser humano: “No somos nosotros los que presuponemos la «verdad», sino que es ella la que hace ontológicamente posible que nosotros podamos ser de tal modo que «presupongamos» algo.”⁸⁶ Para Gadamer, la historia y el contenido de verdad presente en ella constituyen el fundamento mismo del ser humano, cuya “consciencia” –siempre finita y limitada– no es otra cosa que el resultado de los *efectos* de la tradición. Así pues, no se trata simplemente de identificar de modo formal la determinación de la historia, sino de asumirla reconociendo el contenido transmitido y entrando en el diálogo infinito que se sucede de generación en generación, a través de la palabra de las tradiciones.

⁸³ Cf. Husserl, *Crisis*, 278, 354. (Hua VI, 270, 343s.)

⁸⁴ Cf. *La filosofía como ciencia rigurosa*, 84; *Crisis*, 343. (Hua VI, 333s.)

⁸⁵ Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique* (Paris: Éditions du Seuil, 1996), 56.

⁸⁶ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 247. (SZ, 227s.)

Como es sabido, con el fin de alcanzar un conocimiento universal de tipo trascendental, Husserl se sale reflexivamente de la relación original que se tiene con la verdad de la tradición, desconectando en sus análisis todo interés práctico y toda posición existencial sobre la verdad o falsedad del contenido transmitido. En efecto, la actitud teórica-universal alcanzada mediante la ἐποχή fenomenológico-trascendental, se diferencia radicalmente de la actitud natural, orientada por los “intereses naturales de la vida”.⁸⁷ En la *Crisis*, esta actitud universal y pura es complementada por una nueva “actitud práctica” en la que el fenomenólogo pone la ciencia desinteresada así descubierta al servicio de la humanidad concreta, la cual podría entonces recibir el beneficio de la crítica y orientarse por ideales universales. Al respecto, comenta Husserl:

“Esto ocurre en forma de una praxis de nuevo cuño, la de la crítica universal de toda vida y de todo objetivo vital, de todas las formaciones y sistemas culturales surgidos y crecidos a partir de la vida de la humanidad y, con ello, también la de una crítica de la humanidad misma y de los valores que la dirigen de modo tácito o expreso; y en una secuencia ulterior una praxis que apunta a elevar mediante la razón científica universal a la humanidad según normas veritativas de todas las formas, a transformarla en una humanidad nueva desde la raíz, capacitada para asumir una autorresponsabilidad absoluta sobre la base de conocimientos teóricos absolutos.”⁸⁸

[41] Más allá del evidente el beneficio que supone la discusión crítica de las tradiciones y costumbres a la luz de los descubrimientos científicos, la pretensión de someter la praxis a normas universales, esto es, de fundar la razón práctica en el descubrimiento de conocimientos teóricos absolutos y de crear una humanidad absolutamente autoresponsable, no acierta a reconocer el carácter propio de dicha praxis, la *pretensión de verdad* existente en la historia y en las tradiciones ni el papel de la opinión en el actuar humano. Hay sin lugar a dudas diferencias de principio entre la δόξα y la ἐπιστήμη. Pero el deseo de alcanzar un conocimiento científico absoluto de la región del espíritu no puede llevar a pretender eliminar o reemplazar el *saber común* propio de la φρόνησις ni a confundirlo con la τέχνη.⁸⁹ A diferencia de la técnica, que puede ser enseñada y reproducida metódicamente, la φρόνησις constituye un saber adecuado de las circunstancias que solamente “se aprende” en su ejecución práctica. ¿Qué tipo de saber es éste que se resiste al dominio absoluto de la ciencia y a la reproducción técnica que

⁸⁷ Husserl, *Crisis*, 337ss. (Hua VI, 327ss.)

⁸⁸ *Ibid.*, 338. (Hua VI, 329.)

⁸⁹ Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, 59ss; *Verdad y Método I*, 383ss. (GW 1, 317ss.)

supone el método? ¿Son filosofía y las ciencias del espíritu más cercanas al conocimiento práctico que al conocimiento teórico-desinteresado buscado por Husserl?

Estas preguntas nos remiten de nuevo al debate entre el cartesianismo y el humanismo mencionado al comienzo.⁹⁰ Como es sabido, frente a la duda cartesiana y a la certeza del conocimiento matemático, Vico hace valer el primado epistemológico del mundo de la historia y de la comunidad de vida presente en el cultivo humanista de la retórica.⁹¹ Lo decisivo para la vida y para la sociedad no se encuentra en la generalidad abstracta de la razón, sino en el sentido de lo justo y del bien común, que hacen parte de la generalidad concreta, propia de la comunidad de la que participan todos los seres humanos. Vico se remite, en este contexto, al concepto romano de *sensus communis*, que no trata del conocimiento verdadero de la ciencia, sino del conocimiento comunitario de lo *verosímil* (εἰκότως). Las posibilidades de demostración no agotan por entero el ámbito del conocimiento humano. Al contrario, la formación de este *sensus communis*, constituye el tema central de la educación y de la vida en comunidad, [42] en los cuales el conocimiento científico no puede más que ocupar un papel marginal: “La conclusión desde lo general y la demostración por causas no pueden bastar porque aquí lo decisivo son las circunstancias.”⁹²

Tacto, sentido común, gusto y capacidad de juicio, algunos de los conceptos humanistas con los que Gadamer abre su obra, presuponen todos ellos la idea de la *formación* (*Bildung*) de un *sentido*, que hace posible distinguir y valorar con seguridad en el ámbito correspondiente, aunque no se pueda dar razón de ello.⁹³ La praxis humana se funda en la estrecha relación de pertenencia entre el intérprete y el asunto del cual éste se ocupa. La formación es un proceso continuo en el que lo que era extraño y desconocido se integra en la vida del intérprete, transformando su horizonte y enriqueciendo su perspectiva.⁹⁴ La experiencia realizada eleva a la consciencia a una nueva generalidad que conserva todo lo vivido y que se abre con ello hacia lo nuevo. Es digno de destacar aquí el carácter histórico-formativo del concepto gadameriano de “horizonte” (fuertemente inspirado de Hegel), ausente en las descripciones husserlianas del carácter horizontal del consciencia:

⁹⁰ *Verdad y Método I*, 50ss. (GW 1, 26ss.)

⁹¹ Cf. Vico, "Del método de estudios de nuestro tiempo," 75-126.

⁹² Gadamer, *Verdad y Método I*, 52. (GW 1, p. 28.)

⁹³ Cf. *Ibid.*, 45ss, 70s. (GW 1, 21ss, 43s.)

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, 421ss. (GW 1, 352ss)

“El que todo esto implique formación quiere decir que no se trata de cuestiones de procedimiento o de comportamiento, sino del ser en cuanto devenido.”⁹⁵

La *formación* como elemento humano central es para Gadamer también la característica fundamental de las ciencias históricas del espíritu y de la propia filosofía, cuyos asuntos se encuentran en estrecha relación con el propio ser del investigador y no pueden ser separados de la situación concreta en la cual éste se encuentra. Por eso, frente a la crisis de fundamentación de las ciencias del espíritu, que Dilthey busca resolver con el planteamiento del método del “comprender” –por oposición al “explicar”– y que Husserl pretende remediar con el establecimiento de la ciencia absoluta del mundo de la vida, Gadamer subraya el carácter histórico del conocimiento espiritual-científico, su vínculo indisoluble con el ser del investigador y con el contenido transmitido por las tradiciones, y la irreductibilidad del mismo al conocimiento científico-teórico. [43] No se trata pues de un problema de método ni de fundamentación racional del saber, sino del reconocimiento de las peculiaridades ontológicas de la historia y de la praxis humana. El conocimiento del que tratan las ciencias históricas del espíritu se asemeja grandemente al saber moral que orienta la praxis, tal como lo reconocía ingenuamente el empirismo inglés:

Por el contrario, frente a esta ciencia «teórica» [—la matemática—] las ciencias del espíritu forman parte más bien del saber moral. Son «ciencias morales». Su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo. Ahora bien, éste se sabe a sí mismo como ser que actúa, y el saber que tiene de sí mismo no pretende comprobar lo que es. El que actúa trata más bien con cosas que no siempre son como son, sino que pueden ser también distintas. En ellas descubre en qué punto puede intervenir su actuación; su saber debe dirigir su hacer.⁹⁶

Este carácter *phronético* constituye la razón fundamental por la cual el fenómeno histórico-hermenéutico no puede quedar adecuadamente considerado, cuando se lo intenta aprehender bajo la idea moderna de *método*. La posibilidad del empleo universal de un método experimenta su propio límite allí donde el asunto del caso no posee un sentido unívoco, que pueda ser asegurado de semejante manera. Por su propio carácter, ningún método podría jamás proporcionar por sí mismo un *discernimiento adecuado* de aquello de lo cual se trata, ante circunstancias que requieren cierto tipo de ponderación y consideración. De esta manera, Gadamer pone en cuestión la regla de la certeza como

⁹⁵ Ibid., 46. (GW 1, 23s.)

⁹⁶ Ibid., 386. (GW 1, 319s.); cf. *Le problème de la conscience historique*, 62.

condición básica de toda “verdad” y la idea moderna según el cual el método podría y debería extenderse al dominio completo de lo que es. Ni la ciencia ni la técnica pueden sustituir a la razón práctica. Lo único que puede garantizar un uso con sentido de la ciencia pertenece al conjunto de la praxis humana y al dominio del *sensus communis* al que se refería Vico, lo que otorga a este ámbito una auténtica primacía frente al conocimiento científico-teórico.⁹⁷

[44] Según Gadamer, las ciencias del espíritu aportan a la sociedad algo diferente de la pretensión generalizada de control y de dominación de lo existente, que prima en la ciencia natural moderna y que puede identificarse en el ideal husserliano de la filosofía como ciencia rigurosa.⁹⁸ Estos saberes llevan a cabo la importante labor de desarrollar de manera constante un *diálogo* renovado con la propia tradición y con las demás culturas. Su “significado humano especial” se encuentra, precisamente, en esta tarea: “Estas son algo específico en el conjunto de las ciencias, porque sus conocimientos presuntos o reales influyen directamente en todas las facetas humanas al traducirse en formación y educación del hombre.”⁹⁹ Así pues, las ciencias históricas del espíritu –y no aquella razón absoluta que regiría teleológicamente la historia– son, para Gadamer, las verdaderas administradoras del humanismo.

Hasta aquí, hemos conseguido mostrar suficientemente el sentido de la discusión que puede establecerse entre Husserl, Heidegger y Gadamer, respecto del sentido del humanismo y del papel de la filosofía, en relación con el problema de la historia y la historicidad. Como vimos, Husserl plantea la razón absoluta como *τέλος* que orienta el desarrollo concreto de la historia y que debe guiar a la filosofía y a toda la humanidad en general, que avanza sin saberlo hacia la completa “europeización”. Heidegger, por su parte, rechazando todo ideal humanista de formación del espíritu –incluido, por supuesto, el husserliano–, propende por la “escucha” y “correspondencia” atenta del ser mismo, que ofrece históricamente el sentido de las cosas y que rehúye toda determinación cognoscitiva, propia del pensamiento técnico-calculador. Gadamer, finalmente, quien no

⁹⁷ Cf. "La idea de la filosofía práctica," en *El giro hermenéutico* (Madrid: Cátedra, 1998), 192. (GW 10, 242s.); "Entre fenomenología y dialéctica," 29. (GW 2, 22s.); "La misión de la filosofía," en *La herencia de Europa: Ensayos* (Barcelona: Península, 1990), 155. (EE, p. 170.)

⁹⁸ "La universalidad del problema hermenéutico," 227ss. (GW 2, 227ss.); Hans-Georg Gadamer y Carsten Dutt, *Hermeneutik - Ästhetik - Praktische Philosophie: Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, ed. Carsten Dutt (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1993), 16s.

⁹⁹ *Gadamer im Gespräch*, 15.

crea en el ideal de la “filosofía como ciencia rigurosa” ni tampoco en el “olvido del ser” en la historia de la metafísica, rehabilita el contenido transmitido por la tradición, destacando el aporte del humanismo italiano a la filosofía y la *resistencia* que las ciencias históricas del espíritu ofrecen ante el progreso desmedido del cientificismo y la tecnificación, dominantes en el mundo entero.

[45] Sin duda, este estudio tendría que ser complementado con la exposición de las diferentes vías del debate sostenido por estos autores entre sí, que nos permitan apreciar también, por ejemplo, la profunda influencia de Husserl en la perspectiva histórica y hermenéutica de Heidegger y Gadamer. Asimismo, una incorporación más explícita del pensamiento de Dilthey permitiría entender mejor el contexto de discusión y la influencia del proyecto diltheyano en cada uno de estos autores. Finalmente, sería necesario incorporar un análisis histórico de las fuentes efectivamente conocidas por estos autores en cada momento, que permita corroborar la presente perspectiva argumentativa y enriquecer los desarrollos aquí presentados. ¿Puede interpretarse la *Crisis* como una respuesta a Heidegger? ¿Es *Verdad y Método* una réplica tanto de Heidegger como de Husserl? ¿Cómo valora el Heidegger tardío los análisis contenidos en la *Crisis*?

No parece que hayamos superado todavía las coordenadas del debate planteado por Vico con el cartesianismo de su época. La cuestión acerca de la peculiaridad del saber histórico de las ciencias del espíritu, su posible relación e influencia sobre la filosofía y la ciencia, se muestran plenamente vigentes. Por más que nuestro mundo avance desenfrenadamente hacia un futuro en el que el pasado parece innecesario y en el que solamente cabe la esperar el progreso de la dominación técnica de todos los ámbitos de la vida humana, con el empobrecimiento que ello supone, la tradición filosófica y la diversidad cultural tienen todavía mucho que enseñarnos. No solamente el pasado, sino también las culturas provenientes de las tradiciones ajenas al pensamiento europeo, pueden llegar a ofrecer marcos ontológicos de referencia más adecuados.

Sería necesario adelantar de modo decidido la superación de la oposición radical entre naturaleza y espíritu, así como entre objetivismo y relativismo. Hoy se requiere de una nueva perspectiva que borre las fronteras demasiado rígidas entre ciencia y opinión; que deje ver la influencia de la razón práctica en la ciencia; que permita la elaboración de un concepto de “ciencia” más real y menos idealizado, en diálogo con la sociedad, con sus fines, su historia y tradiciones. Asimismo, se hace necesario comprender el sentido del ser biológico-natural del ser humano y borrar las fronteras que lo separan del resto de las

especies. La inter-conexión y comunicación global son hoy [46] nuestro punto de partida. Asumir nuestra diversidad biológico-natural, histórica y cultural puede ayudarnos a establecer responsabilidades, fijar compromisos y afrontar los retos que tenemos, como especie que vive en un planeta cuya destrucción hemos causado y cuyo final vislumbramos.

Abreviaturas

- AT Adam y Tannery, obras de Descartes en latín y francés, editadas por la Librairie Philosophique J. Vrin. (Seguida de un número, la abreviatura indica el volumen correspondiente en dicha edición.)
- GA *Gesamtausgabe*, obras completas de Martin Heidegger en alemán, editadas por Vittorio Klostermann en Fráncfort del Meno desde 1975. (Seguida de un número, la abreviatura indica el volumen correspondiente en dicha edición.)
- GW *Gesammelte Werke*, obras seleccionadas de Hans-Georg Gadamer en alemán, editadas por la editorial Mohr Siebeck en Tubinga. (Seguida de un número, la abreviatura indica el volumen correspondiente en esta edición.)
- EE Gadamer, Hans-Georg. *Das Erbe Europas: Beiträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Hua *Husserliana*, obras completas de Edmund Husserl en alemán. (Seguida de un número, la abreviatura indica el volumen correspondiente en esta edición.)
- SZ Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. 19 ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

Bibliografía

- Contreras, Andrés-Francisco. "Hermenéutica: el lógos de la fenomenología." *Studia Heideggeriana III* (2014): 127-158.
- . "Humanismo y superación del subjetivismo." En *Heidegger Hoy: Estudios y perspectivas*, editado por Alfredo Rocha de la Torre, 407-429. Bogotá, Buenos Aires: Editorial Bonaventuriana, Grama ediciones, 2011.
- [47] ———. "La respuesta de Gadamer al humanismo anti-metafísico heideggeriano." En *Humanismo hoy*, editado por Jorge Enrique Pulido Blanco. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, próximo a aparecer.
- Descartes, René. "Discurso del Método." Traducido por Manuel García Morente. En *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe, 2006.
- . *Reglas para la dirección del espíritu*. Traducido por Juan Manuel Navarro Cerdón. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

- Dilthey, Wilhelm. *Crítica de la razón histórica*. Traducido por Carlos Moya Espí. Editado por Hans-Ulrich Lessig Barcelona: Península, 1986. 1983.
- . "Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen." En *Weltanschauung, Philosophie und Religion*, 1-51. Berlín Reichel & Co., 1911.
- . "La conciencia histórica." Traducido por Julián Marías. En *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- Gadamer, Hans-Georg. "Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica." Traducido por Manuel Olasagasti. En *Verdad y Método II*, 11-29. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.
- . "La idea de la filosofía práctica." Traducido por Arturo Parada. En *El giro hermenéutico*, 187-196. Madrid: Cátedra, 1998.
- . "La misión de la filosofía." Traducido por Pilar Giralt Gorina. En *La herencia de Europa: Ensayos*, 151-156. Barcelona: Península, 1990.
- . "La universalidad del problema hermenéutico." Traducido por Manuel Olasagasti. En *Verdad y Método II*, 213-224. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.
- . *Le problème de la conscience historique*. Paris: Éditions du Seuil, 1996. 1958.
- . "¿Qué es la verdad?" Traducido por Manuel Olasagasti. En *Verdad y Método II*, 51-62. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.
- [48]
- . *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducido por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996. 1960.
- Gadamer, Hans-Georg, y Carsten Dutt. *Hermeneutik - Ästhetik - Praktische Philosophie: Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Editado por Carsten Dutt Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1993.
- Heidegger, Martin. "Carta sobre el Humanismo." Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. En *Hitos*, 259-298. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- . *El concepto de tiempo*. Traducido por Jesús Adrián Escudero y Raúl Gabás Pallás. Madrid: Trotta, 1999. Conferencia pronunciada ante la Sociedad Teológica de Marburgo, el 25 de julio de 1924.
- . *El concepto de tiempo (tratado de 1924)*. Traducido por Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2008.
- . *Introducción a la investigación fenomenológica*. Traducido por Juan José García Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2008.
- . "La doctrina platónica de la verdad." Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. En *Hitos*, 173-198. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- . "La pregunta por la técnica." Traducido por Eustaquio Barjau. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.
- . *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*. Traducido por Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006. SS 1925.
- . *Ser y Tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. 1 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2003. 1927.
- . "Tiempo y ser." Traducido por Francisco Soler. En *Filosofía, ciencia y técnica*, 273-304. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2003.
- . "¿Y para qué poetas?" Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. En *Caminos de bosque*, 199-238. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

Hoyos Vásquez, Guillermo. "Acerca del concepto de teleología en la fenomenología de Husserl." En *Investigaciones fenomenológicas*, 29-56, 2012.

[49]

Husserl, Edmund. *Der Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana. Editado por Herman Leo van Breda. Vol. VI, Haag: Martinus Nijhoff, 1976. (1934-1937).

———. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Traducido por José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. 1913.

———. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Traducido por Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Crítica, 1991. 1934-1937.

———. *La filosofía como ciencia rigurosa*. Traducido por Miguel García-Baró. Madrid: Encuentro, 2009. 1911.

———. *Las conferencias de París: introducción a la fenomenología trascendental*. Traducido por Antonio Zirió. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988. 1929.

———. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Traducido por Agustín Serrano de Haro. Trotta, 2002.

———. *Meditaciones cartesianas*. Traducido por José Gaos y Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. 1931.

Rodríguez, Ramón. "La manera correcta de entrar en el círculo: La cuestión del sentido en Ser y Tiempo." En *Heidegger Hoy: Estudios y perspectivas*, editado por Alfredo Rocha de la Torre, 305-326. Bogotá, Buenos Aires: Editorial Bonaventuriana, Grama ediciones, 2011.

Vargas Bejarano, Julio César. "«Somos –cómo podríamos evitarlo– funcionarios de la humanidad». El testamento filosófico de Edmund Husserl." *Revista Coherencia* 10, no. 20 (enero - junio 2014): 141-162.

Vico, Giambattista. "Del método de estudios de nuestro tiempo." Traducido por Francisco J. Navarro Gómez. En *Obras: Oraciones inaugurales, La antiquísima sabiduría de los italianos*, 75-126. Barcelona: Anthropos, 2002.