

La Lámpara de Diógenes
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
lamparadediogenesbuap@yahoo.com.mx
ISSN (Versión impresa): 1665-1448
ISSN (Versión en línea): 1870-4662
MÉXICO

2004
Antonio Ziri6n Quijano
RESEÑA DE "RENOVACI6N DEL HOMBRE Y DE LA CULTURA. CINCO ENSAYOS"
DE EDMUND HUSSERL

La Lámpara de Diógenes, enero-junio, julio-diciembre, a6o/vol. 5, n6mero 008 009
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla, México
pp. 143-156

La ciencia y la filosofía (fenomenológicas) como órgano de la renovación del hombre y de la cultura

Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos, de Edmund Husserl. Introducción de Guillermo Hoyos Vásquez. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid/México: Editorial Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, 2002; xxxvi+106 páginas.

La recepción del pensamiento de Husserl ha estado plagada, prácticamente en todo el mundo, por deformaciones de diversa índole, algunas de ellas debidas al carácter introductorio y programático de la mayoría de las obras que publicó él mismo, algunas otras debidas más bien a la naturaleza y la evolución de ese mismo pensamiento y a la manera como fue dándose a conocer a lo largo del siglo pasado. En los países de habla hispana hay que añadir a esas fuentes de perturbación las circunstancias históricas peculiares en que se han sucedido las proporcionalmente pocas traducciones que se han hecho de sus obras. Aunque el castellano fue la primera lengua a la que se tradujo completa una obra de Husserl (las *Investigaciones lógicas*, en 1929), ya desde hace años nuestro idioma se ha visto en este respecto ampliamente rebasado por el inglés y por el francés, por el italiano y el japonés. Pero independientemente de esto, es más importante señalar el hecho de que la imagen que el mismo Husserl dio

de su pensamiento en sus obras publicadas no corresponde de modo enteramente fiel con su realidad: la imagen correcta —si puede hablarse de esto— sólo es obtenible mediante alguna penetración en sus escritos inéditos, pues es en ellos donde Husserl dejó plasmada la genuina naturaleza de su método —justamente en el ejercicio del mismo— y las implicaciones filosóficas de su trabajo. Sólo en esos escritos acometió a fondo y en detalle grandes fragmentos del trabajo de análisis y descripción de la constitución del mundo en la vida de la conciencia trascendental en sus múltiples aspectos y dimensiones.

Una de estas dimensiones es la de la moralidad o de la ética. La idea de que Husserl era ajeno a las cuestiones éticas —que es la deformación que aquí estamos obligados a señalar— pudo surgir, en primer lugar, debido al hecho mismo de que él no publicó en vida ninguna obra importante sobre esta materia —al menos en su propio idioma— y a que en las publicadas apenas se encuentran alusiones a esta temática.

Algunas de estas alusiones concernían nada menos que a la concepción misma de la filosofía: *La filosofía como ciencia estricta*, por ejemplo, comienza recordando que la filosofía ha pretendido ser, desde sus inicios, “la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas más profundas y haga posible, desde el punto de vista ético-religioso una vida regida por normas puramente racionales”;¹ pero a pesar de su gravedad, estas alusiones poco podían hacer sin el respaldo del trabajo analítico efectivo que ciertamente no se hallaba en esas páginas para revelar la finalidad última del pensamiento de Husserl o de la fundación de la fenomenología como una finalidad ética o práctica. Así, durante largo tiempo siguió imperando la impresión de un pensador dedicado exclusivamente a temas epistemológicos y lógicos —a la razón teórica—, y desinteresado por toda cuestión vital y humana —o de razón práctica. Además, aunque entre sus seguidores y alumnos era sabido que la ética formó siempre un tema importante de muchos de sus cursos, las lecciones mismas de algunos de ellos no fueron publicadas hasta muchos años después, ya dentro de la colección de sus obras reunidas, en el tomo XXVIII de la denominada *Husserliana*, de 1988. Y siguen aún inéditos muchos de los manuscritos de investigación en que

se encuentra aquel trabajo analítico en el ámbito de la “razón práctica”: fenomenología de las vivencias de valoración, de emoción y de voluntad, reflexiones sobre la historicidad, la política, la religión, el sentido de la vida. Sólo después de conocer y estudiar esos manuscritos, junto con los textos pertinentes ya publicados —pero no todos ya en español—, podrá determinarse el auténtico carácter del “racionalismo” de Husserl junto con la justificación que él le daba o que él creía que tenía.²

Uno de estos textos es el de los cinco importantísimos artículos o ensayos sobre “Renovación” que Husserl escribió en 1922 y 1923 para la revista japonesa *The Kaizo* (nombre que significa también “renovación”), de los cuales la revista sólo publicó los tres primeros y su autor dejó inconcluso el que parece que estaba destinado a ser el último. Los cinco artículos fueron publicados en su original alemán apenas en 1989, dentro del tomo XXVII de *Husserliana*,³ y el año pasado aparecieron por vez primera en español, en la coedición que reseñamos, traducidos por Agustín Serrano de Haro, quien con esta

¹ E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Ed. Almagesto, Buenos Aires, 1992. Trad. de Elsa Tabernig, corregida.

² Algunos de esos textos se encontrarán en la antología de *Textos breves (1887-1936)* de Husserl que se encuentra en preparación y que publicará la editorial española Sígueme.

³ Este tomo, preparado por Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, lleva por título *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* (Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 1989).

traducción y la que ha sido publicada en forma prácticamente simultánea de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*⁴ ha iniciado con toda brillantez una carrera como traductor de Husserl que los interesados en la difusión en nuestros países de la obra y el pensamiento del fundador de la fenomenología tenemos que desear que se amplíe y se prolongue todavía por muchos años y muchas páginas.

En estos ensayos, Husserl trata de responder al “clamor general” de renovación que se levantó en Europa tras el profundísimo desastre que fue la Primera Guerra Mundial, escribiendo una conmovedora protesta de fe filosófica que, para estar a la altura de la exigencia histórica, tenía que poner a la vez las primeras piedras del trabajo filosófico que habría de constituir, según la exposición de su propia necesidad y finalidad, el punto de apoyo, o la palanca, de la misma renovación cultural y humana proclamada. Porque con este

término de “renovación” no se designa otra cosa, a fin de cuentas, que la labor ética misma, es decir, el ejercicio de lo más propio y esencial del ser humano, individual y comunitario, que es la capacidad de darse forma a sí mismo, de conformar su vida según normas y principios que él mismo ha de revelarse a sí mismo y justificar racionalmente ante sí mismo. No tenemos aquí espacio para señalar el lugar en que se ubican estos artículos dentro de la evolución del pensamiento ético de Husserl, y por lo tanto tampoco podemos permitirnos apreciar su trascendencia o su significación últimas dentro de la filosofía husserliana o fenomenológica en su conjunto. Pero ese lugar está expuesto, y esta apreciación iniciada, en el ensayo de Guillermo Hoyos Vásquez que prologa el libro: “La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural”. Aquí debo limitarme a una exposición muy sumaria de la temática de los ensayos de Husserl.⁵

Partiendo de la fe en que la cultura europea en bancarrota puede ser reformada por la razón y

⁴ Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Traducción, introducción y notas de Agustín Serrano de Haro (Madrid: Editorial Trotta, 2002). Serrano de Haro había traducido ya antes el breve, pero muy sustancioso, texto de Husserl “Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza”, que no sin justificación se publicó con el título *La Tierra no se mueve* (Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense [excerpta philosophica, 15], 1995) y que será reeditado en la antología de *Textos breves* mencionada en la segunda nota de esta reseña.

⁵ Sobre estos temas hay que recomendar también la reciente antología *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, compilada por John J. Drummond y Lester Embree como volumen 47 de la colección Contributions to Phenomenology (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002), y sobre la ética de Husserl en particular, el excelente artículo de Ulrich Melle, “Edmund Husserl: From Reason to Love”, en pp. 229-248.

la voluntad del hombre, y tomando pie en la analogía platónica individuo-colectividad, y una vez que ha hecho ver el valor del combate moral en el individuo, Husserl aboga en el primer ensayo (“Renovación. El problema y el método”) por una claridad intelectual respecto de la posibilidad de las metas y de los métodos, como medio para despertar en miles la convicción respecto de la racionalidad de la empresa de renovación, y con ese conocimiento convertido en patrimonio común, conseguir poner en marcha el proceso mismo de renovación. Pero esa claridad depende de la ciencia estricta, única que puede aportar el trabajo teórico previo del que depende la *reforma racional de la cultura*; y aunque tenemos una racionalidad práctica en la esfera técnico-natural, y una idea de la naturaleza que unifica las ciencias de la naturaleza, justamente nos falta una ciencia racional del hombre y de la colectividad humana que dé fundamento a una racionalidad de la acción social y política y a una técnica política racional. Nos falta la ciencia de *la idea del hombre*, del ser racional, del espíritu, la ciencia, pues, que habría de traer consigo la unificación de las ciencias del espíritu.

La fundamentación de esta ciencia, que sería un sistema de verdades “aprióricas” (de esencia) puramente racionales que arraigan en la “esencia” del hombre o de lo espiritual y racional en general, y de todos los conceptos subordinados a ellos, con la consiguiente comprensión de lo esencialmente propio del

espíritu frente a la naturaleza, viene a ser para Husserl la condición primera de la puesta en marcha de la misma renovación humana y cultural. Pues, en efecto, sólo en dicha ciencia puede encontrarse, además del conocimiento formal de que la vida humana, como vida espiritual racional, se conduce, quiéras o no, en seguimiento de normas, los conocimientos mismos de las *normas generales* concretas que pertenecen a la esencia de la condición humana “racional”, conocimientos que pueden dar lugar entonces a una *dirección* racional de la praxis. Se trata, en otras palabras, de fundar la ciencia en la que se desglose la idea de una posible humanidad “verdadera” y—“auténtica” para poder reformar conforme a su sentido la cultura humana que existe fácticamente. Estas mismas consideraciones que analizan los problemas y buscan los caminos científicos que nos lleven a fundar decisiones racionales definitivas —y que hasta ahora han mostrado que únicamente el modo de consideración denominado *consideración de esencia* puede ser fructífero, y que sólo éste puede despejar el camino a una ciencia racional tanto de la condición humana como de su renovación— son ya los prolegómenos preparatorios de la ciencia buscada. Al poner en claro que la renovación pertenece esencialmente al desarrollo del hombre y de la colectividad hacia la humanidad verdadera, resulta que la fundamentación de esta ciencia sería el presupuesto necesario de la renovación efectiva.

El segundo ensayo (“El método

de la investigación de esencia”) no es más que una exposición más o menos técnica del método de la investigación de esencias que se ha postulado como el único posible para fundar la ciencia apriórica del ser humano que es menester. Husserl precisa, sin embargo, que esta investigación esencial o apriórica, o incluso el conjunto unificado, universal, de *todas* las ciencias aprióricas, sólo obtiene su vinculación y su fundamentación última en la “fenomenología trascendental”, entendida aquí como la “ciencia apriórica de las fuentes originarias de toda conciencia y de todo ser posibles” —las fuentes “de la subjetividad fenomenológicamente pura” (pp. 19- 20). La conexión no es desarrollada en este artículo, pero la precisión es importante porque, junto con la exposición del método recién hecha, hace ver que los análisis y las exposiciones de todos los ensayos están situados en un nivel pre-fenomenológico, a la “altura intermedia” de una investigación eidética o apriórica, pero no en la más radical o fundamental de la fenomenología trascendental.

El tercer ensayo,—“Renovación como problema ético individual”, se ocupa de la cuestión de una ética individual como base para el estudio de la ética social, merced a la relación de analogía en que se encuentra la vida de las colectividades (al menos la de las que pueden concebirse como *personalidades de orden superior*) respecto de la vida individual. Ya en el planteamiento de la cuestión, Husserl establece

definiciones importantes: la de la *ética pura*, como “ciencia de la esencia y formas posibles de una vida en renovación tomada en generalidad pura (apriórica)”, o “ciencia de la íntegra vida activa de una subjetividad racional en la perspectiva de la razón que la regula unitariamente en integridad”, es decir, como un concepto equivalente al de una ciencia de la razón práctica en toda su generalidad. Ante ésta, la *ética empírica-humana* resulta sólo una adecuación a lo empíricamente humano: una ciencia normativa para guiar al hombre en la Tierra en las condiciones que le están dadas. Dentro de la definición de la ética social como ética de las colectividades *en cuanto* colectividades, destaca el concepto de *cultura* en cuanto sede o seno —territorio espiritual, podría decirse— de una colectividad de las que aquí se llaman “humanidades” (traducción del alemán *Menschheit*): cultura es “el conjunto total de logros que vienen a la realidad merced a las actividades incesantes de los hombres en sociedad y que tienen una existencia espiritual duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición que la conserva y prolonga” (p. 22).

El desarrollo del ensayo tiene el carácter de una exploración ontológica del ser humano, es decir, “personal y libre”, como base para comprender la forma de ser específica del “hombre ético”. La investigación, en cuyos detalles no podemos entrar, puede quizá verse como el despliegue de las implicaciones de la capacidad

humana de volver reflexivamente sobre sí mismo su propia facultad racional o su racionalidad en sus tres dimensiones: cognoscitiva, valorativa o estimativa, y práctica. Su autoconciencia le permite autoconocerse (autoexaminarse), autovalorarse (autoenjuiciarse y autocriticarse), y autodeterminarse en la práctica, autoconformarse y autorrenovarse. Tomando en cuenta el esencial afán por lograr un valor y una satisfacción crecientes, y las posibilidades correlativas de la negación y la duda y de la evidencia, el empeño propio de la razón se describe como el empeño por dar a la vida personal la forma de la evidencia, por alcanzar lo verdadero en las mismas tres esferas: ser verdadero, valor verdadero, bien verdadero.

La vida propiamente ética del "hombre ético" se expone como la culminación de posibilidades de autoconfiguración libre que fundan formas de vida y tipos de personalidades específicamente humanas: las que determinan las distintas profesiones, o, por encima de ellas, las vocaciones "hacia la ciencia, hacia el arte, hacia los auténticos valores colectivos". En éstas, el hombre puede ser un auténtico artista, un auténtico científico; pero en la forma de vida ética, que no es desde luego una forma excluyente de las demás, el hombre es un auténtico hombre en sentido plenario. La autorregulación ética, a diferencia de las demás, comprende la vida entera y aspira a la perfección en todos sus empeños. La exposición de estos puntos incluye

la de las leyes de absorción y sumación, pertenecientes a la "doctrina práctica formal" desarrollada por Husserl en sus cursos de ética como paralela de la lógica y ontología formales y de la axiología formal, y que son pertinentes cuando se trata del predicamento ético del hombre individual. Pero también se expone, a partir del mismo predicamento, el surgimiento de la conciencia *de la responsabilidad de la razón o conciencia moral*, y de la motivación que da lugar al deseo y la voluntad de aquella autorregulación ética universal, justo como aspiración a configurar la propia vida personal en el sentido de la razón. La vida susceptible de ser justificada racionalmente por su sujeto en todo momento, se identifica, en la exposición, pero presuntamente también en su sujeto, con una "vida que traiga contento puro y duradero" (p. 34).

Si está en duda la posibilidad práctica de realizar tal vida, está clara en cambio la de actuar siempre "según la mejor ciencia y conciencia" o según la "capacidad óptima de cada uno", posibilidad que se presenta entonces como un "deber absoluto". La forma de vida de la "humanidad auténtica", o del "ser humano auténtico y verdadero" que surge de ese modo, es la que da el concepto del *animal rationale*, del "*hombre que vive en la razón*" (como se traduce en el texto "*Vernunftmensch*").

Al ideal práctico se opone la idea del "hombre en el paraíso" que no necesita luchar, que es siempre infalible y que, finalmen-

te, es un hombre sin razón. El ideal práctico es el que se define en la forma ética de vida, y puede expresarse en un *imperativo categórico* (sólo sometiéndose al cual se es hombre verdadero): "Sé hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica."

El hombre adopta así, o adoptaría con ello, la libre personalidad ética, que lo reviste como una suerte de "segunda naturaleza". La ética (ciencia ética) individual somete a estudio esta vida como camino de imperfección a perfección, como combate y fortalecimiento, y susceptible de caer siempre en las innumerables posibilidades del pecado, de los peligros, autoengaños, extravíos, perversiones, hipocresías, reservas inadvertidas...

Pero es toda la vida, no sólo los actos específicamente morales, la que queda signada por el metodismo de la razón práctica. El carácter esencial de lo ético (ética individual) es la exigencia de que la vida sea la mejor posible delante de la razón y a propósito de todos los actos personales posibles. La ética completa abarca por ello la lógica (arte lógico), la axiología (teoría de los valores, especialmente estética), y la doctrina práctica. La conducta del científico es, por ejemplo, conducta ético-cognoscitiva.

El imperativo categórico es una forma vacía de contenido (un contenido que le darían los imperativos individuales de contenido determinado). Una ética elaborada

debería trazar, en el interior de esta forma universal, las especificaciones exigidas en relación con las formas de posibles personalidades y circunstancias. También, la descripción de las formas éticas de posibles profesiones-vocaciones de vida, y la tipología de las formas éticas negativas. Finalmente, cada hombre tiene su idea ética individual, su método ético individual, su imperativo categórico individual. Pero sólo la forma general de esencia del hombre ético y de una vida ética es común a todos los hombres en cuanto tales.

La subordinación plena de toda norma particular a la ética se hace ver también en el examen del concepto ético-individual de *cultura* (entendida como cultura del individuo): la totalidad de los bienes subjetivos producto de actividades personales. Pues sólo en el marco de una vida ética tiene lugar la valoración universal y el escrutinio del valor... La obra de arte tiene sólo un valor hipotético, en función de que pueda hacer "dichosos" a su creador y a sus contempladores. Tiene posibilidad hipotética de valor, y valor efectivo sólo lo recibe en relación con una individualidad efectiva, una persona singular, en el seno de la universalidad de la razón toda de la persona. Así: *sólo lo éticamente correcto es correcto en última instancia*.

La conclusión hace una acotación importante (que estrictamente ya se podía haber inferido): una vida ética no surge en la pasividad, pero tampoco puede ser inculcada o inducida desde fuera. Sólo por su

libertad puede un hombre llegar a la razón y configurar racionalmente su persona y su mundo. Cada uno por sí y en sí debe llevar a cabo, una vez en la vida, esta automeditación universal y debe tomar la decisión vinculante de por vida, y con la que se alcanza la mayoría de edad moral, de fundar originalmente su vida como vida ética, es decir, justamente una vida en renovación permanente.

En "Renovación y ciencia", el ensayo IV del libro, Husserl estudia la cuestión de una ética social o de una ética comunitaria o colectiva (estos términos se emplean en la traducción como sinónimos, ambos traducciones de "*Gemeinschaft*") como cuestión de la posibilidad de su "renovación" a través de una voluntad colectiva, de ponerse deliberadamente en camino de la *humanitas* (de la "humanidad" en el sentido de la cualidad o el carácter de lo propio y auténticamente humano: *Humanität*). Con ello quedan sólo señaladas las tareas de la ciencia ética correspondiente.

Hace aquí Husserl una exposición en cierto modo genética de la vida ética comunitaria a partir de la vida ética individual, de las motivaciones que en el individuo dan lugar a aquélla, y de la relación funcional en que se encuentra una comunidad humana auténtica y los seres humanos individualmente auténticos. Ontológicamente, puede hablarse de una unidad de vida colectiva y la construcción de una subjetividad colectiva, y consiguientemente de una personalidad colectiva —fundada siempre en

las vidas y personalidades individuales: "Todos los actos de la colectividad se fundan en actos de los individuos que les prestan fundamento". Pero hay una orientación de voluntad que no es la suma de las voluntades individuales, sino una voluntad de la colectividad misma. Luego, una comunidad personal ética, o éticamente personal, o que se ha puesto a sí misma bajo el "imperativo categórico social", requiere que haya despertado la conciencia moral individual y se haya vuelto instancia determinante de la voluntad en algunos individuos, y que la idea de una comunidad ética cobre perfil intencional primero en algunos individuos.

Todo esto, y más, por ejemplo el examen de cómo una consciente determinación de la meta (colectiva), ha de comparecer en el contenido del imperativo categórico de los individuos y de la colectividad global, es pues asunto de ciencia: una ciencia que es "ética científica una e indivisible, y abraza indivisiblemente ética individual y ética social" (p. 55). Pero la ciencia es también una forma de cultura y se halla ella misma bajo la norma ética y bajo el imperativo categórico. Esto plantea la cuestión de la función ética de la ciencia en la vida de la colectividad y en la vida del individuo. ¿Es ella misma un medio que necesariamente tiene que desarrollarse en una colectividad a fin de que ésta pueda escalar estadios axiológicos más altos? ¿Y en qué medida la ciencia universal, la filosofía, tiene necesariamente que haberse desarrollado en una colecti-

vidad a fin de que ésta alcance la forma de una colectividad ética-personal? Pregunta que anuncia claramente la posición de Husserl.

Hay en el ensayo unos escauceos pedagógicos sobre los medios para despertar y propagar la voluntad ética en la comunidad, que llevan a reflexiones cuasi-políticas sobre la organización (no imperialista) de las voluntades en torno al fin colectivo y al bien común que hay que promover, y la idea de una voluntad universal y colectiva de la que todos se saben funcionarios libres, no súbditos. Se transita a un nuevo estadio cuando la colectividad se ha dado un estamento universal de funcionarios de la idea y les ha conferido autoridad: por ejemplo, como la autoridad de los filósofos y de la filosofía en la Antigüedad, o la del clero en comunidades permeadas por la unidad de la religión.

Finalmente, la condición de posibilidad de que se constituya una auténtica comunidad racional radica en que, por sobre los individuos que filosofan, se haga realidad un estamento de filósofos y una constelación de bienes objetivos comunes: un sistema cultural llamado filosofía que esté en proceso objetivo de desarrollo. Los filósofos están llamados a ser los representantes del espíritu y la razón, el órgano espiritual por el que la colectividad accede originaria y duraderamente a la conciencia de su verdadero destino (identidad) y el órgano cuya vocación es la propagación de esta conciencia en los círculos de profanos.

En afirmaciones que recuerdan el

contraste establecido en *La filosofía como ciencia estricta*, pero que también lo reforman, se dice aquí que una humanidad que vive y se desarrolla configurándose a sí misma en orden a la auténtica *humanitas* es aquella en la cual la filosofía como sabiduría sobre el mundo ha adoptado la figura de la filosofía como ciencia universal y ciencia estricta, en la cual, pues, la razón se ha cultivado y objetivado en la figura del *logos*. No sólo investiga la ciencia las formas y normas del vivir humanos y del proceso de llegar a ser hombre individual, hombre colectivo, y una humanidad auténtica; también debe diseñar las posibilidades prácticas de la puesta en marcha del desarrollo ético de la humanidad hacia la auténtica humanidad. Así, lejos de postular un momento en que se dé alguna suerte de salto a la praxis, lo que Husserl postula es, con el mismo fin, más ciencia, más filosofía científica: pues sólo ella, como filosofía social rigurosa y doctrina social de la razón, ofrece la teoría que puede operar en la práctica, que sabe adaptarse a las circunstancias concretas dadas. La ciencia estricta investiga las condiciones de su propia posibilidad y proporciona la regulación que la hace aplicable: la ciencia se articula a sí misma como "ciencia técnica", que aquí es la "técnica ética": la técnica de autorrealización de la humanidad auténtica. El desarrollo de la ciencia universal es instrumento del desarrollo de la humanidad hacia una autorrealización más alta, pero también una etapa de este desarrollo.

La ciencia universal y últimamente fundada es la filosofía científica, que presta cognoscibilidad última al todo de las realidades y las posibilidades, trae comprensión del "sentido" del mundo y con ello la posibilidad de una vida que tiene carácter de vida absoluta consciente de sí, que al vivir hace realidad el sentido absoluto del mundo; lo hace realidad en el conocer, en el valorar, en las creaciones estéticas y en la acción ética en general.

Lateralmente, surgen cuestiones de filosofía política o filosofía del Estado en relación con el carácter de la autoridad que ha de tener la ciencia en la comunidad, el papel del Estado y sus relaciones con la nación, las formas de nación, y por último la posibilidad y naturaleza de una comunidad universal que se extienda al mundo entero: la idea última de una Humanidad ética universal: un pueblo universal verdaderamente humano que abarque a todos los pueblos singulares y a todas las constelaciones de pueblos y culturas, y de un Estado universal que abarque a todos los sistemas estatales singulares y Estados individuales.

El último ensayo, "Tipos formales de cultura en la evolución de la humanidad", aborda la esencia y la presencia histórica que han tenido las dos formas principales de cultura que han surgido: la religiosa y la científico-filosófica. Aquí se encuentran las reflexiones más elaboradas de Husserl sobre religión, por lo menos en las obras publicadas en español. Sucede que la conciencia

normativa y el desarrollo de la religión discurren ligados. A partir de una religión "natural", la religión puede organizarse como un poder social, hasta que en una cultura teocrática (jerárquica) informa la cultura y la vida enteras, y en la teología sacerdotal entraña un sistema universal de vigencias absolutas. Esto es lo que históricamente ocurre en el Occidente medieval: una cultura teocrática unitaria con la idea-meta de la *civitas dei*, una absolutización teológica y un tradicionalismo apartados de la intuición religiosa originaria y libre, la religión organizada en un poder espiritual, la Iglesia, como órgano de dirección espiritual de la humanidad. En tal organización, y gracias a la fe, no hay tensión entre autoridad y libertad: "tampoco el que sueña tiene conciencia de la ilusión en que está, lo cual presupone precisamente despertar" (p. 68).

Un movimiento de libertad sustentado en la capacidad crítica esencial al hombre puede desarrollarse como movimiento de libertad religiosa o conforme a la figura del desarrollo de la ciencia libre. El primero construye la religiosidad sobre una experiencia religiosa originaria: aquí, la fe es libre, "racional", y no se apoya en la tradición ciega. Históricamente, este movimiento es la Reforma, que ante la Iglesia constituida intenta restablecer el derecho de la intuición religiosa. El segundo, con el que el primero históricamente se cruza, es el de la filosofía y la ciencia, que habiendo nacido en la

nación griega, determina la evolución de un espíritu general de vida cultural libre a partir de la razón autónoma; se extiende a la cultura helénica y da lugar a la cultura específicamente europea —en el sentido que este término tiene siempre en Husserl, más denominación esencial (con fundamento histórico, ciertamente) que demarcación geopolítica. Hay que leer entonces sin posible prejuicio la determinación que hace Husserl de la peculiaridad específica de la cultura europea, que tiene, sobre las particularidades morfológicas que posee al igual que toda otra cultura, una forma que la singulariza en exclusiva: la humanidad y vida que discurre en el seno de la cultura europea tienen una forma especial merecedora de la más alta valoración axiológica: una forma en cuya virtud esta humanidad escala a la altura máxima exigible: el de una humanidad que en su cultura se configura a sí misma y configura su mundo circundante desde la pura razón autónoma, y, en particular, desde la razón científica. No sólo goza la cultura europea de la posición relativamente más alta entre todas las de la Historia, sino que es la primera realización de una norma *absoluta* de desarrollo que está llamada a revolucionar cualquier otra cultura en proceso de desarrollo.

De nuevo, Husserl va de la caracterización esencial a la reflexión histórica para exponer la índole y evolución de la cultura científica (filosófica). La ciencia auténtica y pura surge en la nación

griega sobre una ciencia anterior (babilónica, por ejemplo) que lo era en sentido impropio por estar sustentada en convicciones de arraigo general y en tradiciones. Pero la ciencia se apoya en la evidencia, en el darse de las cosas mismas. Esto crea la conciencia del mundo “común a todos”, sobre el cual todos pueden entenderse con todos, pues todos pueden recurrir a una identidad que está a la vista. Las motivaciones subjetivas, tradicionales, son idealmente eliminadas gracias a la crítica que sólo obedece al interés teórico, a las certezas ajustadas a norma.

Históricamente, en Grecia, la ciencia pasa de un estadio previo ingenuo, en que la ciencia aún carece de conciencia de sí misma, al reconocimiento, en la lucha contra el escepticismo socrático-platónico, de la necesidad de la reflexión lógica y gnoseológica como fundamentales para la filosofía misma. Sólo así adquiere la ciencia conciencia normativa, y gracias a ella se convierte en bien común y en última instancia en una “fuerza transformadora del mundo.” Por la filosofía, en la cultura europea se da una idea-forma genérica de nuevo cuño: el de una cultura racional en la racionalidad científica, la forma de la cultura filosófica. Lo que hay que afirmar, dice el mismo Husserl, *cum grano salis*.

Mucha significación se concede al paso, dado también en Grecia, en el que, por la inclusión de la praxis en el interés teórico, se crea la idea de la vida filosófica. La sofística tenía fines prácticos, pero no la

sostenía la idea de que una praxis de vida tendría que estar fundada en el examen teórico, de que por ende tuviera que dar paso a una actitud puramente teórica e incluso a una filosofía teórica construida de antemano. El sentido de la reacción socrática contra la sofística es que, a pesar de que lo primero no es el conocimiento teórico, sino la conducción racional de la vida, hay que concluir que una vida humana racional y satisfactoria sólo es posible como vida filosófica. La filosofía está en función de la praxis racional; es el órgano que da a conocer a la praxis las verdaderas metas. La acción sigue al conocimiento auténtico. Así, la ciencia exigida es ciencia teórica universal puesta bajo la idea directriz de una vida en la razón que ha de acometerse en concreto y ha de llevarse en todo lo posible a perfección, o sea, bajo la directriz de una comunidad humana perfecta en lo posible y que vive lo más satisfecha de sí posible. El examen en profundidad de lo que una vida humana (*eo ipso* vida social) en la razón, es decir, una vida ética, necesita para su elevación y perfeccionamiento, conduce a la necesidad de una filosofía universal. "*Bajo el nombre de filosofía, la idea de ciencia estricta en la libertad de la razón es la idea cultural que todo lo abarca y domina.*"

La Edad Media significa de nuevo el dominio de la cultura religiosa y la aceptación de la autoridad de la fe; frente a la comunidad comunista de los filósofos, se erige la comunidad imperialista de los sacerdotes; la

civitas dei se injerta como idea-meta normativa. Por su parte, la Modernidad —última etapa histórico-cultural estudiada por Husserl en estos ensayos— da comienzo como renacimiento del espíritu antiguo, como movimiento de libertad. Sin embargo, aunque revive la antigua idea de cultura, la idea medieval pervive en la doctrina de la Iglesia y la teología eclesial. La Humanidad y la cultura modernas quedan escindidas, pues una corriente de espíritu medieval sigue actuando dentro de la Modernidad. Mientras que la Reforma pone en la fe la autoridad última, en la Modernidad triunfa el espíritu de la libertad de la razón, el de renacimiento de la antigua libertad de espíritu, el de la filosofía.

Ahora bien, la Modernidad incipiente ve en la matemática —única ciencia no enredada en conflictos de filosofías— el prototipo de la ciencia auténtica y verdadera. La Modernidad aspira a una matemática universal, a una ciencia matemática de la naturaleza que debe procurar un sistema deductivo universal a imagen de la geometría. Este sesgo universalista constituye la característica general de la filosofía y la ciencia modernas. Siguiendo el modelo de la geometría y la nueva ciencia matemática de la naturaleza, la Modernidad aspira a construir una *universalis scientia* de la misma objetividad y el mismo poder de convicción. Estamos en la *Institutio magna* baconiana y en la idea cartesiana de una ciencia universal, una como la razón es una, sólo desplegada en múltiples ciencias singulares.

Pero aquí se detiene el último ensayo inconcluso. Faltó, desde luego, como lo dice el traductor en su Nota, “el análisis de las tensiones y carencias que debían explicar cómo el espíritu filosófico de vida en la razón había podido irse debilitando en Occidente hasta su extinción en la catástrofe de la Gran Guerra —tal como el primer ensayo empezaba reconociendo” (p. xxxv). Atendiendo a la historia de la cultura que Husserl ha trazado en otras obras, podemos conjeturar que habría puesto aquí en relación la crisis de la humanidad y la cultura europeas con aquel mismo afán universal, pero unilateral, de la visión y la idea modernas de la ciencia y la filosofía: un afán que, precisamente por su absoluto objetivismo, ha desembocado en una omnímoda naturalización y factización, si se permite la expresión, de todo lo que es conciencia, idea y valor, y por ende de toda norma y principio, incluyendo los mismos que lo impulsan a él sin que lo advierta. La cientificidad moderna pierde con ello —creemos que habría seguido diciéndonos Husserl— su capacidad para enfrentarse a los problemas y cuestiones específicamente espirituales y humanos.

Acaso vendría luego la exposición de la necesidad de una visión omnilateral que recuperaría ante todo lo que en el objetivismo se había olvidado o nunca se llegó a ver con claridad: la subjetividad y su poder constituyente, la intelección de la subjetividad como fuente de todo sentido. La exposición, por

lo tanto, de la necesidad de una filosofía cabal. Ésta se fundaría, como sabemos bien, en la fenomenología trascendental como nuevo paradigma de la razón autónoma y en la idea de la cientificidad fenomenológica trascendental como cientificidad última, de cuyo arduo cultivo a lo largo de generaciones habrán de brotar, ahora sí, normas, principios y criterios últimos para ejercer la crítica de las ciencias y también de las culturas, de las normas particulares, de las éticas y las formas de vida particulares, etcétera.

Por lo que respecta a la necesidad de la filosofía, el examen hecho en los ensayos quedó trunco sólo en cuanto a su desarrollo y justificación histórica; teóricamente quedó completado al menos en sus trazos principales y fundamentales. Pero respecto de la necesidad de la fenomenología, el examen quedó trunco en ambos aspectos. Ahora bien, que la serie de ensayos debía dirigirse hacia esta exposición y justificación, es decir, precisamente hacia la proposición de la fenomenología como órgano de la renovación de la humanidad y la cultura europeas, no es sólo una inferencia basada en la manifestación del mismo panorama general en otras obras. En una primera versión del comienzo del primer ensayo que no se publicó en su hora en la revista japonesa, pero que se publica como un anexo en la edición alemana de los cinco ensayos, se dice:

En estos círculos [de la juventud alemana que desde el inicio del siglo sentía un nuevo interés por la filosofía], en medio del caos político, nacional, religioso, artístico, filosófico, que hoy se llama Alemania, y en el horizonte más amplio se llama cultura europea, se ha extendido con rapidez un nuevo movimiento filosófico que se denomina "fenomenológico". En la "Fenomenología trascendental", una nueva ciencia y método fundamentales que ya tuvo en torno a 1900 una primera irrupción, ven ellos nada menos que una fuente de curación a partir de la cual nuestra corrompida cultura puede renovarse paulatinamente, mediante el cual puede ella llegar a ser saludablemente una cultura

radicalmente auténtica, conciente de su profundo sentido y capaz de darle a éste satisfacción.⁶

Es una lástima que estas palabras, o el apéndice completo, no se hayan publicado en castellano junto con los ensayos que reseñamos, pues no todos los lectores de este volumen podrán establecer por sí mismos la conexión que ahí se destaca entre la renovación ética y cultural que Husserl propone y su fenomenología y la necesidad de su cultivo, conexión que para él tenía sin duda la máxima importancia —aunque por razones inesenciales tampoco él la haya indicado explícitamente a sus lectores japoneses.⁷

Antonio Ziri6n Quijano

⁶E. Husserl, Beilage I: " <Anfangspartie einer fr6heren Fassung des ersten Aufsatzes 6ber Erneuerung> <1922/23>" , en *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, *Husserliana* XXVII, Mit ergänzenden Texten herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 95.

⁷La traducción al español de este apéndice se publica en seguida, en las páginas 00-00 de este mismo número.