

# Edmund Husserl

## LA FILOSOFÍA COMO AUTORREFLEXIÓN DE LA HUMANIDAD

[Nota: el presente texto, originalmente publicado como epílogo a *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1945), ha sido escaneado de la antología Edmund Husserl, *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 129-142.]

La tarea que se propone el filósofo —su fin vital en cuanto filósofo— consiste en alcanzar una *ciencia universal* del mundo, un saber universal, definitivo, una totalidad de las verdades en sí sobre el mundo, sobre el mundo en sí. ¿Qué se puede pensar de este fin? ¿Puede ser alcanzado? ¿Puedo encontrar una verdad, una verdad definitiva? ¿Una verdad definitiva que yo pueda encerrar en un enunciado sobre un ser en sí, teniendo la seguridad indubitable de su carácter definitivo? Si dispusiera ya de semejantes verdades dotadas de «evidencia inmediata», podría por vía mediata derivar de ellas nuevas verdades. Pero, ¿dónde están? ¿Existe en alguna parte un ser en sí del que yo esté tan indudablemente seguro por experiencia inmediata que yo mismo pueda luego, con auxilio de conceptos descriptivos, ajustados inmediatamente a la experiencia, al contenido de la experiencia, enunciar verdades en sí de carácter inmediato? ¿Qué vale, en conjunto y en detalle, la experiencia del orden mundano, de este orden del que tengo una certeza intuitiva de carácter inmediato en cuanto ser espacio-temporal? Es una certeza, pero una certeza puede modalizarse; lo cierto puede llegar a ser dudoso, disiparse en simulacro en el curso de la experiencia: ningún enunciado sobre la experiencia inmediata me da un ser de acuerdo a lo que es en sí, sino una cosa mentada según el modo de certeza que debe confirmarse en el flujo moviente de mi vida de experiencia. Pero la simple confirmación, constituida por la concordancia de la experiencia real, no basta para prevenir la posibilidad del simulacro.

A través de toda la experiencia, en tanto que vivo como yo, que pienso, soy necesariamente un yo, un yo que tiene un tú, que tiene su nosotros y su vosotros, el yo de los pronombres personales. Y lo mismo que yo soy, nosotros somos necesariamente, en el seno de una comunidad de yoes, el correlato de la cosa que abordamos a título de existentes mundanos y que presuponemos siempre ya cuando nos dirigimos a ella y fundamos sobre ella un acto de reconocimiento. La presuponemos como una cosa de la que se puede tener una experiencia en común. En función de tal experiencia, cuando ponemos en común la vida de conciencia, que por otra parte no puede ser aislada de un individuo a otro, sino participada íntimamente en una comunidad, la cosa existe para nosotros, es real, vale para nosotros. Pero al mismo tiempo esta experiencia comunitaria es de tal índole que el mundo es nuestra realidad común: lo es necesariamente a título de existencia ontológica; sin embargo, en los detalles puedo entrar en contradicción con mi prójimo, con tal otro, entrar en la vía de la duda y de la negación del ser, como lo hago yo mismo conmigo mismo. Por otra parte, ¿cómo y en qué punto podría estar yo en posesión de un existente definitivo, de un ser en sí?

La experiencia, la experiencia comunitaria, con sus correcciones mutuas, escapa tan poco a la relatividad de toda experiencia, como la experiencia personal propia con las correcciones que ejerce sobre sí misma; aún en tanto que experiencia comunitaria es relativa; son por lo mismo necesariamente relativos todos los enunciados descriptivos y relativas todas las consecuencias concebibles, ya sean deductivas o inductivas. ¿Cómo podría el pensamiento dar otros frutos que no sean verdades relativas? Y, sin embargo, el hombre de la vida corriente no carece de razón; es un ser pensante; posee *tō caqōlou* [lo general] de que carece el animal; posee, en consecuencia, el lenguaje el poder de describir, de deducir; suscita problemas de verdad; comprueba, argumenta y se decide racionalmente —pero, ¿tiene un sentido en sí la idea total de verdad? ¿No es acaso, una invención filosófica, como la idea correlativa de ser en sí? Y, sin embargo, ella no es una ficción, una invención de la que podríamos prescindir y que carecería de significado; es una invención que eleva al hombre a un nuevo nivel, o, al menos, que está llamada a elevarlo a un plano en que la vida humana adquiere una nueva dimensión histórica: con relación a ésta, la nueva idea de verdad desempeña el papel de entelequia; designa el proceso filosófico o científico que le está ordenado, el principio metodológico de un pensamiento científico de nuevo género.

«En sí» equivale a objetivo, al menos en el sentido en que en las ciencias exactas se opone a meramente subjetivo, entendiéndolo por subjetivo lo que sólo debe servir de índice a lo objetivo o aquello

en lo cual lo objetivo debe solamente aparecer. Es un simple fenómeno de lo objetivo y la tarea consiste en discernir lo objetivo a partir de los fenómenos y de reconocerlo aquí, determinarlo en conceptos y verdades objetivas.

Pero nunca se ha examinado seriamente lo que significaba la posición de semejante tarea y la elaboración de sus condiciones previas, ni, por consiguiente, la condición previa de una metodología general; y tampoco se ha explorado estas significaciones de una manera científica, de una manera que comprometa la última responsabilidad del pensamiento. Esto es tan cierto que no se ha advertido claramente que el sentido de la objetividad implícito en las ciencias de la naturaleza —el sentido referido a las tareas y a los métodos de las ciencias de la naturaleza— difiere fundamentalmente del que ponen en juego las ciencias del espíritu. Este juicio se aplica tanto a lo que se denomina ciencias concretas del espíritu como a la psicología. Se ha pretendido conferir a la psicología la misma objetividad que a la física; y precisamente esta exigencia ha tornado del todo imposible una psicología en sentido pleno y auténtico; en efecto, cuando se trata del alma, de la subjetividad entendida como subjetividad individual, como persona aislada y como vida aislada, o bien implicada en una historia y en una comunidad, como social en el sentido más amplio, es francamente absurdo atribuirle una objetividad del género de las ciencias de la naturaleza.

Aquí reside el sentido último del reproche que puede dirigirse a la filosofía de todos los tiempos; —con excepción de la filosofía idealista, la cual tuvo, en verdad, una metodología deficiente: la filosofía no ha logrado superar el objetivismo naturalista que desde el comienzo fue su tentación natural y que no ha dejado de seguir siéndolo.

Como se ha dicho, sólo el idealismo bajo todas sus formas ha intentado atenerse a la subjetividad en tanto que subjetividad y ha reconocido que el mundo jamás es dado al sujeto y a comunidades de sujetos más que como un mundo que presenta para ellos una validez relativa, subjetiva, en función de un contenido de experiencia variable cada vez, como un mundo que adopta en la subjetividad y a partir de ella transformaciones de sentido siempre nuevas. Sólo el idealismo ha reconocido que la convicción, que se impone apodóticamente, de un solo y mismo mundo esbozándose de manera subjetiva según un modo variable, es motivada puramente en la subjetividad. Ahora bien, el sentido de esta subjetividad, es decir, el mundo mismo, el mundo realmente existente, no excede jamás la subjetividad que elabora ese sentido. Pero el idealismo siempre ha elaborado apresuradamente teorías; sobre todo no ha podido liberarse de presuposiciones secretas de naturaleza objetivista; o bien ha omitido, en razón de su aspecto especulativo, poner en cuestión, de manera concreta y analítica, la subjetividad en acto, aquella que confiere valor en el plano de la intuición a un mundo en acto, fenoménico. Ahora bien, esta problematización, correctamente entendida, no es otra cosa que la operación de la reducción fenomenológica y el acceso a la fenomenología trascendental. Así se explica, de paso, por qué denomino trascendental a la fenomenología que he construido y por qué hablo aquí de la subjetividad trascendental. En efecto, si Kant ha conferido un sentido nuevo a la vieja palabra, gracias a su crítica racional, es posible persuadirle sin esfuerzo que, considerando las cosas desde más cerca, el idealismo de estilo completamente diferente de Berkeley y de Hume, lo mismo que el idealismo en general, opera en el interior del mismo campo temático y pone en él solamente problemas orientados de modo diferente.

La razón<sup>1</sup> es el elemento específico del hombre en tanto que ser cuya vida se expresa en actividades y hábitos personales. Considerada desde el ángulo personal, esta vida es un devenir constante, traspasado por una intencionalidad constante de desarrollo. Lo que está en devenir en el curso de esta vida es la persona misma. Su ser es incesante devenir. Dada la relación de correlación que une el ser personal aislado y el ser personal de orden comunitario, se puede aplicar este carácter a uno y otro, al hombre y a las esferas de humanidad que los unifican.

La vida personal verdaderamente humana se despliega a través de diversos grados de toma de conciencia y de responsabilidad personal, desde los actos de forma reflexiva, pero todavía dispersos, ocasionales, hasta el grado de toma de conciencia y de responsabilidad universal: en este nivel la conciencia aprehende la *idea de autonomía*, la idea de una decisión voluntaria: la decisión de imponer al conjunto de su vida personal la unidad sintética de una vida colocada bajo la regla de la responsabilidad universal de sí mismo. La decisión correlativa es formarse como yo verdadero, libre, autónomo, es decir, realizar la razón que le es innata, realizar el esfuerzo de un ser fiel a sí mismo, de poder permanecer idéntico a sí en tanto que ser racional. En todo esto se persigue la inseparable correlación entre persona individual y comunidad, gracias a su solidaridad inmediata y mediata en todas las líneas de intereses: ellas son solidarias en la concordancia como en la discordancia, y en la necesidad de no realizar plenamente la razón de la persona aislada, sino como razón de la persona en comunidad (y recíprocamente).

La ciencia que dispone de un fundamento universal y apodíctico y que a su vez proporciona tal fundamento, surge de ahí como la función humana necesariamente más alta: como lo he dicho, su función es permitir a la humanidad desarrollarse hasta el plano de la autonomía personal, de la auto-

---

<sup>1</sup> De acuerdo a su significación esencial, la razón es siempre *razón cognoscente*, pero en un sentido necesariamente más amplio. Ella es reflexión responsable sobre lo verdadero y lo falso. Lo que implica también que ella tome conciencia de lo que es verdaderamente bueno, justo, conforme al deber. La crítica kantiana «crítica» no sólo las matemáticas, sino la ética que existe sin embargo desde la Antigüedad; mala o correcta sigue siendo un conocimiento, una pretendida ciencia, un fin para la filosofía, y sus enunciados están sometidos a las normas de la lógica formal con el mismo título que todos los demás enunciados. ¿Por qué, pues, la ética no habría de encontrar, también ella, la exigencia de una lógica trascendental? ¿Por qué ulteriormente no habría de imponerse una semejante a las tentativas para comprender y conocer científicamente las creaciones estéticas y axiológicas? La autorreflexión que «instituye el imperativo categórico», ¿no es acaso, como toda autorreflexión, un conocimiento, una voluntad de acceder al juicio, al juicio verdadero? ¿No es el hombre un ser racional por el hecho que su modo de ser le lleva a alcanzar grados cada vez más altos de autorreflexión, por el hecho que su cualidad de ser racional no puede por naturaleza realizarse más que por la voluntad, plenamente consciente de sí, de ser y llegar a ser racional? La forma final hacia la cual tiende este modo específicamente humano o racional de existencia ¿no es acaso un grado universal de autorreflexión, una autorreflexión que por sus consecuencias incide sobre el ser en tanto que hombre, y se sitúa en el plano de la humanidad universal? ¿Y la forma cumplida de esta autorreflexión no es acaso la filosofía misma, que persigue al infinito su obra formadora? La filosofía como función de humanización del hombre, como humanización, «del hombre en la escala de la humanidad», como existencia humana bajo su forma final, que es al mismo tiempo la forma inicial de donde ha partido la humanidad, tiene su primer estadio de desenvolvimiento, en su marcha hacia la razón de la humanidad; de ahí procede de nuevo un estadio de desenvolvimiento en que la existencia humana es el ser; en que ser es ser para sí, es querer ser sí, es poder querer ser sí según su naturaleza y su manera propia; por consiguiente, donde el ser reside en el esfuerzo infinito para realizar tal poder. El instrumento de esta conquista es la ciencia filosófica cuyos portadores son los filósofos, los únicos verdaderos sabios. Por eso se puede dar un sentido, tan enigmático como pueda parecer al principio, a una ciencia universal, a una ciencia que abarque todo ser y cualquiera que sea el sentido del ser. Este proyecto de una ciencia universal sigue siendo como una intuición oculta en toda filosofía, desde que el conocimiento de sí y la ciencia se realizan en la existencia humana como actividad especial; esta intención no se revela antes que la filosofía haya accedido a su sentido propio y auténtico, a su sentido erigido en tema propio, y que ella no haya postulado el verdadero fundamento apodíctico que le permite —y, por lo mismo, permite a la humanidad— comprenderse a sí misma. Entonces termina la yuxtaposición de actividades especiales, de formas culturales especiales —ciencia, arte, economía, etc.—, de ciencias especiales —matemáticas, ciencias de la naturaleza, biología, psicología, ética, epistemología, etc. Y si la objetivación se persigue según modos y grados — así se objetiva el hombre en la naturaleza espacio-temporal —, hay una única ciencia que abarca todo, una única filosofía, un único conocimiento universal: es la autorreflexión universal, la comprensión actuante de sí mismo; en ella, la razón hundida, replegada sobre sí misma, accede al rango de razón, de razón que se comprende y se regula a sí misma.

nomía humana de irradiación universal. Ésa es la idea: la idea que engendra el impulso vital afectado del más alto grado de humanidad.

La filosofía no es, por consiguiente, otra cosa, de parte a parte, que el racionalismo diversificándose él mismo según los diferentes planos en que se despliegan intención y cumplimiento; ella es la *ratio* en su movimiento incesante de autoaclaración, a partir de la primera irrupción de la filosofía en una humanidad cuya razón, no obstante innata, había permanecido hasta entonces totalmente inaccesible a sí misma, sumergida en la confusión y en la noche.

En su estadio inicial, la filosofía griega es como una aurora; es la luz inicial que difunde la primera concepción epistemológica en que «el ente» es comprendido como lo total, como el mundo del ente; es luego, siguiendo de cerca esta primera concepción, y a favor de una conversión subjetiva de la mirada, el descubrimiento correlativo que el hombre, desde mucho antes conocido, es el sujeto del mundo, que es este sujeto aun siendo hombre en la humanidad, en relación al todo del ser y en relación consigo mismo en el corazón de su razón. Si se tratara la historia de la filosofía con una erudición histórica completamente exterior que consistiera en interesarse por los hombres existentes en el mundo y por las filosofías como construcciones teóricas —como sistemas de proposiciones— la historia de la filosofía sería una forma cultural entre otras; si se considerase desde afuera la sucesión descolorida de sus momentos (que ella llama desenvolvimiento: *lucus a non lucendo*), sería un proceso causal que transcurre en el mundo, en el contexto espacio-temporal de este mundo.

Pero, *vista desde el interior*, es una lucha que soportan las generaciones de filósofos, portadores de este desenvolvimiento espiritual, viviendo y sobreviviéndose en una comunidad espiritual; es la lucha incesante de la razón «despierta», que aspira a llegar a sí misma, a alcanzar su propia comprensión, a realizar una razón que la comprendería concretamente no sólo a ella misma, sino a un mundo existente, indudablemente un mundo existente en su verdad universal y total.

La filosofía, la ciencia son racionales en todas sus formas: he ahí una tautología. Pero ellas se encuentran siempre en marcha hacia una racionalidad más alta; es la racionalidad que redescubre incesantemente su insuficiencia y su relatividad, pero conducida por el esfuerzo, empujada por la voluntad de conquistar la racionalidad verdadera y plena. Finalmente, la filosofía está necesariamente en marcha; pero descubre también que hay en este camino una forma final, pero que al mismo tiempo inaugura una infinitud y una relatividad de un nuevo género. Este proceso responde a dos modos de descubrimientos que designan históricamente dos épocas que difieren por su comienzo y su evolución.

En el primer período la exigencia de apodicticidad es descubierta —asumida por primera vez con brillo en el corazón del querer— por una personalidad filosófica que permanece aislada en la historia: es Descartes que inaugura la época histórica de los tiempos modernos. Pero su descubrimiento se disipa en el curso de los tiempos, se corrompe en falsas teorías, guardando siempre una fecundidad relativa a través del error, por la influencia que ejerce sobre las ciencias aprióricas y empíricas, derivadas del racionalismo. La conciencia de la insuficiencia de esta filosofía despierta, además de la reacción sensualista y finalmente escéptica (Hume), la reacción kantiana y la de la filosofía trascendental que deriva de ella; y, sin embargo, el motivo trascendental original, nacido de la exigencia de apodicticidad, no parece despierto en ella.

El flujo y reflujo de los movimientos históricos, la nueva consolidación del sensualismo empirista y del escepticismo, el del racionalismo en el estilo del antiguo espíritu científico, el idealismo alemán y la reacción que suscitara, toda esta historia caracteriza la primera época, la que constituye el conjunto de los «tiempos modernos».

La segunda época parte de un nuevo comienzo, señalado por retomar el descubrimiento cartesiano de la exigencia fundamental de apodicticidad; al mismo tiempo, los cambios sobrevenidos en la situación histórica (entre ellos la evolución decisiva de la primera época y las filosofías que la jalaban) suscitan nuevas fuerzas de motivación; el sentido auténtico e inalienable de la apodicticidad es sometido entonces a un examen profundizado, radical (la apodicticidad como problema fundamental); se aspira a elaborar el método verdadero que conviene a una filosofía apodícticamente fundada, y que progresa apodícticamente; se descubre por ahí el contraste radical entre el conocimiento que habitualmente se llama apodíctico y aquel que, en el plano del entendimiento trascendental prefigura el terreno y el método originarios de toda filosofía. Aquí comienza exactamente una filosofía en que el ego filosofante logra la comprensión más profunda y más universal de sí mismo; él es el portador de la razón absoluta que va hacia sí misma; él es también el que implica en su ser-para-sí apodíctico sus co-sujetos y todos los co-filósofos posibles; así es descubierta la intersubjetividad absoluta (objetividad en el mundo en la figura de la humanidad total), como el medio en cuyo seno la razón puede

progresar sin fin, según que se oscurezca, se aclare, se desplace la claridad de la comprensión de sí. Así se descubren las modalidades ontológicas, a la vez necesarias y contingentes, de la subjetividad absoluta (trascendental, en el último sentido de la palabra), desplegándose en una vida trascendental en la que tiene lugar la «constitución del mundo»; en correlación con esta subjetividad se descubre de nuevo el «mundo existente»; su sentido ontológico, en tanto que constituido trascendentalmente, confiere una significación nueva a lo que se llamaba, en los anteriores estadios de la reflexión, mundo y verdad del mundo, conocimiento del mundo. Este descubrimiento tiene también consecuencias en la existencia humana, en el seno del mundo previamente dado en el modo espacio-temporal, en esta existencia por la cual se objetiva la subjetividad trascendental, lo mismo que su ser y su vida constituyente—: el hombre, al alcanzar la última comprensión de sí, se descubre responsable de su propio ser, se comprende como *un ser que consiste en ser llamado a una vida colocada bajo el signo de la apodicticidad*; pero entonces no se trata sólo de esta apodicticidad abstracta que anima la ciencia llamada comúnmente por este nombre: esta vida está llamada a realizar la totalidad de su ser concreto bajo el signo de una libertad apodíctica y a llevar este ser al nivel de una razón apodíctica, de una razón que hará suya a través de toda su vida activa; porque esta razón constituye su humanidad. Como se ha dicho, la tarea consiste en comprenderse racionalmente, comprendido que ser racional es querer ser racional; lo cual da a la vida, y al esfuerzo vuelto hacia la razón, una dimensión infinita; que la razón señala aquello hacia lo cual el hombre en tanto que hombre tiende en su ser más íntimo, lo único que puede satisfacerle, hacerle «feliz»; que la razón no padece por ser distinguida en «teórica», «práctica» y «estética», o lo que se quiera; que ser hombre es serlo en un sentido teleológico — es deber serlo— y que esta teleología reina a través de todas sus acciones, de todos los designios del yo; que este telos apodíctico puede ser reconocido siempre por medio de la comprensión de sí y que reconocer este telos, comprendiéndose a sí mismo radicalmente, es exactamente comprenderse según principios *a priori*: es comprenderse a sí mismo según el estilo de la filosofía.