

Husserl, Edmund.

Crisis de las ciencias

Europeas y la fenomenología

Ascendental

Jolion Escobedo, México, 1984

142-7  
484

## I. La crisis de las ciencias como expresión de la radical crisis vital de la humanidad europea

1. ¿Hay realmente una crisis de las ciencias, teniendo en cuenta sus éxitos incesantes?

Debo estar prevenido ya que el título mismo de estas conferencias —“La crisis de las ciencias europeas y la psicología”—\* puede suscitar por sí solo ciertas oposiciones en este lugar dedicado a las ciencias. ¿Podrá hablarse seriamente de una verdadera crisis de nuestras ciencias? Esta frase tan escuchada en nuestros días, ¿no es una exageración? Porque la crisis de una ciencia significa nada menos que se ha tornado problemática su auténtica científicidad, toda la forma en que ha ordenado su labor o en que ha elaborado su método con vistas a dicha tarea. Esto podría aplicársele a la filosofía, que en la actualidad tiende a sucumbir al escepticismo, al irracionalismo, al misticismo. Y lo mismo podría valer para la psicología en la medida en que aún reivindique pretensiones filosóficas y no quiera limitarse a ser una ciencia positiva más. Pero ¿cómo podríamos hablar directa y cabalmente en serio de una crisis de las ciencias en general, y por ende también de las ciencias positivas, incluyendo la matemática pura, las ciencias exactas de la naturaleza, a las que sin embargo nunca podremos dejar de admirar como arquetipos del más riguroso y más altamente eficaz conocimiento científico? Es cierto que éstas han estado sujetas a cambios en lo referente al estilo total de su teórica sistemática y de su metodología. Sólo recientemente quebrantaron el letargo que a ese respecto,

\*Tal era el título del ciclo de conferencias de Praga.

bajo el título de física clásica, las amenazaba, en cuanto se daba por supuesta la perfección clásica de su estilo secularmente válido. Pero el combate victorioso contra el ideal de la física clásica, y asimismo la polémica que aún continúa sobre la forma de elaborar una matemática auténtica y conforme a su sentido, ¿significan que la física y la matemática precedentes no eran aún científicas, o bien que ellas, aunque afectadas por ciertas oscuridades o enmascaramientos, no lograron sin embargo en su campo de trabajo nociones evidentes? Estos conocimientos ¿no son acaso irrecusables también para nosotros que nos hallamos liberados de esas oscuridades? ¿No comprendemos, pues, perfectamente, si nos volvemos a poner en la actitud de los clásicos, cómo se han efectuado en ella todos los grandes descubrimientos definitivamente válidos y además la profusión de invenciones técnicas que proporcionaron tan buen fundamento a la admisión de las generaciones precedentes? Ya sea que la física esté representada por Newton, Planck o Einstein o por cualquier otro en el futuro, ella siempre fue y continúa siendo una ciencia exacta. Y continúa siéndolo aún si tienen razón los que piensan que nunca será dable esperar ni pretender el logro de una forma o de un estilo absolutamente definitivos de la estructura teórica general.

Pero es evidente que lo mismo vale también para otro gran grupo de ciencias que solemos contar entre las ciencias positivas, quiero decir para las ciencias concretas del espíritu —como sea que se consideren sus problemáticas relaciones con el ideal de exactitud de las ciencias naturales—, problemas que, por lo demás, conciernen también a las relaciones de las disciplinas biofísicas (ciencias naturales “concretas”). El rigor del carácter científico de todas estas disciplinas, la evidencia de sus resultados teóricos y de sus éxitos duraderamente irrefutables, están fuera de cuestión. Solamente en lo que respecta a la psicología, aun cuando ella pretende ser para las ciencias concretas del espíritu la ciencia fundamental abstracta, la que en última instancia las explica, no estamos quizás tan seguros. Pero considerando el evidente retraso en su método y en sus resultados como propio de un desarrollo naturalmente más lento, se podrá sin embargo, en general, concederle también a ella una cierta validez general. De todos modos, no se puede desconocer el contraste entre “el carácter científico” de este grupo de ciencias y el carácter de “no científicidad” de la filosofía. Por consiguiente, reconocemos de antemano un derecho a la inicial protesta interior del científico, seguro de su método, contra el título de estas conferencias.

## 2. La reducción positivista de la idea de ciencia a mera ciencia de hechos. La “crisis” de la ciencia como pérdida de su significación para la vida

Pero quizás desde otra perspectiva, o sea, partiendo de las quejas generales sobre la crisis de nuestra cultura y del papel atribuido a las ciencias en ella, se nos manifiesten los motivos para someter el carácter científico de todas las ciencias a una *seria y muy necesaria crítica* sin renunciar por eso al sentido primero de su carácter científico, inatacable en la legitimidad de sus prestaciones metódicas.

Queremos precisamente iniciar el cambio antes indicado de toda la dirección de nuestras reflexiones. Al efectuarlo pronto descubriremos que a la problematicidad que padece la psicología, no sólo en nuestros días sino ya desde siglos —una “crisis” genuinamente suya—, le corresponde una significación central en la manifestación de enigmáticas e insolubles oscuridades de las ciencias modernas, incluso en la matemática; y en conexión con ello, en la aparición de un tipo de enigma del mundo que fue desconocido en los tiempos anteriores. Todos ellos reconducen precisamente *al enigma de la subjetividad* y por ello están indisolublemente ligados con *el enigma de la temática y del método psicológico*. Esto sólo como primera explicación previa sobre el sentido profundo del plan de estas conferencias.

Tomemos nuestro punto de partida en un cambio de valoración general con respecto a las ciencias, ocurrido a fines del último siglo. Este cambio no se refiere a su carácter científico, sino a lo que ellas, a lo que la ciencia en general ha significado y puede significar para la existencia humana. La exclusividad con la que, en la segunda mitad del siglo XIX, toda la cosmovisión del hombre moderno se dejó determinar por las ciencias positivas, y se dejó deslumbrar por la “prosperity” debida a ellas, significó un alejamiento indiferente de los problemas que son decisivos para un auténtico humanismo. Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos. El cambio de la apreciación pública fue inevitable sobre todo después de la guerra, y en la joven generación se transformó poco a poco, como sabemos, en un sentimiento hostil. En el desamparo de nuestra vida —así oímos decir— esta ciencia no tiene nada que decirnos. Justamente las cuestiones que excluye por principio son los problemas candentes para los hombres entregados a conmociones que ponen en juego su destino en nuestros tiempos infortunados: las

cuestiones acerca del sentido o del sinsentido de toda la existencia humana. ¿No requieren también éstos, en su generalidad y necesidad para todos los hombres, reflexiones generales y respuestas basadas en una perspectiva racional? Estos problemas conciernen finalmente al hombre en cuanto se decide libremente en su conducta hacia el mundo circundante humano y extrahumano, en cuanto es libre en sus posibilidades de conformarse racionalmente a sí mismo y a su mundo circundante. ¿Qué tiene la ciencia que decirnos sobre la razón y sinrazón, sobre nosotros los hombres en tanto sujetos de esta libertad? La mera ciencia de los cuerpos evidentemente no tiene nada que decirnos, puesto que ha hecho abstracción de todo lo subjetivo. Por otra parte, en lo que concierne a las ciencias del espíritu, en todas sus disciplinas especiales y generales, consideran al hombre en su existencia espiritual, y por consiguiente en el horizonte de su historicidad. Pero se dice que su estricta cientificidad exige que el investigador excluya cuidadosamente toda toma de posición valorativa, todo preguntar por la razón y sinrazón de la humanidad y de sus formaciones culturales, que es el tema de su estudio. La verdad científica y objetiva es exclusivamente comprobación de aquello que el mundo, tanto físico como espiritual, efectivamente es. Pero, ¿puede el mundo, y la existencia humana en él, tener en verdad un sentido, si las ciencias consideran como verdadero sólo lo verificable de este modo objetivo, si la historia sólo puede enseñarnos que todas las consideraciones del mundo espiritual, todas las reglas de vida, los ideales, las normas, sostenidos en cada caso por los hombres, se forman y luego se deshacen como olas fugitivas, que así ha sido y será siempre, que siempre la razón debe transformarse en sinsentido, y el bienestar en calamidad? ¿Podemos con esto tranquilizarnos, podemos vivir en este mundo cuyo acontecer histórico no es otra cosa que un incesante encadenamiento de impulsos ilusorios y amargos desengaños?

### 3. *La fundamentación de la autonomía de la humanidad europea por la nueva concepción de la idea de la filosofía en el renacimiento*

La ciencia no siempre entendió su exigencia de una verdad rigurosamente fundada en el sentido de *esta* objetividad que domina metodológicamente en nuestras ciencias positivas, y que, exten-

diendo su acción mucho más allá de ellas, proporciona sostén y difusión general a un positivismo filosófico inspirador de una cosmovisión positivista. No siempre las cuestiones específicas de lo humano estuvieron proscritas del dominio de la ciencia, y no siempre las relaciones internas de estos problemas con todas las ciencias, incluso con aquellas en que el hombre no constituye el tema (como en las ciencias naturales), quedaron fuera de consideración. Cuando ello no sucedía, la ciencia pudo todavía reivindicar una significación para la humanidad europea, que desde el renacimiento venía plasmándose totalmente de nuevo, y aun, como sabemos, pudo reclamar la significación conductora para la nueva configuración. ¿Por qué perdió la ciencia esta conducción, por qué se llegó a un cambio esencial, a una limitación positivista de la idea de ciencia? Comprender esto en sus *motivos más profundos* reviste una gran importancia para el propósito de estas conferencias.

En el renacimiento, como es sabido, la humanidad europea efectuó en sí misma una conversión revolucionaria. Se volvió contra su modo de existir anterior, el modo de existir medieval, lo desvalorizó, y quiso formarse libremente una nueva configuración. El modelo que admira lo tiene en la humanidad antigua. Quiso reproducir en sí misma aquella manera de existir.

¿Qué es lo que concibe como lo esencial del hombre antiguo? Después de una vacilación, no otra cosa que la forma "filosófica" de existir: el darse libremente a sí mismo, a su vida total, su regla sacada de la pura razón, de la filosofía. La filosofía teórica es lo primero. Quiere efectuar una consideración superior del mundo, libre de las ataduras del mito y de la tradición en general, un conocimiento universal del mundo y del hombre con una absoluta falta de prejuicios, percibiendo finalmente en el mundo mismo su razón y su teleología inmanente y su principio supremo: Dios. La filosofía en cuanto teoría no sólo hace libre al investigador, sino a todos los hombres formados filosóficamente. A la autonomía teórica sigue la autonomía práctica. En el ideal conductor del renacimiento el hombre antiguo es aquel que se forma radicalmente a sí mismo sobre la base de la razón libre. Para el "platonismo" renovado, de esto se deriva que se trata de configurarse de nuevo éticamente no sólo a sí mismo, sino también al entero mundo humano circundante, a la existencia política y social de la humanidad según la razón libre, según los principios de una filosofía universal.

Siguiendo este modelo antiguo, que se impuso primero en

algunos individuos y en pequeños círculos, ha de restablecerse una filosofía teórica, no aceptada con un espíritu de ciego tradicionalismo, sino renovada por una investigación y una crítica propias y personales.

Aquí hay que hacer hincapié en el hecho de que la idea de la filosofía recibida de los antiguos no era el concepto escolástico corriente entre nosotros, que comprende solamente un grupo de disciplinas. En verdad, esa idea se modificó en forma esencial inmediatamente después de su adopción, pero formalmente conservó en los primeros siglos de la época moderna el sentido de una *ciencia omnicomprendiva*, la ciencia de la totalidad de lo que es. Las ciencias en plural, todas las que aún se han de fundar y todas las ya establecidas, son solamente ramas dependientes de la única filosofía. En una ampliación audaz y aun exagerada del sentido de la universalidad, que comienza ya con Descartes, esta nueva filosofía pretende nada menos que abrazar, en una forma rigurosamente científica y en la *unidad de un sistema teórico*, absolutamente todos los problemas significativos, por medio de un método apodócticamente evidente y en un proceso infinito pero racionalmente ordenado de la investigación. Un edificio único de verdades definitivas y teóricamente trabadas, creciendo hacia el infinito, de generación en generación, debía pues responder a todos los problemas imaginables: problemas de hecho y problemas de razón, problemas de la temporalidad y de la eternidad.

El concepto positivista de ciencia en nuestro tiempo es pues —históricamente considerado— un *concepto residual*. Ha abandonado todos los problemas que se habían incluido entre las ideas, ya más estrechas, ya más amplias, de la metafísica, entre ellos los oscuramente llamados “problemas supremos y últimos”. Cuidadosamente considerados éstos y todos los excluidos en general, tienen su unidad indisoluble en el hecho de que incluyen, sea explícita o implícitamente en su sentido, *los problemas de la razón*, de la razón en todas sus formas particulares. Explícitamente es ella el objeto de las disciplinas del conocimiento (o sea, del conocimiento verdadero, auténtico, racional), de la valoración verdadera y auténtica (valor auténtico como valor de la razón), de la acción ética (de la acción verdaderamente buena, de la acción según la razón práctica); en todo ello la razón es un título para las ideas e ideales válidos, “absolutos”, “eternos”, “supratemporales”, “incondicionados”. Si el hombre se convierte en un problema “metafísico”, especifica-

mente filosófico, entonces se halla en cuestión en tanto ser racional, y si es puesta en cuestión su historia, entonces se trata del “sentido”, de la razón en la historia. El problema de Dios contiene manifiestamente el problema de la razón “absoluta” como fuente teleológica de toda razón en el mundo, del “sentido” del mundo. Naturalmente el problema de la inmortalidad es también un problema de la razón, del mismo modo que el problema de la libertad. Todos estos problemas “metafísicos”, comprendidos de manera amplia los problemas específicamente filosóficos en el lenguaje habitual, sobrepasan el mundo como universo de meros hechos. Lo sobrepasan justamente como problemas que plantean en el sentido la idea de la razón. Y todos exigen una dignidad superior frente a los problemas de hecho, que también les están subordinados en el orden de los problemas. El positivismo decapita, por así decirlo, a la filosofía. Ya en la idea antigua de la filosofía, que tiene su unidad en la unidad inseparable de todo el ser, estaba comprendido un orden pleno de sentido del ser y por lo tanto de los problemas del ser. Conforme a esto, correspondía a la metafísica, a la ciencia de las cuestiones supremas y últimas, la dignidad de reina de las ciencias, cuyo espíritu proporcionaba a todos los conocimientos de todas las otras ciencias su último sentido. La filosofía que se renovaba recobró también esta idea, incluso hasta llegó a creer haber descubierto el método universal verdadero por medio del cual debía ser posible construir tal filosofía sistemática que culmina en la metafísica, y esto seriamente al ser concebida como *filosofía perennis*.

Esto nos permite comprender el impulso que inspiraba todas las empresas científicas, incluso aquellas de grado inferior, meramente fácticas, impulso que en el siglo XVIII, que se llamaba a sí mismo filosófico, colmaba de entusiasmo por la filosofía y por las ciencias particulares, en cuanto ramificaciones de aquélla, a círculos cada vez más amplios. De aquí aquel apasionado interés por la cultura, aquel fervor por una reforma filosófica de la educación y de todas las formas sociales y políticas de la existencia de la humanidad, que hace tan venerable esta difamada época de la ilustración. Poseemos un imperecedero testimonio de este espíritu en el espléndido himno “A la alegría” de Schiller y Beethoven. Hoy sólo podemos comprender este himno con sentimientos dolorosos. Ningún contraste mayor es imaginable que el de aquella época con nuestra situación actual.

#### 4. *El fracaso de la nueva ciencia, inicialmente exitosa, y el motivo no esclarecido de este fracaso*

Así pues, si la nueva humanidad animada y agraciada con aquel alto espíritu no perseveró, esto sólo pudo ocurrir porque se había perdido la pujante fe de su ideal en una filosofía universal y en el alcance del nuevo método. Y así ocurrió efectivamente. Se puso de manifiesto que ese método sólo podía traducirse en éxitos indudables en las ciencias positivas. Todo lo contrario que en la metafísica, o sea, en los problemas filosóficos en sentido propio, aunque tampoco aquí faltarán comienzos prometedores y aparentemente exitosos. La filosofía universal, en la cual estos problemas estaban ligados —bastante oscuramente— con las ciencias de hechos, tomó la forma de sistemas de filosofía admirables, pero que desgraciadamente no se conciliaban sino que divergían entre sí. Si todavía en el siglo XVIII era posible estar convencido de que se llegaría a la unificación, a un edificio indestructible por la crítica y que se fuera acrecentando teóricamente de generación en generación —como indiscutiblemente ocurría en las ciencias positivas ante la general admiración—, a la larga esta convicción no podía mantenerse. La fe en el ideal de la filosofía y del método, que dirigía los movimientos desde el comienzo de los tiempos modernos, se desmoronó; quizás no meramente por el motivo externo de que crecía prodigiosamente el contraste entre el permanente fracaso de la metafísica y el aumento ininterrumpido y cada vez más vigoroso de los éxitos teóricos y prácticos de las ciencias positivas. Este motivo influyó de igual manera sobre los que se mantenían fuera de la filosofía y sobre los científicos, que, en el cultivo especializado de las ciencias positivas, se convertían en especialistas cada vez más ajenos a la filosofía. Pero también en los investigadores completamente poseídos por el espíritu filosófico, y por ello centralmente interesados en los supremos problemas metafísicos, se manifestó un sentimiento de fracaso, que cada vez ganaba más terreno, y precisamente en ellos, por *motivos* muy profundos, aunque completamente *oscuros*, que elevaban una protesta cada vez más alta contra las obviedades arraigadas en el ideal reinante. Sobrevino entonces una larga época, que se extiende desde Hume y Kant hasta nuestros días, de luchas apasionadas para penetrar en una clara comprensión de las verdaderas causas de este fracaso secular; naturalmente una lucha que tuvo lugar entre muy pocos llamados y elegidos, mientras la masa de los

restantes muy rápidamente encontró y encuentra su fórmula para tranquilizarse y tranquilizar a sus lectores.

#### 5. *El ideal de la filosofía universal y el proceso de su descomposición interna*

La inevitable consecuencia de todo esto fue una curiosa inversión de todo el pensamiento. La filosofía se volvió un problema para sí misma, y ante todo, como es comprensible, en cuanto a la posibilidad de una metafísica, y esta cuestión, conforme a lo dicho anteriormente, afectó la total problemática de la razón. Por lo que concierne a las ciencias positivas, se mantenían por el momento como inatacables. Sin embargo, el problema de la posibilidad de la metafísica abarcaba *eo ipso* el de la posibilidad de las ciencias de hechos, ya que justamente tenían su sentido relativo, su sentido como verdades para meros territorios de lo existente, en la inseparable unidad de la filosofía. *¿Se puede separar la razón y lo existente cuando la razón cognoscente determina lo que lo existente es?* La pregunta basta para hacer comprensible de antemano la observación de que el proceso histórico total tiene una forma muy notable que sólo puede distinguirse mediante una explicación de la oculta motivación interna: no es la forma de un llano desarrollo, ni la de un crecimiento continuado de adquisiciones espirituales permanentes, o la de una transformación de las formas espirituales, de las ideas, de las teorías, de los sistemas, explicable por las situaciones históricas accidentales. *El ideal determinado de una filosofía universal* y de un método correspondiente forma el comienzo, por así decirlo, como la *fundación originaria de la modernidad filosófica* y de todos los ciclos de su desarrollo. Pero en vez de cumplirse efectivamente, este ideal sufrió una descomposición interna. Esto motivó, frente a los ensayos para proseguirlo y consolidarlo renovándolo, nuevas formas revolucionarias más o menos radicales. De este modo *el problema del auténtico ideal* de una filosofía universal y de su verdadero método se transforma en la fuerza motriz interna de todos los movimientos filosóficos históricos. Pero esto significa que finalmente todas las ciencias modernas que por su sentido fueron fundadas como ramas de la filosofía, sentido que sin cesar llevaron en sí, han caído en una crisis singular, que resulta cada vez más enigmática. Es una crisis que no ataca el dominio científico en sus éxi-

tos teóricos y prácticos pero que, sin embargo, quebranta íntimamente la entera significación de su verdad. Incluso no se trata aquí de cuestiones de una forma especial de cultura, llamadas "ciencia" o "filosofía", y que no sería más que un elemento entre los que incumben a la humanidad europea. Pues es la fundación originaria de la humanidad europea moderna, y precisamente de una humanidad que, frente a la que hubo hasta ese momento, la medieval y la antigua, quiere renovarse radicalmente por medio de su nueva filosofía y solamente por medio de ella. Por consiguiente, la crisis de la filosofía significa la crisis de todas las ciencias modernas como miembros de la universalidad filosófica, una crisis primero latente pero luego cada vez más manifiesta como crisis de la humanidad europea misma en toda la significación de su vida cultural, en su total "existencia".

El escepticismo con respecto a la posibilidad de una metafísica, el desmoronamiento de la fe en una filosofía universal como conductora del hombre nuevo, significa precisamente el derrumbe de la fe en la "razón", así entendida como la episteme que los antiguos oponían a la doxa. Ella es la que, por último, da sentido a todo lo que supuestamente es, a todas las cosas, valores, fines, o sea, lo que les da su relación normativa con aquello que, desde los comienzos de la filosofía, designa la palabra "verdad" —verdad en sí— y correlativamente el término "existente" —ὄντως ὄν—, con ello cae también la fe en una razón "absoluta", de la que el mundo deriva su sentido, la fe en el sentido de la historia, en el sentido de la humanidad, en su libertad, es decir, en la capacidad y posibilidad del hombre de conferir a su existencia humana, individual y general, un sentido racional.

Que el hombre pierda esta fe significa justamente que pierde la fe "en sí mismo", en su ser propio y verdadero, fe que no posee ya desde siempre, que no tiene con la evidencia del "yo soy", sino que sólo posee y puede poseer en la forma de la lucha por la verdad, con el fin de hacerse a sí mismo verdadero. *En todas partes* el ser verdadero es un fin ideal, una tarea de la episteme, de la "razón", y opuesto al pretendido ser "obvio" que la doxa da como meramente supuesto en forma no problemática. En el fondo todo hombre conoce esta diferencia vinculada a su verdadera y auténtica humanidad, así como tampoco le es ajena, aun en la vida cotidiana, la verdad como fin, como tarea: aunque aquí sólo de un modo aislado y relativo. Pero la filosofía supera esta forma preliminar, en principio, en la primera funda-

ción original y originaria, la filosofía antigua, en la medida en que concibe la idea infinita de un conocimiento universal referente a la totalidad del ser, y se lo propone como su tarea. Sin embargo, justamente en el intento de su realización —y esto ya se torna sensible en la contradicción de los sistemas antiguos—, la ingenua obviedad de esta tarea se convierte cada vez más en algo incomprensible. Cada vez más la historia de la filosofía, mirada desde dentro, toma el carácter de una lucha por la existencia, es decir, de una lucha entre una filosofía que agota todas sus fuerzas en cumplir directamente su tarea —la filosofía que cree ingenuamente en la razón— y un escepticismo que la niega o que, al modo empirista, la desvaloriza. Sin cesar el escepticismo invoca el mundo fácticamente vivido, el mundo de la experiencia efectiva, como aquel en el cual no se encuentra nada de la razón ni de sus ideas. Cada vez más se vuelve enigmática la razón misma y lo existente para ella, la razón como lo que da al mundo existente su sentido, y, mirado desde el lado opuesto, el mundo como lo que deriva su existencia de la razón [*Welt -als aus der Vernunft her Seiende*]; hasta que finalmente el problema universal de la más profunda relación esencial entre la razón y lo existente en general, que se hizo *conscientemente* manifiesto, debió convertirse en el *enigma de todos los enigmas*, en el verdadero tema de la filosofía.

Nuestro interés se dirige aquí solamente hacia la filosofía moderna. Pero ésta no es un mero fragmento del más grande fenómeno histórico que acabamos de caracterizar como la lucha de una humanidad por su autocomprensión (pues todo está encerrado en esta expresión). Más bien, como nueva fundación de la filosofía provista de una nueva tarea universal e igualmente con el sentido de un renunciamiento de la filosofía antigua, es, al mismo tiempo, una repetición y una transformación universal de sentido. En esta transformación está llamada a comenzar una nueva época, completamente segura de la idea de la filosofía y el verdadero método; segura también de haber salvado, mediante el radicalismo de su nuevo comienzo, todas las ingenuidades anteriores y también todo escepticismo. Pero inadvertidamente afectada por ingenuidades propias, su destino es tener que buscar ante todo, en el camino de una progresiva autorrevelación, motivada por nuevas luchas, la idea definitiva de la filosofía, su verdadero objeto, su verdadero método; descubrir ante todo los auténticos enigmas del mundo y colocarlos en el camino de su solución.

Nosotros, los hombres del presente, formados en el curso de este desarrollo, nos hallamos en el mayor de los peligros: el de naufragar en el diluvio del escepticismo y con ello renunciar a nuestra propia verdad. Reflexionando en este desamparo, nuestra mirada se vuelve hacia la historia de nuestra actual humanidad. Sólo podemos conquistar la comprensión de nosotros mismos, y con ello un sostén interior, mediante el esclarecimiento del sentido de unidad de esa historia, sentido que le es congénito desde su origen, con la tarea nuevamente establecida que, como fuerza motriz, determina todas las tentativas filosóficas.

#### 6. *La historia de la filosofía moderna como lucha por el sentido del hombre*

Si reflexionamos sobre la repercusión del desarrollo de las ideas filosóficas sobre la humanidad entera (no sólo la que investiga problemas filosóficos), debemos entonces decir:

Sólo la íntima comprensión de la marcha de la filosofía moderna desde Descartes hasta el presente, unitaria a pesar de sus contradicciones, hace posible antes que nada una comprensión de este presente mismo. Las verdaderas luchas de nuestro tiempo, las únicas llenas de significado, son las luchas entre una humanidad ya desmoronada y otra aún arraigada, pero que lucha por ese arraigo o bien por uno nuevo. Las genuinas luchas espirituales de la humanidad europea como tal se cumplen como *luchas de filosofías*, esto es, entre filosofías escépticas —o, más bien, no filosóficas, que sólo han conservado el nombre, pero no la tarea— y las filosofías verdaderas, todavía vivientes. Pero su vitalidad reside en que luchan por su auténtico y verdadero sentido y con ello por el sentido de una humanidad auténtica. Llevar la razón latente a la autocomprensión de sus posibilidades, y mostrar así claramente que la posibilidad de una metafísica es una posibilidad verdadera, es el único medio de poner a una metafísica, o sea, a una filosofía universal, en el laborioso camino de su realización. Sólo con esto se decide si la finalidad (*telos*) de la humanidad europea —congénita con el nacimiento de la filosofía y que sólo puede realizarse como tal en el movimiento infinito de la razón latente a la razón manifiesta—, consistente en la aspiración infinita de darse normas a sí misma mediante su verdad y su autenticidad humanas, es una mera ilusión

histórico-fáctica, una adquisición accidental de una humanidad accidental entre otros modos de humanidad y otras historicidades completamente distintas; o si más bien en la humanidad griega ha hecho eclosión por primera vez aquello que como entelequia está esencialmente contenido en la humanidad como tal. Humanidad en general es esencialmente ser-hombre en humanidades generativa y socialmente ligadas, y si el hombre es un ser racional (*animal rationale*) sólo lo es en cuanto toda su humanidad es una humanidad racional: orientada hacia la razón de una manera latente u orientada manifiestamente hacia la entelequia *llegada a la conciencia de sí misma* y hecha clara a sí misma y dirigiendo ahora *conscientemente* el devenir humano por su necesidad esencial. Filosofía, ciencia, serían así *el movimiento histórico del manifestarse de la razón universal "congénita" a la humanidad en cuanto tal*.

Así sería efectivamente si ese movimiento, aún no concluido en el presente, se hubiera *demostrado* como la entelequia puesta en la vía de su pura realización de una manera auténtica, o si la razón se hubiera vuelto de un modo manifiesto plenamente consciente para sí misma, en su forma propia y esencial, esto es, en la forma de una filosofía universal que progresa en su penetración consecuente y apodíctica que se regula a sí misma según un método apodíctico. Solamente con ello se resolvería si la humanidad europea es portadora en sí de una idea absoluta y no de un mero tipo antropológico empírico como "China" o "India"; y a la vez, si el cuadro de la europeización de todas las humanidades extranjeras revela en sí el imperio de un sentido absoluto, perteneciente al sentido del mundo, y no a un sinsentido histórico del mismo.

Ahora tenemos la certeza de que el racionalismo del siglo XVIII, por su manera de querer conquistar el arraigo necesario de la humanidad europea, era una *ingenuidad*. Pero ¿hay que abandonar, juntamente con este racionalismo ingenuo y —si reflexionamos consecuentemente y a fondo— hasta absurdo, el sentido *auténtico* del racionalismo? ¿Y en qué queda la explicación sería de esta ingenuidad, de este absurdo; en qué la racionalidad del celebrado irracionalismo, que se nos propone? ¿No debe él, si hemos de prestarle atención, persuadirnos racionalmente, reflexionando y exponiendo razones? ¿No es por fin su irracionalidad de nuevo una mala racionalidad, estrecha de miras, y peor que la del viejo racionalismo? ¿No es incluso ésta la racionalidad de la "razón perezosa", que *rehúye* la lucha por

una aclaración de los presupuestos últimos y de los fines y caminos de esos presupuestos prefigurados en el fondo de una manera verdaderamente racional?

Sin embargo, ya basta con esto: he avanzado rápidamente para poner de relieve la significación incomparable que le cabe a una aclaración de los más profundos motivos de la crisis en la cual ya la filosofía moderna y la ciencia han entrado desde muy temprano y que se extiende hasta nuestros días en un impecuoso crecimiento.

### 7. El propósito de las investigaciones de este escrito

Pero ahora, para *nosotros mismos*, para nosotros filósofos de este presente, ¿qué pueden, qué deben significar reflexiones del tipo de las que acabamos de efectuar? ¿Sólo queríamos escuchar aquí un discurso académico? ¿Podemos ahora retornar simplemente al trabajo profesional interrumpido, a nuestros problemas "filosóficos", en síntesis, a la edificación de nuestra propia filosofía? ¿Podemos hacer esto seriamente si tenemos la segura perspectiva de que nuestra filosofía, como todas las filosofías presentes y pasadas, sólo tendrá la fugaz existencia de un día, en medio de la flora de las filosofías que continuamente nacen y mueren?

Justamente aquí reside nuestro propio desamparo, el de todos nosotros que, educados por los auténticos filósofos del gran pasado, vivimos para la verdad, y sólo así, viviendo en nuestra propia verdad, somos y queremos ser. Pero como filósofos de este presente hemos caído en una penosa *contradicción existencial*. No podemos abandonar la fe en la posibilidad de la filosofía como tarea, y por lo tanto en la posibilidad de un conocimiento universal. A esta tarea nos *sabemos vocados*, en tanto que filósofos serios. Y sin embargo, ¿cómo conservar esta fe, que sólo tiene sentido por referencia a un solo objetivo único que nos es común a todos, a la filosofía?

También hemos llegado a comprender, en general, que la importancia que el filosofar humano y sus resultados tienen en la entera existencia humana de ningún modo se limita a los fines culturales privados o de algún modo restringidos. Somos pues —cómo podríamos dejar de verlo—, en *nuestro filosofar, funcionarios de la humanidad*. La responsabilidad enteramente personal por nuestro ser propio y verdadero como filósofos, en

nuestra vocación intrapersonal, lleva al mismo tiempo en sí la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad, que solamente es tal como ser dirigido hacia un *telos*, y, *si es que* ha de llegar a su realización, sólo lo será mediante la filosofía, mediante *nosotros*, si somos en serio filósofos. ¿Hay aquí, en este "si" existencial, alguna posibilidad de evasión? Pero en tanto que no la hay, ¿qué debemos hacer para *poder* creer, nosotros los que creemos?; ¿podemos seriamente continuar como hasta ahora nuestro filosofar, que nos promete filosofías pero no filosofía?

Nuestra primera reflexión histórica no solamente nos ha aclarado la situación fáctica del presente y su desamparo como un hecho concreto, sino que también nos ha recordado que nosotros como filósofos somos *herederos* del pasado en cuanto a la misión que la palabra "filosofía" indica, en cuanto a sus conceptos, problemas y métodos. Es claro (qué otra cosa podría ayudar aquí) que se requieren concienzudas *reflexiones retrospectivas históricas y críticas* para alcanzar, *antes de todas las decisiones*, una radical autocomprensión, mediante una investigación retrospectiva de aquello que originalmente y en todo el tiempo se ha querido como filosofía a través de la historia en la comunión de todos los filósofos y de todas las filosofías; pero esto se ha de lograr mediante un examen *crítico* de aquello que manifiesta, en la orientación y en el método, esa *última autenticidad originaria*, la cual, una vez percibida, somete *apodícticamente* la voluntad.

Cómo se cumple esto efectivamente y qué quiere por último significar en verdad esa apodicticidad que decide de nuestro ser existencial como filósofos, es algo a primera vista oscuro. En lo que sigue quiero hacer el intento de conducir a los demás por los caminos que yo mismo he recorrido, y cuya viabilidad y solidez he probado por espacio de decenios. Marchamos pues desde ahora en común, armados con una mentalidad extremadamente escéptica, pero no anticipadamente negativa. Trataremos de atravesar la corteza de "los hechos históricos" exteriorizados de la historia de la filosofía, investigando, mostrando y verificando su sentido interno, su oculta teleología. Paulatinamente se presentarán en este camino posibilidades —a las que primero se prestará poca atención pero que se tornarán cada vez más urgentes— de efectuar conversiones completamente nuevas en la mirada, que remitan a nuevas dimensiones. Se suscitarán problemas nunca cuestionados, se mostrarán campos de trabajo nunca



frecuentados, correlaciones nunca radicalmente comprendidas ni captadas. Finalmente, todo esto obligará a transformar de un modo fundamentalmente esencial el sentido total de la filosofía, tal como aparecería valadero a través de todas las formas históricas, de un modo "obvio". Se pondrá de manifiesto con la nueva tarea y su apodíctico suelo universal la posibilidad *práctica* de una nueva filosofía: por la acción. Pero también se mostrará que toda la filosofía del pasado estaba internamente orientada hacia este nuevo ambiente de la filosofía, aunque en forma inconsciente. Desde este punto de vista, especialmente el trágico fracaso de la psicología moderna se volverá comprensible y será esclarecido; comprensible su existencia histórica en esta contradicción: que la psicología (en el sentido que históricamente le ha correspondido) debió sostener la pretensión de ser la ciencia filosófica fundamental, mientras de esto resultaban consecuencias manifiestamente absurdas, como el llamado "psicologismo".

Intento guiar, no enseñar, sólo mostrar, describir lo que veo. No tengo otra pretensión que la de poder hablar, primeramente frente a mí mismo, y luego también frente a los otros, con toda la ciencia y conciencia de que sea capaz, como un hombre que ha vivido con toda seriedad el destino de una existencia filosófica.