

## EL CONCEPTO HUSSERLIANO DE CULTURA EUROPEA Y EL CAMINO PARA LA SUPERACION DE SU CRISIS

Elizabeth Ströker

---

Siguiendo la trama de la *Crisis de la humanidad europea y la filosofía* de E. Husserl, la A. examina primero en su origen y sentido esencial los conceptos de cultura europea y de "Europa" —que le han valido a Husserl la acusación de "eurocentrismo"— para luego discutir el tema de la crisis europea, entendida como crisis de las ciencias y de la humanidad europea. La noción de cultura europea se esclarece exhaustivamente al destacar la nueva actitud del individuo frente al mundo y la obligación con la idea de verdad que subyace a todo su desarrollo desde su origen griego; además, la ciencia europea revoluciona la cultura y la historicidad humanas con la idea de infinitud. La crisis mencionada, por su lado, es adjudicable al racionalismo moderno de la Ilustración y sus consecuencias objetivistas y naturalistas. El sujeto es ahuyentado del mundo de las relaciones objetivas y el espíritu humano se vuelve objeto de la psicología naturalista. El conocimiento del hombre como sujeto y la reversión de la fundamental conversión del sentido del mundo de la vida en las ciencias naturales, a través de su reconstrucción genética, serán las vías examinadas para una salida satisfactoria de la crisis.

Following the arguments of Husserl's *Philosophy and the Crisis of European Humanity*, the A. first examines the origin and sense of the concepts of European culture and of "Europe" —which were responsible for Husserl's being pointed out as an "Eurocentrist"—. She next discusses the topic of the European crisis, understood as the crisis of European sciences and humanity. European culture is thoroughly clarified by depicting the new attitude of the individual with respect to the world and the submission to the idea of truth that underlies all its development since its Greek origin, while European science is said to provoke a revolution in human culture and historicity with its idea of infinity. On the other hand, Modern Rationalism of the Enlightenment and its objectivistic and naturalistic consequences are made responsible of the aforementioned crisis. Human subjectivity is chased out of the world of objective relations and the human spirit turns into the object of naturalistic psychology. Man's knowledge of himself as subject and the reversal of the essential conversion of the lifeworld's sense in the natural sciences through its genetic reconstruction, will be the ways out of the crisis examined by the A. (Transl. by R. Rizo-Patrón)

---



Con este título se alude a dos importantes conceptos, entre ellos aquel que Husserl denomina “cultura europea” y el de su “crisis”. Ahora bien, en la época de Husserl el tema de la crisis no era nuevo y hoy podría decirse que no ha perdido su significado, si tomamos en cuenta cómo Husserl vió esa crisis. Que él registrara la situación general de su tiempo, es decir, los primeros decenios de nuestro siglo como una situación de crisis no se debió en modo alguno sólo a un punto de vista determinado por su destino personal.

En todo caso, disturbios de carácter político y espiritual habían ya despertado en las primeras décadas de nuestro siglo una conciencia de crisis en nuestro continente, que Husserl compartió con varios de sus contemporáneos. Así, al hacer suyo este tema en Viena, en una doble conferencia muy concurrida en mayo de 1935<sup>1</sup>, pudo referirse con derecho al “tema tan tratado de la crisis europea”.

Crisis de la cultura europea, crisis de las ciencias europeas, crisis de la humanidad europea: todo eso tiene para Husserl una estrecha relación. Pero antes de que preguntemos exactamente en qué consistió y consiste esta crisis y cómo habría ella de ser superada con Husserl, el concepto de cultura europea necesita de una consideración más detenida. Esto es tanto más importante cuanto que el concepto husserliano de Europa puede dar ocasión a malos entendidos, como si se tratara de defender un eurocentrismo que nosotros hoy, más que nunca, estamos en buen camino de superar.

---

1. “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, expuesto en la Asociación Cultural Vienesa, el 7 y 10 de mayo de 1935, en: *Hua VI*, pp. 314-348.

*Europa.*- naturalmente esto no designa ningún continente geográficamente delimitado, y en él se incluye expresamente a toda la cultura del mundo occidental<sup>2</sup>. Bajo el título 'Europa' Husserl concibe la "unidad de una vida espiritual, de un obrar y de un crear", "con todos los fines, intereses, preocupaciones y esmeros", con todas las configuraciones culturales, con las organizaciones y las instituciones en las cuales los hombres individuales viven unos con otros en sociedades diversas y niveles diferentes, en familias, linajes, pueblos, naciones. Todo esto fue visto por Husserl interna y espiritualmente unido en la unidad de una figura espiritual. Europa- fue para él la unidad de una vida que trasciende diferencias nacionales que, sin embargo, como unidad de una vida espiritual está decididamente marcada por la ciencia, como la obligada herencia de la filosofía griega.

Ello no significa para Husserl preponderancia alguna frente a otros pueblos o grupos humanos como en Asia o Africa. También cada uno de ellos tiene su figura espiritual; están en un espacio histórico o en una unidad particular de tiempo histórico; tienen su coexistencia y sucesión; también ellos tienen su historia.

No es entonces que Europa se vea caracterizada, como usualmente se la piensa, por una valoración superior, sino por una determinada singularidad que en los hechos sólo se ha configurado en Europa. Husserl circunscribe esta singularidad con el concepto algo dudoso de una "entelequia" (*Entelechie*). Con ello, por cierto, no se está aludiendo a una tendencia finalística de la humanidad europea a la manera de una evolución biológica. Husserl sostiene expresamente en contra que, por razones esenciales, no hay una zoología de los pueblos. Pues todos ellos serían unidades espirituales y, como tales, jamás habrían alcanzado, ni podrían alcanzar, una forma final madura. Esto vale tanto para el espacio cultural europeo como para todos los demás. E incluso aquello de lo que somos conscientes hoy con claridad creciente como naciones europeas, y que fue visto por Husserl con gran exactitud, conecta entre sí fundamentalmente también a otras sociedades extra-europeas. Ellas tienen una familiaridad especial íntima de espíritu, que también trasciende diferencias nacionales.

De ese modo, para todo gran espacio cultural, no solamente para el europeo, hay algo así como la diferencia esencial entre la propia patria

---

2. *Ibid.*, p. 318 ss.

(*Heimatlichkeit*) y lo extranjero (*Fremdheit*), que es una categoría fundamental de toda historicidad. Pensando sobre todo en los pueblos europeos, Husserl utiliza aquí la bella expresión de “fraternidad” (*Geschwisterlichkeit*), que nos da a todos mutuamente, en nuestro círculo cultural, la conciencia de una patria propia (*Heimatlichkeit*).

Husserl ve precisamente la singularidad de Europa, en el hecho que también pueblos no europeos pueden sentirse atraídos por nosotros, de tal modo que otras culturas se europeizan, mientras que nosotros, si nos entendemos correctamente, no nos indianizamos jamás.

Lo que aquí se alude con la expresión *europización* (*Europaisierung*) de los otros es, evidentemente, la apropiación de nuestra ciencia europea moderna y su técnica resultante. Husserl, sin duda, con ello presintió un desarrollo tal como el que recién se bosqueja efectivamente en nuestro tiempo, con la globalización de la ciencia y la técnica.

Sin embargo, para Husserl es decisivo el haber visto la posibilidad de ese desarrollo desde el inicio en el *telos* de la filosofía griega, que fue para él el “protofenómeno” de la Europa espiritual. Éste sólo se entiende cuando se ve a Europa espiritual en su historia y se retrocede hasta su lugar de nacimiento. Por otro lado, él tampoco es pensado en el sentido geográfico de la antigua Grecia sino como lugar de nacimiento de la filosofía y de la ciencia europea<sup>3</sup>. En un sentido original, “filosofía” no significa aquí otra cosa que ciencia universal, ciencia de la totalidad mundana (*vom Weltall*), de la unidad de todo ente.

Eso no significa que las demás culturas no tengan su filosofía, su interpretación del mundo y sus esfuerzos por conformar su propia vida a partir de esa interpretación del mundo. Sin embargo, en el comienzo de la filosofía griega, Husserl vio además algo incomparable, a saber, un *telos* que domina en ella desde el origen y que se ha ido desarrollando sin cesar por encima de toda tradición particular posterior. Por otro lado, vió con el dominio de este *telos* una forma específica del desarrollo ulterior de la filosofía. Lo que hizo que llamara la atención fue que, en ella, surgió una *nueva actitud del individuo frente al mundo*. Tampoco permaneció en modo alguno en el ámbito de la pura teoría sino que, a través de semejante teoría, condujo a una praxis transformadora mediadora de mundo.

---

3. *Ibid.*, p. 321 s.

La especial peculiaridad de la filosofía griega fue que ella concibió una determinada idea de verdad, rica en consecuencias, —una verdad que desplazó radicalmente a toda otra verdad de la vida pre-científica. Pues la verdad que aquella filosofía quería fue caracterizada por el hecho que ella debía ser una verdad incondicionada, fundada en sentido último y, por ende, también en última instancia responsable. Pero, más allá de la filosofía, ¿qué significó esto para la totalidad de la cultura, esto es, para la vida de los hombres en vista de valores y finalidades en general?

Husserl expuso en diferentes análisis que en este concepto de verdad, se hallaba implícita una infinitud —una infinitud no sólo de tareas, sino también de tareas infinitas. En la medida que la filosofía griega se desligaba de la fascinación por las preguntas finitas de la vida cotidiana, ella colocó en el lugar de una *praxis real* una *praxis ideal del pensamiento puro*; ella se encaminó hacia la primera concepción de *ideas*. Pero con ella vió Husserl comenzar nada menos que la transformación del hombre en un nuevo hombre.

En una primera puesta de atención, y por cierto hoy para nosotros, eso suena quizá demasiado enfático. Sin embargo Husserl lo desarrolla en una reflexión temática y sobria: a través de la idealización y la construcción, que fueron propias del espíritu griego, un interés práctico pre-científico se transformó en primer término en un interés teórico puro, que puso en marcha a la filosofía como “ciencia de ideas”. Con ello se indicó en principio su camino posterior: productora y examinadora de ideas, como si éstas correspondieran al ideal de una última verdad alcanzable, la filosofía, por cierto, con cada verificación sólo pudo aproximarse *de facto* a las ideas, sabiendo muy bien que las ideas en última instancia no son alcanzables.

Eso se muestra en primer lugar de manera elocuente en la antigua matemática con su descubrimiento del infinito, que siempre sólo permite aproximaciones mas nunca una aprehensión plena. Luego eso se mostró en la matematización de la naturaleza desde Galileo, en la cual permaneció activa esa idea heredera de la filosofía antigua.

Resulta decisivo ahora que esa idea heredera de la filosofía antigua produjo algo extraordinariamente notable. Husserl fue aquel que descubrió que con la ciencia natural matemática sobrevino una temporalidad totalmente distinta y con ella una forma totalmente nueva de historicidad en el

mundo<sup>4</sup>, una peculiar característica de las ciencias que sigue preservándose incluso en sus especializaciones siempre nuevas.

Eso se manifiesta mejor cuando sus productos se ven confrontados con los de las formas de cultura de la humanidad pre-científica. También las culturas pre- y extra-científicas, para asegurar su éxito, obtienen sus productos según métodos correspondientes. Pero todas las configuraciones finales semejantes –como por ejemplo del cultivo de la tierra, de la artesanía, de las simples técnicas de uso para la fabricación de lo útil o de lo bello– sirven al mundo circundante para una vida en una existencia efímera.

Por el contrario, los conocimientos de la ciencia no se usan como los demás. Los conocimientos científicos de la naturaleza son en dicha medida impercederos. Conforme a ello, por ejemplo, una vez que se desarrolla el método para adquirir dichos conocimientos y asegurarlos a través de controles críticos y procedimientos de prueba, se les separa de un modo peculiar de lo finito y de lo pasajero. Su posterior reproducción y verificación por cualesquiera otras personas, cuando sea y dondequiera que sea, no producirá sólo algo parecido sino algo que, según su sentido y validez, es siempre idénticamente lo mismo.

En otras palabras, lo que es adquirido a través del quehacer científico, vale decir, el conocimiento de la regularidad de la naturaleza y de sus materiales y fuerzas elementales no es algo real sino ideal.

Sin embargo, lo que así se adquiere permanentemente como válido, como verdad, que perdura más allá de cada existencia individual no es, por otro lado, nunca más que el material para la producción posible de ideas y teorías ulteriores de nivel superior y así siempre sucesiva y renovadamente. Cada resultado de la ciencia es sólo la base para posteriores tareas de investigación, las cuales con cada solución exitosa producen nuevas tareas en un progreso sin fin.

La ciencia es de ese modo una infinitud abierta de tareas, de las cuales en todo tiempo es ejecutada una cantidad finita cuyas soluciones se conservan cada vez con una validez duradera por encima de todos los cambios del

---

4. *Ibid.*, p. 323 s.

tiempo histórico —y que sin embargo son continuamente superadas por tareas y soluciones posteriores en un horizonte futuro interminable y abierto.

Aquí radica el núcleo del pensamiento de Husserl, que con la ciencia europea bajo la idea de la infinitud ha tenido lugar *una revolución de toda la cultura* y no solamente de la cultura científica sino de toda especie y forma de vida humana creadora de cultura; también una revolución de la historicidad, que ha llegado a ser historia de una humanidad finita en marcha hacia una humanidad con tareas infinitas.

Quizás pueda objetarse aquí que la filosofía y la ciencia griega no fueron capaces de producir tal revolución. ¿Acaso no se deben ambas a una actitud puramente teórica? Como tales, ellas pueden valer como científicamente revolucionarias, pero solas estarían sin duda completamente incapacitadas para determinar algo tan abarcante de la vida como la *cultura*. Porque la cultura es, en efecto, la configuración total de las metas para la conformación espiritual y física de nuestra vida.

Claro que Husserl ve esto también. Tampoco cuestiona que la actitud de la teoría filosófica griega sea totalmente impráctica. Entiende que incluso se apoya en una puesta entre paréntesis voluntaria de toda praxis que sirva a la naturalidad humana: una puesta entre paréntesis que es incluso necesaria para producir esta clase de filosofía y ciencia. Ha de resaltarse, sin embargo, que esta separación de teoría y praxis no equivalió a una amputación de la vida teórica de la vida práctica, sino que más bien esta forma de teoría se volvió altamente efectiva para incorporarse en una síntesis significativa con la praxis. La teoría que se despierta en y crece de toda praxis, está precisamente llamada a servir al ser práctico concreto del hombre de una nueva manera. La *filosofía* misma se torna así en una *forma de praxis*, una forma, por lo demás, completamente nueva.

¿Qué caracterizó, pues, esta praxis mediada por la ciencia filosófica? A este respecto, Husserl llama nuestra atención sobre dos hechos dignos de meditar.

Filosofía, practicada en el sentido griego, no significa desarrollar solamente enseñanzas o cosmovisiones filosóficas nuevas que quedan como flotando encima de cada uno. Lo que la filosofía organiza aquí es nada menos que una nueva actitud humana conscientemente crítica que, justamente, no es solamente una actitud cognoscitiva, sino que es ella misma actuante en medio



de la vida concreta, a la que le da forma de allí en adelante. Pues esta nueva actitud está normada por la idea de una *verdad* más objetiva, y esto significa más demostrable, y con ello, también, por la idea de la obligación de fundamentar todas nuestras afirmaciones<sup>5</sup>. Así la filosofía exige un comportamiento críticamente demostrante, una conciencia crítica, y ello, también, frente a la tradición. Este nuevo espíritu de la crítica no puede asumir ninguna tradición sin cuestionarla, sino que debe también interrogarla críticamente acerca de lo que de ella pueda conservarse. Esta posición, entonces, que somete todo saber afirmativo, todo conocer preestablecido bajo la *norma de una rendición crítica de cuentas*, ésta es la nueva actitud interna que Husserl ve intervenir, a través de la filosofía griega, en la vida entera.

Ahora bien, esto es válido, y ésta es la segunda particularidad de esta nueva actitud, no sólo para la vida entera de la humanidad griega. Husserl ve, más bien, en esta nueva actitud filosófico-científica, que tiene su origen en la antigüedad griega, una fuerza creativa que conforma más potencialmente la vida de todos los hombres, una fuerza que determina una *supranacionalidad de un tipo totalmente nuevo*.

La absoluta obligación frente a la verdad, la norma de una verdad más objetiva, tal como ésta se abre paso con la ciencia, está ya dada como un bien común de conformidad con su idea propia, es universal en la medida en que no conoce barreras nacionales. Es justamente aquí donde se muestra, para Husserl, la configuración espiritual de Europa: una forma del espíritu con *tareas infinitas*, del espíritu de una *crítica más libre* y de una *ideal socialidad total*.

Naturalmente que Husserl cuenta aquí con enfrentarse a dudas y malentendidos. Sinceramente, se presenta a sí mismo la objeción de que tal vez se trate, en su descripción de Europa, de un mal rescate de la honra del crudo racionalismo de la Ilustración, o incluso de un alegato en favor de un vacuo afán de instruirse y de un snobismo intelectual. Además, Husserl sabe demasiado bien que la ciencia no es capaz de hacer más sabios a los hombres, aún cuando esté regida por ideales tan altos como el acercamiento a la verdad y el hallazgo objetivo y totalmente obligante de la verdad. Justamente de este

---

5. En el nuevo concepto de verdad que se presenta a continuación Husserl retoma la distinción entre *doxa* y *episteme*, intención vacía y saber fundado, que encontramos en Platón. Cf. aquí al respecto i.e. *Hua VI*, p. 332.

racionalismo unilateral de la Ilustración, de aquél que opinó, o por lo menos deseó que la ciencia habría de llevar al hombre definitivamente al camino de la razón, se sabe libre Husserl, a tal punto que ve las raíces de la crisis de la cultura europea en este racionalismo en el cual se extravió la Ilustración.

La crisis europea, en ese sentido, no es en absoluto una crisis de nuestro siglo. Tiene más bien, por su parte, su “cuna” en el racionalismo moderno de la filosofía de la Ilustración. ¿Pero en dónde yace, con más exactitud, su extravío, y cómo es que Husserl encuentra que es superable? ¿Es que acaso habrá de encontrar caminos para ello?

Culpable de la superficialidad de la Ilustración de la Edad Moderna que la inicia no es la ciencia moderna, sino la filosofía misma. Pues su tarea debería haber sido, reflexionando críticamente, seguir acompañando a la ciencia en tanto que una de las ramas más poderosas que nacieron de la antigua ciencia filosófica. En lugar de eso, sin embargo, abandonó sus propias normas de autorreflexión e interrogación crítica de las ciencias, y eso en un momento en que las ciencias naturales tenían más necesidad de ello.

Las palabras claves husserlianas para los descuidos de la filosofía desde la Ilustración son *objetivismo* y *naturalismo*. Husserl los denuncia justamente como “la fuente de todas las miserias” que produjeron la crisis europea. Esto precisa de una aclaración<sup>6</sup>.

La nueva ciencia natural había ingresado triunfalmente desde un comienzo a su plan. Avanzando con el máximo grado de orden metódico, y cerciorándose ella misma constantemente de estos métodos, se había adjudicado de esta manera absolutamente la herencia de la ciencia antigua, pero sin permanecer consciente de esta herencia. En la ciencia, en efecto, se había descubierto primero la infinitud y su investigación se había vuelto tarea, primero en forma de idealización de dimensiones y medidas, de números y figuras en las matemáticas. Así es como había surgido la geometría del antiguo arte egipcio de medición de los campos, la aritmética de la teoría

---

6. Al respecto, cf. la explicación detallada de Husserl en la parte principal de su obra *Crisis*, en especial §12 y §14. Al respecto también es instructiva la crítica husserliana a Descartes en este contexto en los §§15-21 en *Ibid.* Inmediatamente relacionado a lo mencionado *supra*, cf. *Ibid.*, p. 337, donde Husserl reduce la crisis europea a un “racionalismo aberrante”. Respecto a éste como objetivismo, cf. p. 339 ss.

pitagórica de los números, y finalmente el mundo de la ciencia natural matemática del mundo intuitivo de la naturaleza en la Edad Moderna. Hacer de este mundo un objeto medible, un objeto de investigación cuantitativa, era el buen derecho de la ciencia. También era el mundo para ella un mundo puramente objetivo, un mundo de puros objetos y de sus relaciones objetivas regidas por leyes; pero algo así como el sujeto de la investigación no aparecía en ellas. Para esta ciencia el sujeto parecía pertenecer, más bien, a una esfera completamente diferente, que estaba separada cuidadosamente de la esfera de los objetos espacio-corporales.

En esta separación, el sujeto, o más bien su alma, se convirtió prontamente en objeto de la sicología, como ya había sido el caso en la Ilustración inglesa. Sin embargo, los logros espirituales y configuraciones subjetivas recién cobraron significado científicamente en las así llamadas ciencias humanas, en la segunda mitad del siglo XIX.

Pero, en vista de los logros del modo de pensar de las ciencias naturales, ¿qué habría estado más cercano a ellos que su adaptación también a la sicología y a las ciencias humanas? Por lo tanto, una sicología, si quería ser también ciencia, al parecer no podía ser otra cosa que una sicofísica; y de acuerdo a ello las ciencias humanas sólo se podían establecer como ciencia, si también ellas tomaban de las ciencias naturales por lo menos las normas más estrictas y generales del método. Que una sicología objetivista practicada de esta manera, así como más tarde una ciencia humana igualmente apegada al objetivismo, —ambas en una forzada imitación de un método científico que fue creado para objetos naturales ajenos a lo humano— no pudiesen hacer justicia al sujeto como sujeto, eso no fue percibido.

Ciertamente, desde Sócrates el hombre fue comprendido en su humanidad específica y convertido en tema como persona, como hombre en la vida común espiritual, y más claramente aún con Aristóteles, en la vida común de la polis. Pero aquí el ser humano todavía se hallaba totalmente incluido en el mundo objetivo.

Recién en la modernidad se produjo una separación significativa. Los increíbles logros del conocimiento de la naturaleza, que ahora también se aplicarían al conocimiento del espíritu, habían hecho olvidar que la subjetividad, de cuyos logros surge ante todo la ciencia y a cuyas actividades se debe que pueda existir algo así como la ciencia, pudiese ella misma llegar a hacerse justicia en ciencia objetiva alguna.

La ciencia natural bien puede encontrar como obvio que todo lo subjetivo deba quedar eliminado de ella. Porque su método no exige otra cosa. Pero igualmente obvio encontraron la psicología y las ciencias humanas el tener que adaptarse a métodos de ciencias naturales o por lo menos el tener que justificar sus desviaciones de estos métodos ante las ciencias naturales. De esta manera, alma y espíritu del hombre se presentaron como meros objetos de una investigación objetiva; fueron objetivizados y naturalizados, pero no comprendidos en su autonomía.

Lo que Husserl ve que actúa en un objetivismo y naturalismo llevado de tal manera, no es sin embargo otra cosa que una *forma reducida de racionalidad, objetividad y verdad*. Porque se ha convertido en una racionalidad para la cual, con la aparición de la ciencia moderna, tan solo quedan *criterios metodológicos*, criterios cuyo sentido y significado son medidos en razón de su contribución al progreso de conocimientos positivos. Entre todos estos conocimientos, sin embargo, había uno que de todas maneras no fue previsto en modo alguno: el conocimiento del hombre como sujeto. Un sujeto simplemente no aparece entre los objetos de la ciencia física, ya que el mundo que describen los físicos es un mundo de puros objetos. Pero más allá de esto, Husserl veía también a este sujeto, en el objetivismo de las incipientes psicología y ciencias humanas, como igualmente puesto entre paréntesis como sujeto, porque tampoco en ellas él mismo, como sujeto de investigación, fue cuestionado nunca.

A través de toda la Edad Moderna, el objetivismo y naturalismo de las ciencias conforman el núcleo de la creciente crisis, que inicialmente es perceptible como insatisfacción creciente de los científicos con su propia ciencia, pero finalmente también se profundizó en una *pérdida de significabilidad para la vida* por parte de las ciencias, con la que compró sus progresos. Ya tempranamente constató Husserl esta pérdida para la humanidad. En 1912 ya escribía: “los adelantos de la ciencia no nos han enriquecido con tesoros del entendimiento. Mediante ella el mundo no se ha vuelto en lo más mínimo más comprensible, sino tan sólo más útil para nosotros”<sup>7</sup>.

¿Pero dónde se debe aplicar esta nueva comprensibilidad? ¿Muestra esta comprensibilidad también una salida satisfactoria de la crisis?

---

7. *Hua V*, p. 96.

Husserl trata de iniciar este camino, aludiendo a una *fundamental conversión del sentido del mundo*, como se viene dando con las ciencias naturales modernas. Tiene que ser aceptada como dada, como situación de hechos históricamente no anulable, y por eso inmutable e históricamente duradera.

Esta conversión del sentido consiste en que la ciencia natural trata de hacer valer la naturaleza comprendida por ella como la naturaleza verdadera, mientras que frente a esto, la experiencia de la naturaleza dentro de nuestra vida diaria tendrá que aparecer tan sólo como subjetiva y relativa, faltándole objetividad y la posibilidad de conocimiento objetivamente verdadero.

Así, según Husserl, la ciencia natural habría cubierto a la naturaleza experimentada en el mundo de la vida con un “vestido de ideas”, en el cual no reconocemos a la naturaleza tal como la experimentamos de manera simple en el mundo en el que vivimos.

Pero por otro lado, es válido también que la naturaleza, para nosotros ajena y finalmente indescifrable en el metódico tratamiento especial de la ciencia, no es simplemente una segunda y abstracta naturaleza, más allá o por encima de nuestro mundo cotidiano natural; como si la una no concerniera a la otra, y como si estuviese a nuestra disposición tomar de acuerdo a las circunstancias a la una o a la otra como la verdadera naturaleza.

Lo enigmático, lo incomprensible es justamente que la naturaleza científica, que ya tan sólo consiste de objetos y procesos cuantificados que se desarrollan de acuerdo a leyes de función matemáticas, actúe profundamente en nuestra naturaleza experimentada diariamente, y que incluso la transforme. Porque recién con la ayuda de la naturaleza, elaborada a la manera de la ciencia natural, fue posible una técnica de los tiempos modernos, que nos enseñó a usar las fuerzas y materiales de la naturaleza original para la fabricación de productos de nueva índole, no naturales, artificiales. Pero estos son productos que por el uso diario y el trato de cada día, nos los hemos hecho tan propios, que se han convertido para nosotros en una “segunda naturaleza”, a pesar de que mayormente no los entendemos en sus condiciones de desarrollo y mecanismos de funcionamiento. La conversión del sentido de la naturaleza por la ciencia no es por lo tanto una falsificación del sentido del mundo, en razón de la cual tuviese que ser puesta al descubierto por la filosofía como apariencia falaz. Una tarea así iría al vacío, pues ¿en contra de cuál sentido “verdadero” del mundo podría ser reconocida como esta apariencia?

Aquí, pues, tampoco debe imperar una especulación vaga, según Husserl, si es que queremos aprender a comprender el mundo de la ciencia. Antes bien, debe ser iniciado aquí el análisis fenomenológico, en beneficio de la tarea de hacer comprensible esta conversión del sentido de nuestro mundo por la ciencia objetiva, y, de tal manera, que no sólo aparezca esta conversión de sentido, sino que a la vez sea comprendida la autosuspensión del sujeto dentro del mundo objetivado matemática y físicamente.

Pero, ¿dónde han de aplicarse tales difíciles investigaciones? Todos juntos nos preguntamos hoy si estuvo acaso la fenomenología de Husserl preparada para ellas. Más bien, ¿no implican los planteamientos de problemas de Husserl que aquí el análisis fenomenológico, antes orientado exclusivamente a la intencionalidad de la conciencia y a sus actos, habría topado con sus límites? Por lo menos la fenomenología debiera aquí dar con aquellos modos de conciencia en los cuales el sujeto no se tropieza más que con la extrañeza y opacidad de las cosas que le depara la ciencia a través de la técnica.

En efecto, el pensamiento husserliano de la “mutación del sentido” del mundo a través de la ciencia europea moderna contiene la clave de un intento de solución, que de hecho sólo parece realizable bajo el modo de un análisis fenomenológico<sup>8</sup>. Es verdad que ello no solamente ocurre porque la mutación del mundo a través de la ciencia, que sigue discutiéndose, es para Husserl sólo incumbencia de una subjetividad que se entiende, según el concepto fundamental de su fenomenología trascendental, como una subjetividad auténticamente constitutiva de mundo e instauradora de sentido. Más bien, ahora será decisiva para la propia fenomenología de Husserl el que sus análisis hagan comprensible en nuestro mundo moderno aquello que hasta ese momento permanece incaptado y opaco, de suerte que sea aprehendido específicamente como sedimentación de las múltiples *instituciones de sentido* (*Sinnstiftungen*) de las ciencias en el pasado que, desde el punto de vista cotidiano actual, ya no son en absoluto percibidas. De todos modos sólo de

---

8. Algunos de los análisis husserlianos más importantes al respecto se hallan en el §9 del texto de la *Crisis*, los renombrados “parágrafo de Galileo”, así como —completando y profundizando lo anterior con el ejemplo de la geometría— en el Apéndice III al §9a en *Hua VI*, pp. 365-386.

esa manera, de acuerdo a Husserl, podrá ser compensado el *déficit de sentido* cada vez más grande *de nuestro mundo moderno* respecto de nuestra propia existencia humana: a través de un retropreguntar histórico en los problemas de la constitución originaria de los objetos científicos y, por consiguiente, a través de un tipo de penetración históricamente significativa en las capas profundamente ocultas de las configuraciones científicas de sentido. Un *análisis histórico del sentido* debe, por ende, poner en claro las constituciones e instituciones científicas de sentido que funcionaron alguna vez anteriormente, con el objeto de reconquistar el terreno cubierto desde el cual nacieron originariamente las ciencias. Este “suelo” es llamado por Husserl “mundo de la vida pre-científico”<sup>9</sup>. Recién a partir de allí pueden tornarse comprensibles las configuraciones de sentido científicas en aquello que ha determinado alguna vez su producción y en aquello que ha penetrado en ellas a partir de actividades posteriores de los científicos. Solamente así puede finalmente ser captado lo que las ciencias mismas hacen en este suelo del mundo de la vida, ya que hay técnicas producidas a través de ellas, en la medida que ellas transforman continuamente este suelo.

Esto significa, en primer lugar, una nueva tarea para el análisis fenomenológico. Se exige de éste nada menos, por de pronto, que él trabaje en retorno a partir de los datos múltiples de nuestra ciencia actual, no importa cuán incomprensidos para muchos sean ellos filosóficamente, a través de los múltiples estratos de sentido de las configuraciones, conceptos, hipótesis, teorías de la ciencia, hasta toparse con su constitución a partir de datos pre-científicos mundano vitales, con los cuales se produjo alguna vez su sentido originario en una actividad vital<sup>10</sup>. En tiempos posteriores, en nuevas fases del desarrollo de la ciencia, a estas configuraciones científicas originarias se

- 
9. Sobre la problemática del mundo de la vida en Husserl, cf. U. Claesges, “Ambigüedades en el concepto husserliano del mundo de la vida”, en: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, editado por U. Claesges y K. Held, Den Haag: 1972 (pp. 95-101). Además cf. E. Ströker, “Historia y mundo de la vida como fundamento del sentido de las ciencias en la obra tardía de Husserl”, en: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, editado por E. Ströker, Frankfurt-am-Main: 1979 (pp. 106-123), así como E. Ströker, *Phänomenologische Studien*, Frankfurt-am-Main: 1987 (pp. 75-93).
  10. Así, la meta de Husserl fue comprender la objetividad de las ciencias, buscando —por decirlo así— “un retro-comprender” en la esfera de la subjetividad. Cf. *Hua VI*, p. 193.

superpusieron nuevas construcciones de sentido y, en esa medida, fueron modificadas. Sin embargo, permanecieron en ellas “sedimentados” todos estos estratos de sentido<sup>11</sup>.

Husserl quiere por tanto captar, con ayuda del análisis fenomenológico a las ciencias positivas como una historia sedimentada del sentido. Sus objetividades ya no deben ser tomadas más como configuraciones estáticas, terminadas, desde siempre y de un golpe, que se habrían mantenido incólumes a través de los tiempos. Más bien debemos aprender a ver en todas las configuraciones científicas construcciones históricas de múltiples niveles. Hacerlas comprensibles significa, por consiguiente, reactivar nuevamente aquellos mismos estratos de sentido sedimentados, con el objeto de hacer nuevamente comprensible desde un punto de vista contemporáneo, cómo ellos por primera vez —en una producción que entonces era actual— se convirtieron en aquellos datos; cómo ellos, para una mirada inmediata hoy, se nos han convertido en algo extraño.

Husserl mismo sólo ha podido aclarar de un modo ejemplar este concepto de una *reconstrucción genética del sentido de las ciencias*; por ejemplo, ante todo, en los pasos individuales de la constitución de las magnitudes geométricas a través de operaciones a partir de figuras espaciales precientíficas, como también en la cuantificación gradual de la naturaleza en la mecánica galileo-newtoniana. Incluso para esta cuantificación Husserl recurre a daciones mundano-vitales con el objeto de hacer visible, sobre la base de tales ejemplos, cómo la ciencia moderna ha desembocado en un conocimiento de la naturaleza con una nueva especie de cálculo y previsión.

Este no es el lugar de penetrar en los análisis individuales de Husserl. Para terminar retornemos, sin embargo, a la pregunta planteada inicialmente: la crisis del mundo espiritual europeo y la esperanza de Husserl de poder superarla a través del filosofar fenomenológico.

---

11. Respecto del carácter no casual de la terminología de “sedimentación” y “sedimentar”, tomada de la arqueología, cf. su uso por Husserl por primera vez en *Filosofía primera, Hua VII*, p. 3; cf. también en *Lógica formal y lógica trascendental*, Hua XVII, pp. 295 y 319, así como también con mayor frecuencia en *Hua VI*, pp. 52, 72 ss, 118, 152, 213, 249.



En sus últimos desarrollos Husserl expresó esta esperanza en fórmulas con franco aire de conjuros: “la ‘crisis de la existencia europea’, de la que hoy tanto se habla y de la que dan testimonio tantos síntomas de descomposición de la vida, no es un oscuro destino, no es una fatalidad impenetrable, sino que resulta inteligible y aprehensible desde el trasfondo de la *teleología de la historia europea* que la filosofía está llamada a descubrir”. Y él añade que una presuposición de esta comprensión es que, previamente, sea comprendido el fenómeno Europa en su núcleo esencial central<sup>12</sup>.

¿Cómo es que, en efecto, se destaca aquí el concepto husserliano de *Europa*? El comprendió Europa como figura espiritual, como una unidad espiritual supranacional, y él la explicitó como el mundo europeo –orientado hacia ideas, que nacieron a partir del espíritu de la filosofía y de la ciencia griega.

La expresión “teleología” podría aquí ser fácilmente malinterpretada, a saber, como produciendo en esta historia, y precisamente a través de su orientación fundamentalmente científica, alguna fuerza oculta dirigida hacia una meta determinada. Pero justamente una meta tal no sería apenas señalable; y Husserl tampoco quiso decir eso. “Teleología” es aquí la expresión quizás algo impensada para el hecho que, desde el inicio, a una historia marcada por sus ciencias como es el caso indudable de la historia europea, le es dada una determinada dirección en la orientación. Y ella debe seguirla, puesto que ya no nos es posible, como podría decirse, apartarnos de estas ciencias y de todo el desarrollo científico-tecnológico, ni colocar en su lugar otra estructura científica.

En dicha medida, el desarrollo de la historia europea está orientada en el tiempo, teleológicamente, y la ciencia europea es en esa medida también su destino.

Poder vivir en el futuro con este destino sin crisis es considerado posible por Husserl, porque él esclarece la crisis como un fracaso del racionalismo tal como éste empezó a darse desde la Ilustración. En él se había mostrado aquella enajenación de la filosofía que Husserl había criticado en el naturalismo y en el objetivismo. Más bien un racionalismo tal le parecía a Husserl en

---

12. *Hua VI*, p. 347. [Usamos para la cita la traducción de jacob Muñoz en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Madrid: Editorial Crítica, 1991, p. 357]

verdad oscurecer la esencia del racionalismo. Por ello, lo que él exigía era una *nueva "cultura racional"*.

Incluso en esto no se halla, en modo alguno, un optimismo ligero de Husserl. Por cultura racional él tiene en mente, más bien, que nosotros nuevamente hallamos, a través de la filosofía y particularmente a través de la filosofía fenomenológica, un nuevo concepto abarcador de la racionalidad —conceptos como *razón* y *ratio*, que no son determinados sólo metodológicamente, vale decir, a través de actividades del entendimiento científico, sino más bien una razón que es capaz igualmente de examinar críticamente esta actividad del entendimiento; que es también y sobre todo capaz de meditar reflexivamente sobre el sujeto y que intenta, en medio de todo el puro objetivismo que atraviesa la ciencia y la técnica, llegar hasta las fuentes de estos objetivismo y naturalismo, que yacen en el mismo sujeto.

Por ello, la respuesta husserliana a la pregunta: ¿cómo puede resolverse la crisis de la cultura europea a través de las ciencias europeas, es en última instancia ésta: que nosotros llevemos a cabo la *autorreflexión* en oposición al mundo de puros objetos que permanentemente nos asedia, que llevemos a cabo la automeditación crítica de aquello que somos, a saber: como hombres en nuestras comunidades que jamás son otras en las cuales vivimos unos con otros y que, como tales, aún cuando mutuamente seamos extraños en el sentido de carecer de una patria común, sin embargo no somos jamás meros objetos. Puesto que nosotros nos falsificaríamos mutuamente en nuestras esencias y nos dañaríamos, si nos contemplásemos mutuamente como objetos.

Sujeto, esto es justamente aquello que originalmente jamás puede volverse objeto. El haber mostrado eso, es precisamente el mérito de la fenomenología trascendental husserliana.

*Universidad de Calonia*  
*Traducido por José León Herrera,*  
*Cecilia Monteagudo*  
*y Rosemary Rizo-Patrón*