

# EL OBJETIVO FALLIDO DE LA HUMANIDAD MODERNA

Juan Pablo Laborda Carrasco  
(Universidad de Sevilla)

---

## 1. Algo ocurre con la modernidad.

Teniendo como punto de partida que el camino fenomenológico comienza por el convencimiento de que «la fenomenología es una toma de conciencia de los orígenes de todo conocimiento y de toda ciencia a partir de la vida de la conciencia y de la experiencia tanto individual como colectiva»<sup>1</sup>, preguntarse por la manera como la modernidad ha entendido el modo de conocer del hombre y las implicaciones que para éste ha tenido parece el más natural de los temas de estudio de su fundador. Pero el talante estricto de Husserl no le permitió emplearse de modo pleno y directo en tal labor, explícitamente, hasta el final de su vida. Aquellos trabajos a este empeño dedicados son los que sirven de fundamento a las siguientes reflexiones que aquí intentamos reunir y relacionar.

A cualquiera se le alcanza que el desarrollo de la cultura europea a lo largo de la modernidad ha alcanzado metas impredecibles siglos antes. El nivel de bienestar de nuestras vidas, el grado de comprensión y dominio de la naturaleza, la creación de sistemas socio-políticos más estables y, en principio, más justos, la tecnología, la educación generalizada, etc; son pruebas cotidianas de ello.

A tenor de los avances de esta etapa histórica el Hombre podría sentirse más que satisfecho. Y esto sin necesidad de caer en pedestres tópicos respecto de la magnificencia de la modernidad frente a la Edad Media, pues está más que demostrado que el periodo histórico que denominamos Edad Media supuso un avance para la humanidad no menos importante<sup>2</sup>, aunque sí, tal vez, con progresiones menos espectaculares y consecutivas.

Si todo esto es tan evidente, si tantos beneficios hemos obtenido de la modernidad y el desarrollo de la misma prosigue mejorando nuestro nivel de vida: ¿por qué hablar de crisis de la modernidad? ¿por qué plantearnos una crítica? ¿por qué a lo largo del siglo XX encontramos obras de distinto corte y nacionalidad como: *La decadencia*

---

<sup>1</sup> Kuypers, D. K.: «La concepción de la filosofía como ciencia rigurosa y los fundamentos de las ciencias en Husserl», en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 72.

<sup>2</sup> Sobre este tema sería recomendable la lectura de la obra de Pernoud, R., *Para acabar con la Edad Media*, José J. de Olañeta Editor, Palma de Mallorca, 1998.

de occidente de Spengler (1918-22), *La agonía de Europa* de María Zambrano (1945), *El fin de la edad moderna* de Guardini (1950), *El futuro de occidente* de J. G. de Baus (1958), u obras contemporáneas como las de Finkielkraut: *La derrota del pensamiento* (1987) o *La humanidad perdida* (1996), por citar sólo algunas que tienen este tema como núcleo?

¿No ocurrirá, tal como propone Biemel, que «hay que ser consciente de que el saber del hombre no se puede entender como una posesión definitiva, no puede ser una verdad apodíctica como pretende la ciencia positiva. Tiene que ser un modo propio de la razón de llegar a sí misma –una razón que es cierto que se relaciona con el mundo y por ello lo conoce–. Luchando por saber, la razón se realiza. El camino del saber es la revelación de la razón, de sí misma, de modo histórico»<sup>3</sup>? ¿Se ha desarrollado la modernidad teniendo esto presente?

Fijémonos, sin más, someramente, en la época histórica en que vive Husserl al final de su vida, momento en el que trabaja sobre *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, y en el lugar, una Europa, una cultura occidental, que él mismo consideraba como superior a cualquier otra, no desde un estúpido etnocentrismo, sino desde una toma muy seria de responsabilidad como servicio hacia el resto de la humanidad. Nos percatamos de que esta vieja y moderna Europa concibe en esos momentos en su seno verdaderos monstruos contra la libertad humana, como son el nacionalsocialismo alemán o el socialismo de la U.R.S.S. Cualquiera podría preguntarse: ¿cómo es posible que algo como la libertad, tan preciada para la modernidad, pueda, en la madurez de esta racionalidad moderna, verse en la tesitura que se aprecia en dicha época?

Por tanto, razones existían para que a pesar de tantas metas alcanzadas por la edad moderna, tantos beneficios, la humanidad occidental no durmiese tranquila. De hecho, ya a partir de 1880 se pueden encontrar críticas a la ciencia por la contingencia de sus leyes<sup>4</sup>, o movimientos en la segunda mitad del siglo XIX que ya trataban en torno a una posible crisis: la teología de la crisis, Nietzsche y los hegelianos<sup>5</sup>.

## 2. El interés de Husserl.

Aunque Husserl no pretendió, por lo menos explícitamente, realizar un estudio socio-político<sup>6</sup>, evidentemente, él no era ajeno a esta realidad, es más, era consciente de la directa relación que había entre el saber del hombre, la ciencia, y la vida social y cultural en el futuro y en todos los tiempos: “Los hombre de ciencia y los formados científicamente viven en la certidumbre de que están llamados a la reforma de la vida total humana, también de la política (...)”<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> Biemel, W., «Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl», en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont, op. cit.*, p. 56.

<sup>4</sup> Cfr. Tatarkiewicz, W., «Reflexiones cronológicas sobre la época en que vivió Husserl», en *Ibid.*, pp. 24 y 25.

<sup>5</sup> Cfr. Banfi, A., «Husserl y la crisis de la civilización europea», en *Ibid.*, p. 356.

<sup>6</sup> Para conocer las limitaciones del pensamiento de Husserl a este respecto es recomendable Schuhmann, K., *Teoría husserliana del estado*, Editorial Almagesto. Buenos Aires, 1994.

<sup>7</sup> Husserl, E., Ms. K III 9/64 a. (cit. en Schuhmann, K., *op. cit.*, p. 168).

Por ello y encarnado en este ambiente, 1910 es un año sabidamente señero. En su artículo *La filosofía como ciencia estricta*, nos encontramos con un Husserl que denuncia, ya en estos momentos tan tempranos, el peligro para nuestra cultura de entenderlo todo de modo naturalista<sup>8</sup>, tal como hacen las ciencias reinantes en la modernidad, entenderlo todo desde el “descubrimiento de la naturaleza considerada como unidad del ser espacio-temporal conforme a las leyes naturales exactas.”<sup>9</sup>

Un filósofo que hasta entonces había sido denominado -con mayor exactitud, según él mismo, mal interpretado- como idealista y meramente metodológico, se lanza a comienzos del siglo XX, en varias ocasiones, a un análisis histórico-filosófico de la modernidad, sin obviar todas las matizaciones posibles en lo referente a lo que para Husserl era la realización de un estudio histórico por parte de un filósofo.

Husserl con estas reflexiones parece establecer la necesidad de iniciar un camino de investigación que, por un lado, nos permitiese descubrir cuáles podrían ser los principios o fundamentos de conocimiento de una nueva civilización que quisiera desarrollarse en coherencia con sus verdaderos ideales o fines y, por otro, comprender por qué la humanidad moderna no estaba del todo satisfecha consigo misma. Y este camino que dejó sin terminar da su último paso con *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Una introducción a la filosofía fenomenológica, obra que nos servirá de referencia más directa y cuyo título y subtítulo ya nos proponen una dualidad de planteamiento: por un lado, la denuncia de una situación y, por otro, el ofrecimiento de una alternativa, como era propio de la coherencia de Husserl.

Para ello, su última obra introdujo una importante novedad, interpretar la historia, preguntarse por ella, pues lo considera necesario a la hora de responder a la pregunta de por qué la ciencia está en crisis, la humanidad está en crisis, crisis que él ve expresamente en el hecho de que la ciencia nos proporciona un claro dominio técnico, pero renuncie a conocer al hombre con lo que esto implica histórico-socialmente. Husserl considera que para comprenderlo es necesario conocer la historia del saber, un saber que lucha por ser universal y que se divide en dos direcciones: el triunfante objetivismo fiscalista y el subjetivismo trascendental. Hasta ese momento el trabajo de Husserl se había centrado en el primero de sus objetivos: la creación de una filosofía capaz de ayudar al hombre a guiar su conocimiento sin dejar de tener en cuenta todos los aspectos posibles de éste. Lo cual le había llevado, sólo en ocasiones, porque no era lo que más le interesaba, a criticar otras corrientes filosóficas. Pero hasta entonces, su crítica manifestaba un modo de plantearse semejante a lo común en su tiempo. Como nos dice Landgrebe, lo había realizado del mismo modo que desde fines del XIX lo habían entendido otros autores –el neokantismo es una muestra de ello– que hacían filosofía como teoría de la ciencia en el sentido de que partían del *factum* de las ciencias y se preguntaban por las condiciones trascendentales de su posibilidad: «Admiten como dada la división de las regiones del ente en los dominios propios de los planteamientos científicos, y buscan en el desarrollo del a priori regional las condiciones de posibilidad de una tal partición. En la “Crisis”, por el contrario, se trata del retroceso

<sup>8</sup> Cfr. Husserl, E., *La filosofía como ciencia estricta*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1981, p. 48.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 49.

por detrás de las ciencias dadas en su facticidad y de la pregunta por la facticidad de ese factum. Pues precisamente las ciencias están en crisis porque ya no pueden dar cuenta del sentido de su propio quehacer»<sup>10</sup>. Este cambio tal vez pudiésemos achacárselo a que para cuando Husserl escribe la *Crisis* tiene ya suficientemente formado un nuevo sistema de fundamentación del conocimiento del hombre, que él estima que le llevaría a ventajas evidentes, y puede considerar que es el momento de abordar esa deuda pendiente que tiene como funcionario de la humanidad: hacer ver a ésta su error y, a su vez, sus esperanzas, su telos oculto durante tanto tiempo.

Pero fuese por lo que fuese, la cuestión es que es el punto de partida del análisis, histórico-filosófico, de esa razón humana, y moderna en aquellos momentos, que él entendía como fuerza interna que dirige y, a la vez, alienta al hombre desde los griegos. Y saber cuál es el camino que esta racionalidad ha seguido, nos indica el sendero que ha desarrollado la humanidad y lo que ésta ha conseguido y ha olvidado. Por ello, no es casual que Husserl emprenda el estudio de su exponente máximo: el saber, la ciencia<sup>11</sup>, con la intención de comprenderla.

### 3. La ciencia. Origen de la modernidad.

Antes de comenzar debemos aclarar que acercarnos a este tema desde una actitud no natural, sino crítico-científica<sup>12</sup>, nos obliga a tener en cuenta aquello que toma Husserl en consideración: la historia. Pero, contando con el propio pensamiento de Husserl<sup>13</sup>, no debemos olvidar que una reflexión histórica no es hacer historia. Nuestra pretensión no es la de historiadores, sino la de pararnos a pensar en torno a la modernidad y lo que la origina y la desarrolla bajo un prisma determinado: la ciencia.

Entender la ciencia como origen nos obliga a precisar este concepto y bien nos puede ser útil recurrir a Heidegger. Al comienzo de su escrito *El origen de la obra de arte*<sup>14</sup> encontramos el siguiente modo de entender "origen": «aquello de donde (una cosa) procede y por cuyo medio es lo que es y como es», «la fuente de su esencia». Si seguimos esta definición del término para ayudarnos en la interpretación de la

---

<sup>10</sup> Landgrebe, L., *Fenomenología e historia*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1975, p. 171.

<sup>11</sup> «Acaso en toda la vida contemporánea no haya una idea más poderosa y cuyo avance sea más irresistible que la de la ciencia. (...) De hecho, en lo que se refiere a sus objetivos legítimos, lo abarca todo. Pensándola en su perfección ideal, ella aparece como la razón misma, que ya no puede admitir ninguna autoridad a su lado y por encima suyo. Al dominio de la ciencia estricta pertenecen, por lo tanto, sin duda, todos los ideales teóricos, axiológicos y prácticos, que el naturalismo falsea al mismo tiempo que les asigna una significación empírica» (Husserl, E., *La filosofía como ciencia estricta*, op. cit., p. 52).

<sup>12</sup> «La actitud crítico-científica es el diálogo con el autor sobre las cosas y sobre el modo de pensarlas (datos, verdades, problemas, fundamentación, etc.) que el autor comunica» (Arellano, J., *Criterios y estilo crítico*, en D.C.I. n° 4 (1965), p. 422).

<sup>13</sup> Cfr. Husserl, E., «La relación del fenomenólogo con la historia de la filosofía», en Zirión, A., *Actualidad de Husserl*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Fundación Gutman, Alianza Editorial Mexicana, México, 1989.

<sup>14</sup> Heidegger, M., «El origen de la obra de arte», en *Arte y poesía*, F.C.E., México, 1995, p. 37.

última obra de Husserl, podríamos descubrir que el origen de la modernidad, “la fuente de su esencia”, no sólo lo que la inicia, sino también lo que le provee de su carácter propio, «por cuyo medio es lo que es y como es», es la ciencia. Pero sería absurdo pensar que Husserl creía que el hombre no había hecho ciencia antes, que no había desarrollado la plasmación más evidente de la racionalidad que pretende conocer la realidad. Es más, Husserl está convencido de que el inicio de este saber humano, la ciencia, está en la Grecia clásica.

Entonces, ¿qué es lo que origina la modernidad, en qué consiste esa fuente de su esencia que la determina de tal o cual manera? Parece más bien que es un replanteamiento, una nueva ejecución del saber. Husserl determina el comienzo de su estudio a partir del Renacimiento, y esto no es casual. Es desde esa época cuando la humanidad, capaz de una autonomía que hasta ese momento le era insospechada<sup>15</sup>, establece la ciencia de la naturaleza como saber universal y único, debido a que ésta parecía poseer el conocimiento de un modo mucho más palpable. Se considera que las mediciones son la realidad misma y que un hecho es como algo cerrado.

Comienza entonces a entenderse una parte por el todo, lo que terminará llevando a limitar hasta lo irrisorio el conocimiento del resto, incluso poniendo en popular tela de juicio su existencia<sup>16</sup>. Es cuando surge el culto a las fórmulas<sup>17</sup> como único modo correcto de entender la realidad y de estudiarla. Desde Galileo, la modernidad cree que la naturaleza era en sí misma matemática, de forma que el conocimiento de ciertas leyes matemáticas era entendido como el conocimiento de la misma realidad. No se dieron cuenta, denuncia Husserl, de que la naturaleza misma va más allá de su interpretación científica, pues, en verdad, de la naturaleza carecemos de toda evidencia apriórica y debemos inducir lo matemático de hechos de experiencia<sup>18</sup>. El éxito de sus resultados condujo a no percatarse de que «en verdad, todo hecho es una construcción del espíritu humano. La ciencia delimita su universo del discurso. Todo concuerda porque todo está hecho para concordar. Esto, que podemos considerar normal en la ciencia, sería la ceguera de la filosofía. El positivismo decapita la filosofía, tal como dice Husserl»<sup>19</sup>.

En estos momentos tenía mucho más peso el que la humanidad moderna fuese una humanidad dominadora gracias a las ciencias. El que los constructores de la modernidad fuesen descubriendo, poco a poco, que eran capaces de ir haciéndose con la realidad. La comprensión de su mecánica les permitía controlar lo que hasta el momento les era vetado por la propia fuerza de la naturaleza, su misterio.

Se encontraban con el fuerte poder de criptoanálisis de una reflexión y metodología rigurosas que se servían a la perfección de la experimentación. Habían dado con

---

<sup>15</sup> Cfr. Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 7.

<sup>16</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 21.

<sup>17</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 44.

<sup>18</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 57.

<sup>19</sup> Strasser, S., «Misericordia y grandeza del “hecho”. Una meditación fenomenológica», en Husserl. *Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, op. cit., p. 162.

la clave de bóveda y el modo para desvanecer la intrincada realidad secretista de la naturaleza. Ya sólo era cuestión de trabajo y tiempo, el progreso del hombre se convertía en algo con carácter de necesidad lógica. El regocijo hasta de los más humildes y sensatos, que incluso eran capaces de reconocer las dificultades, poseía el ánimo de los que a la ciencia, al saber, se dedicaban bajo este nuevo prisma.

El inevitable paso siguiente, según Husserl, era considerar que este únicamente válido "more geometrico"<sup>20</sup>, que reducía todo al modo fiscalista, de manera que el mundo no se podía ver desde otro punto de vista más que naturalísticamente, fuese asumido también por la ciencia que debía estudiar las almas<sup>21</sup>, de manera que llegó a contagiar incluso la forma de entender el conocimiento desde el reducido, en esos momentos, campo filosófico<sup>22</sup>. Así se constituyó la paradoja de que mientras la ciencia de la modernidad, por un lado, tenía presente la idea de la objetividad de modo constante, por otro, el psicologismo, que se había colocado como lógico sucesor de la pretérita filosofía, llevaba a la episteme a un escepticismo recalcitrante.

Todo esto no podía resultar en absoluto neutro para el resto de las dimensiones culturales de la humanidad moderna. Muy por el contrario, se puede decir que el "espíritu de la moderna humanidad europea"<sup>23</sup>, como diría Husserl, posee, y cree en, esta apreciación del mundo como verdadero talante de vida, vida que se desarrolla a lo largo de estos siglos evolucionando, prácticamente, en una única dirección.

Consecuentemente, esta nueva manera de entender el saber implicaba dos tributos que se dejaban caer sin apenas notarse, pero que lo imbuían todo e imponían su naturaleza, muy distinta a la primitiva finalidad del saber. La limitación de la realidad y la búsqueda de la efectividad utilitarista se establecían dejando a un lado la universalidad del saber y la reflexivamente relajada independencia del conocimiento. Ya no había tiempo ni necesidad de conocer aquellas cuestiones que no pudiesen ser atendidas por la práctica materialista que permitiera saber lo que podría procurar al hombre una vida más cómoda y placentera, más fácil. La utilidad se convirtió, para casi todos, en la finalidad última de toda práctica científica. Lo que no es útil no es válido o, simplemente no merece la pena tratarse. El conocimiento terminaría convirtiéndose, principalmente, en savia de la técnica que permitía el dominio material de todo lo que rodease al hombre.

Así entendido, el saber humano limitó, estrechó, su campo de actuación. Esta reducción, que por medio de la misma, le permitió llegar más lejos que nunca, pero con menor amplitud, es lo que podríamos señalar a estas alturas que hace que la ciencia moderna, y por extensión toda la modernidad, sea lo que es y como es bajo el análisis de Husserl.

---

<sup>20</sup> Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, op. cit., p. 64.

<sup>21</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 223 a 225.

<sup>22</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 68.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 61.

#### 4. Crisis de la modernidad. La pérdida de sentido de la ciencia y del hombre.

«El abandono de la filosofía como una disciplina auténtica es lo que está en la raíz de la crisis de nuestro tiempo»<sup>24</sup>.

El planteamiento expuesto anteriormente, nos lleva a comprender que el desarrollo de esa carrera desbocada de la ciencia fue, con el tiempo, obligando a la misma a olvidarse del porqué de su razón de ser, establecida desde los griegos. El hombre ya no pretende conocer lo que puede conocer, sino sólo lo que todos pueden conocer de igual manera. «A partir de Galileo se considera que al contar y al medir superamos la relatividad de la percepción subjetiva. Se elimina el sujeto y obtenemos una imagen puramente objetiva de la realidad»<sup>25</sup>. La ciencia existe y se practica en esta línea por pura inercia, una hipótesis nos lleva a otra, una teoría implica otra posibilidad. Las finalidades finitas, previamente estructuradas y previstas están claras, pero la finalidad última de la existencia de la ciencia se ha perdido. Al alcanzar una pequeña meta se creía poder dominarlo todo. El mundo en sí mismo se ha vuelto incomprensible porque ha perdido su finalidad debido al naturalismo y a la dualidad establecida entre ciencias del espíritu y positivas. Las metas finitas son confundidas con un verdadero telos, con lo cual el presentismo se impone al no existir una finalidad que marque un proyecto, como diría Heidegger<sup>26</sup>: algo a lo que rendir cuentas, la razón.

La equivocación de la ciencia moderna se plantea en el hecho de encaminarse por los derroteros de la objetividad basada únicamente en la experiencia sensible<sup>27</sup>. En este momento se nos presenta con claridad la anulación de todos los niveles o tipos de experiencia y, por tanto, la relación con las distintas regiones del ser. A excepción de una que se mantiene, más bien se erige como única: la material: «Los prejuicios ciegan, y al que no ve más que los hechos de experiencia y no reconoce valor intrínseco sino a la ciencia empírica, no le molestarán las consecuencias absurdas que, en la experiencia misma, no pueden ser demostradas como contrarias a los hechos de la naturaleza. Las eliminará como "escolásticas"»<sup>28</sup>. Esto implica para la modernidad el desarrollo de una metodología de conocimiento, como hemos visto, muy determinada. «De este modo la ciencia abstrae en cuanto tal su objeto del mundo de la experiencia y se centra en lo objetivo, en lo que puede ser medido. Llegando a abstracciones grandiosas pero que nunca pueden llegar a explicar enteramente

<sup>24</sup> Wild, J., «La antropología filosófica y la crisis de las ciencias europeas», en Husserl. *Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, op. cit., p. 256.

<sup>25</sup> Strasser, S., art. cit., pág. 156.

<sup>26</sup> «Aquello que en cuanto unidad unificante de sujeto y predicado soporta su conexión es el suelo, el fundamento del juicio. El fundamento confiere su derecho al acto conectivo. Rinde cuentas de la verdad del juicio. Cuenta se dice en latín *ratio*. El fundamento de la verdad del juicio viene representado como *ratio*» (Heidegger, M., *La proposición del fundamento. (Conferencia)*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, p. 185.

<sup>27</sup> Cfr. Presas, M., «Acerca del programa de la fenomenología», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. X, nº 3 (Nov. 1984), p. 262.

<sup>28</sup> Husserl, E., *La filosofía como ciencia estricta*, op. cit., p. 51. No deja de ser curioso que Hermann Cohen nombre de esta manera —"nueva escolástica"— a la fenomenología.

la realidad de la que han partido»<sup>29</sup>. De forma que toma como única base de su desarrollo cognoscitivo un nivel de experiencia rechazando otros. De este modo, para Husserl, la metodología de la ciencia moderna, que es ruta y guía del conocimiento, se establece como problemática al reducir su caminar al sendero más llano, el de una única experiencia posible; circunscribiendo la episteme a unos límites muy concretos<sup>30</sup> que le impiden hacerse con la realidad verdaderamente valiosa para el hombre: él mismo y su vida. El problema de la modernidad se establece al entender como absoluta<sup>31</sup> la naturaleza, no el espíritu. Si el sujeto se disuelve en naturaleza, falta lo que da sentido a la misma. Esta concepción moderna de la experiencia, esta limitación de su horizonte, que es como incluso Kant entendió la experiencia, a pesar de percatarse de la realidad del mundo de la vida<sup>32</sup>, implica toda una forma de entender el mundo y al sujeto.

Se olvidaron de la experiencia propiamente humana, la lisa y llana, la experiencia que no fuerza el razonamiento viendo diferencias o semejanzas entre experiencias, la experiencia en su sentido originario: la experiencia del mundo que vivimos que es una experiencia anterior a toda teoría. Pasan por alto que a esta experiencia primigenia ya le pertenece una reflexión, una reflexión subjetiva -entendiendo este concepto en la positiva plenitud de su significado, pues, como dice Husserl, «realmente (legítimamente, con pleno derecho de conocimiento<sup>33</sup>) experimentado es el mundo»<sup>34</sup> desde esta perspectiva.

Para Husserl, esta postura ha provocado que la ciencia fracase porque ha llevado al hombre hacia la pérdida de la fe. La fe en un ideal, en una finalidad universal, y, por tanto, a perder la fe en sí mismo. «El objetivismo científico y el irracionalismo subjetivista son dos caras de la misma moneda, en tanto que las dos identifican la razón y la evidencia únicamente con los objetos de la ciencia, quedando el sujeto humano y el mundo concreto opacos, irracionales y arbitrarios. Esto significa una falta de fe en la razón y en todo lo específicamente humano; y allí reside precisamente la crisis de nuestra época»<sup>35</sup>. Se olvida el origen del saber, de la filosofía, de la ciencia: conocerse a sí mismo y al mundo que le rodea.

Este telos, que implicaba un modo de conocer amplio y omniabarcador, se ha perdido al perder o difuminar al sujeto por medio de un objetivismo recalcitrante que llega a todos los rincones de la cultura, incluso al estudio del propio hombre, al entender el ego como un yo anímico objeto de estudio de una psicología objetivista<sup>36</sup>. Y junto a esto, un mundo de la vida no tenido en cuenta -en vez de ser el fundamento intuitivo básico de todo planteamiento, pues no debe olvidarse que, justamente,

---

<sup>29</sup> Wild, J., art. cit., p. 243.

<sup>30</sup> Cfr. Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, op. cit., § 1.

<sup>31</sup> Cfr. *Ibid.*, § 64.

<sup>32</sup> Cfr. *Ibid.*, § 28.

<sup>33</sup> «(...) toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento» (Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F.C.E., Madrid, 1985, p. 58.

<sup>34</sup> Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, op. cit., p. 230.

<sup>35</sup> Wild, J., art. cit., pp. 249-250.

<sup>36</sup> Cfr. Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, op. cit., p. 85.



las preguntas que se hace la ciencia, que son su parte esencial en tanto que origen de su existir y de su práctica, parten precisamente de este mundo<sup>37</sup>— ha provocado una pérdida del verdadero sentido del saber para el hombre.

Estas ciencias positivas, que durante la modernidad habían cautivado las esperanzas del hombre en un mundo mejor, se presentan como impotentes a la hora de establecer pilares sólidos sobre los que este hombre pueda construir su vida. Más bien, por el contrario, el progresivo perfeccionamiento técnico nos lleva hacia todo lo contrario a lo pretendido, a configuraciones cada vez más ideales, rebasando lo real para colocarnos en lo virtual. Como dice Castells en sus análisis sobre la sociedad actual: «La tecnología comprime el tiempo en unos pocos instantes con lo que se pierde el sentido de secuencia y la historia se deshistoriza. La historia se disuelve en la cultura de lo efímero»<sup>38</sup>. La ciencia no es capaz de establecer lo que el hombre verdaderamente necesita, sino sólo lo que su lógica interna propone.

De este modo el hombre va perdiendo la fe en la verdad, en la razón y, como consecuencia, en sí mismo. Se deja llevar por esta falta de unidad teleológica, por las soluciones a necesidades que vienen dadas por relaciones extrínsecas y parciales. Soluciones que se buscan desde el objetivismo que la modernidad extiende al plano de la subjetividad personal e interpersonal que le compromete a una absoluta determinación<sup>39</sup>, haciendo entonces comprensible, desde la más pura racionalidad, la negación, incluso, de la libertad.

## 5. La propuesta husserliana.

Frente a todo esto, Husserl propone una vuelta atrás para avanzar. Volver a la auténtica pretensión del saber, a su tarea universal, que atiende a su dimensión liberalizadora del hombre. Para ello es necesario encontrar un nuevo camino para entrar en comunicación con la esencia íntima de las cosas, un nuevo concepto de experiencia que nos permitirá volver al conocimiento de nuestro propio espíritu, a una comprensión de nosotros mismos en relación con nuestro mundo vital. Con ello podremos descubrir nuestro telos, nuestro verdadero sentido y, con ello, fundamentar una auténtica libertad, una libertad que necesita de una subjetividad reflexiva. Partirá de aquí una vida en la que la razón llegue a ser sí misma<sup>40</sup> y nos permita una «máximamente profunda y máximamente universal autocomprensión del ego filosofante en tanto que portador de la razón absoluta», ego que, a la vez, esté en clara relación con sus co-sujetos<sup>41</sup>.

Lo cual nos llevaría a una humanidad nueva, de un talante distinto<sup>42</sup>, que se sirva de una ciencia diferente, una ciencia que, siendo integradora de las demás, trate

<sup>37</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 127.

<sup>38</sup> Castells, M., *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen III. Fin de milenio*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 384.

<sup>39</sup> Cfr. Banfi, A., art. cit., pp. 357-358.

<sup>40</sup> Cfr. Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, op. cit., p. 281.

<sup>41</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 282.

<sup>42</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 15.

de los fundamentos últimos de los cuales toda fundamentación objetiva saca su verdadera fuerza, la de la donación de sentido<sup>43</sup>, y sea capaz de entender el mundo de la vida con su dimensión de “cambiantes contenidos representativos”, lo cual sería imposible conocer desde el suelo y método de las ciencias objetivas<sup>44</sup>.

Esta nueva época se aprecia ya en el simple hecho de que la misma ciencia, y el hombre con ella, comienzan a percibir sus límites, no pueden llegar a conocimientos definitivos. Se necesita un nuevo planteamiento del saber, tanto en lo referente a la postura tomada por el cognoscente como en lo referente al objeto de conocimiento.

Este nuevo talante cognoscitivo debe ir a la fuente de la inteligibilidad, que como ya señalaban Sócrates y Descartes se halla en la subjetividad<sup>45</sup> y, por ende, en la intencionalidad. Esto es lo que puede prestarnos la experiencia en su más amplio sentido, la experiencia originaria, necesaria para fundamentar un conocimiento que permita al hombre ser dueño tanto de sí como de su propia labor cognoscitiva.

Esta experiencia originaria que permite aprehender el objeto como fenómeno en toda su riqueza de experiencia<sup>46</sup> sólo puede darse en la subjetividad trascendental por medio de la epojé, que es donde se consigue esa correlación universal entre mundo y conciencia del mismo que permite la interrogación de conocimiento del mundo vital. Para conseguir esto es necesario retroceder desde el mundo pre-dado al mundo vital originario para lo que la reducción se convierte en el instrumento que consigue hacer visible el mundo oculto de la conciencia que experimenta.

Una mirada superficial a este planteamiento podría hacernos pensar en la posibilidad de caer en el relativismo, pero aquí hay que tener presente que «el sujeto no puede constituir cualquier significación, sino que los actos constitutivos dependen de la esencia de los objetos de que se trata»<sup>47</sup>. De manera que al conocer el sujeto su objeto a través de la íntima relación que se establece entre éste y el horizonte asociado a un mundo de donde el objeto surge, el sujeto que conoce se convierte en fuente de toda objetividad, ya que «las cosas no existen de manera independiente en ellas mismas. Están en una relación necesaria con la subjetividad»<sup>48</sup>.

En este mismo orden de cosas, otra posible objeción: la de la posible idealización; también es subsanada al tener presente que, tal como Husserl nos presenta su propuesta, el objeto de un acto intencional, dado en la evidencia estructurada que proporciona el mundo de la vida, se considera a la vez que el acto subjetivo, lo cual nos permite un estudio intersubjetivo del objeto y, con ello, relaciones tan básicas como las de aprendizaje.

Desarrollado de esta manera, someramente explicado aquí, el conocimiento nos encamina a la realización del verdadero telos de la racionalidad humana y, por tanto,

---

<sup>43</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 154.

<sup>44</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 215.

<sup>45</sup> Cfr. Presas, M., «Historia e idea de la filosofía como ciencia en Husserl», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. VII, n° 1 (Marzo 1981), pp. 67-68.

<sup>46</sup> Cfr. Vargas Bejarano, J.C., «Aproximación al método fenomenológico-genético en: “La crisis de la humanidad europea y la filosofía»», en *Universitas Philosophica*, n° 21, año 11 (Dic. 1993), p. 107.

<sup>47</sup> Biemel, W., art. cit., p. 46.

<sup>48</sup> Fink, E., «Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl», en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont, op. cit.*, p. 204.

a la inauguración de una nueva época<sup>49</sup>, una época, que podríamos llamar *radical*<sup>50</sup>. Periodo en el que se podría atisbar que la filosofía fuese entendida como filosofía integradora, desde un nuevo concepto de racionalidad: «La razón de que se trata ahora no es sino la autoconciencia realmente universal y radical del espíritu»<sup>51</sup>. Una filosofía no entendida como saber único, sino como desarrollo del principio de regulación universal que sería la autoconciencia.

De este modo, volveríamos al origen de la “figura espiritual” de Europa que pretende el desarrollo de sus tareas infinitas por medio de lo que le es más propio, que no es sino la racionalidad, pero esta vez entendida bajo el prisma de su verdadero protagonista: un sujeto que experimenta de modo completo.

En conclusión, podríamos decir con Banfi que «la crisis que vivimos no es solamente una crisis en la historia, sino una crisis de la historia vivida y concebida como destino, que tiende a resolverse en la historia concebida y vivida como construcción humana a la luz de la razón»<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> Cfr. Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, op. cit., p. 328.

<sup>50</sup> Cfr. Villalobos Domínguez, J., *Elogio de la radicalidad. Lección Inaugural en la Solemne Apertura del Curso Académico 1997-98 en la Universidad de Sevilla*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1997.

<sup>51</sup> Banfi, A., art. cit., p. 361.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 368.