

Crisis como proyecto de reforma de la filosofía

Relatoría¹

–Borrador de trabajo–

Germán Vargas Guillén

Profesor titular

Universidad Pedagógica Nacional

Bogotá, 12 de septiembre de 2013

Resumen: En esta Relatoría la *Introducción* se orienta a caracterizar el sentido en el cual Husserl usa la voz *psicología*, en *Crisis*; en el primer párrafo, se elabora la pregunta: *¿Hay en efecto, crisis, en las ciencias, en las tecnologías?*; en el segundo, se muestra cómo la crisis de la humanidad radica en la positivización de la razón; en el tercero, se estudia la paradoja de la subjetividad, a saber, el hecho de que la voluntad funda la razón, pero, a su turno, la razón –obra humana– positivizada llega a determinar la voluntad; en el cuarto, se mira cómo la crisis de la filosofía es la crisis de la subjetividad; en el quinto, se muestra cómo la emergencia del ego filosofante: herencia de Grecia y destino del Occidente se convierten en criterio para superar la crisis, de un lado, y, de otro, de evaluación de la filosofía en cada momento histórico. Finalmente, en las *Conclusiones* se caracterizan dos núcleos sobre los cuales puede bascular la crítica a la fenomenología de Husserl, tal como fue desarrollada en *Crisis*.

Palabras clave: Crisis, subjetividad, intersubjetividad, psicología, psicología trascendental, sujeto psicológico, sujeto trascendental, ego filosofante, Occidente.

Introducción

Quizá una de los temas más complejos de la obra de Husserl es la *psicología*. De hecho, el comienzo de su carrera –según la lectura que hiciera G. Frege de su obra *Filosofía de la aritmética*– es un hundimiento en el *psicologismo*. Husserl lo reconoce así en el *Prólogo* de las *Investigaciones lógicas* (1900-1). A partir de esa crítica, el trayecto que corre entre 1900 a 1911 (*La filosofía como ciencia estricta*) es, básicamente, marcado por una crítica al *psicologismo*, al *naturalismo* que se instala en él².

De ahí no pueda genera menos que sorpresa –en especial para quienes se atienen a la evolución de la obra de Husserl, sobre la base de las obras publicadas por las prensas, en vida del autor– que las Conferencias de Praga, de 1935, lleven por título *La crisis de las ciencias europeas y la psicología* (47). Sorprende porque parece, con este título, desdecir de toda las críticas a que sometió tanto a la *psicología*, como en particular al *psicologismo*.

La pregunta obvia, para comenzar, es: ¿por qué ocurre este cambio? Y, en complemento de ello, ¿qué se entiende aquí por *psicología*? Se indicará de paso más adelante. Sin embargo, aquí vale la pena recordar la célebre distinción kantiana entre *sujeto empírico* y *sujeto trascendental*. Husserl mantiene estas distinciones. Para Kant el primero es, así mismo, *sujeto psicológico*: el que está ahí, con todo y sus funciones corporales, con su sensibilidad y su experiencia; el segundo, en cambio, es el *yo* del pensamiento, el que *acompaña todas nuestras representaciones*. Para Husserl, en cambio:

¹ Para esta Relatoría uso la traducción de Julia V. Iribarne en la edición: Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Bs.As., Eds. Prometeo, 2008.

² Quizá aquí conviene diferenciar lo entregado a la *prensa* y lo *expuesto* en los cursos y seminarios. En efecto, se trata de dos géneros de publicación. Mientras en el primero sólo se ve una crítica acerva a la *psicología* y lo que ella conlleva cuando se transforma en *naturalismo*; en el segundo se aprecia una serie de *investigaciones psicológicas* que llevarán, progresivamente, a aclarar el sentido de la *psicología trascendental*. De esta baste mencionar aquí: *Cosa y cosa espacio* (1904-5), *Lecciones de la conciencia interna del tiempo* (1905-6), *Imaginación, fantasía, imagen de fantasía* (verificar la fecha). La tesis que sostengo es que las *Lecciones de Psicología fenomenológica* tienen tras sí este fundamento.

El entendimiento, que prescribe su ley al mundo es mi entendimiento trascendental, y éste me forma a mí mismo según esas leyes, entendimiento que, sin embargo, es el mío, el del filósofo, su capacidad anímica. El yo que se pone a sí mismo, del que habló *Fichte*, ¿puede ser diferente del de [el señor] *Fichte*? Si esto no debe ser efectivamente un absurdo sino una paradoja que puede resolverse, ¿cómo podría otro método ayudarnos a elucidar, como no sea el cuestionamiento de nuestra experiencia interna y un análisis exitoso en su marco? (241).

En resumidas cuentas, el *yo trascendental* es el *yo psicológico* o *empírico* –según se llama en la tradición kantiana– sólo que en *funciones de pensamiento*. Ahora bien, esto que se pone en discusión aquí, la *psicología*, para Husserl es, en todos los casos, el *estudio* de la *subjetividad trascendental*.

Que la *subjetividad* es lo que es en *intersubjetividad* –como lo dice en el §50, 213– es algo que, incluso, se tiene que tomar como *presupuesto* para la comprensión de su ser y su *operar trascendental* o *dador* o *constituyente* o *constituidor de sentido*.

Esto lleva, entonces, a entender que la *psicología* de la que se trata en la obra (*Crisis*) es la *psicología trascendental*. Ésta se refiere a los procesos de *constitución de sentido*. Que éste llegue a ser efectuado *monadológicamente*, en la *vida solitaria del alma*, no niega el hecho de que tal *sentido* (*Sinn*) se valida en *intersubjetividad*, en la *comunidad intermonádica*; como tampoco niega el hecho de que para la *vida subjetiva* tanto como para la *intersubjetiva* la *validez* (*Geltung*) acontece en un *mundo de la vida* común para todos, en fin, en un *horizonte de experiencia común* que es *subjetiva-relativamente* experimentado desde la *perspectiva* de cada quien, en *primera persona*.

Estudiar los *fundamentos* de estas operaciones de *constitución de sentido* en la *vida del ego* es la *cosa misma* de la *psicología fenomenológica*. En *Crisis* se expone cómo opera genéticamente esta *constitución*. Ahora bien, si se mira hacia las Lecciones de *Psicología fenomenológica* (1925) y a las diversas versiones del *Artículo Fenomenología de la Enciclopedia Británica* (1928), contenidas en *Hua. IX*, se puede ver cómo lo desarrollado aquí se enmarca en el contexto de la *vía psicológica*.

Por supuesto, no es la única manera de leer *Crisis*. También es posible comprenderla como un desarrollo sistemático de la *fenomenología genética*, o como una *crítica del positivismo*; otras maneras de estudiarla son: como la exposición de las bases de una *ciencia fenomenológica del mundo de la vida*, e, incluso, como una *crítica* del nazismo que todo lo quiere reducir a una *zoología de los pueblos*.

En esta *Relatoría* se detiene la atención en el índice *psicología* bajo los presupuestos que se presentaron; así, entonces, la *crisis de las ciencias europeas* o *crisis de la filosofía* o *crisis de la humanidad* o *crisis de la racionalidad* –quizá todos estos índices señalen exactamente lo mismo–: es la *crisis de la subjetividad*, su puesta en vilo, hasta el riesgo de su desaparición.

1. ¿Hay en efecto, crisis, en las ciencias, en las tecnologías?

No está de sobra recordar, para comenzar, que «La crisis de una ciencia (...) significa (...): su auténtico carácter científico, la forma toda en que plantea su tarea y el método que construye para ella, se han vuelto cuestionables» (47); es decir, lo que ocurre, sin más, es que el *criterio* para juzgar la validez de su desarrollo se ha vuelto incierto y, en el peor de los casos, inexistente. Si por algo se caracteriza una ciencia es porque tiene y contiene un *asunto* que le concierne, al tiempo que tiene un *método* que le permite dar validez a sus desarrollos. Lo que implica una crisis para o en la ciencia es que tanto lo uno: *asunto*, *tema*, *cuestión* u *objeto*; como lo otro: *método*, *procedimiento*, *sistema de validación*; o bien, se han devaluado, o, se muestran inadecuados.

Ahora bien, si se mira al contexto de la Europa de 1935 –incluso si se mira a este presente– en la que las *ciencias* –y, para nosotros, también: las *tecnologías*– una y otra vez *anuncian*: nuevas teorías, nuevas evidencias, nuevas alternativas para intervenir

sobre la *realidad*, etc. En ese contexto, entonces, ante a la suposición de que todas ellas están en *crisis*, cabe preguntar: «¿(...) cómo se podría hablar (...) de una crisis de las ciencias en general (...), entre ellas la matemática pura, las ciencias exactas. / Lo mismo vale para las ciencias del espíritu» (47/48). A primera vista, esta presunción de *crisis* se puede ver como un contrasentido.

Se puede decir en una sola frase: la *crisis* que se quiere hacer visible es la de la *subjetividad*. No se puede poner en cuestión que en las ciencias –y todavía más en las tecnologías– se evidencie una suerte *prosperity*. El asunto es que se ha olvidado el *fundamento* del que todas estos desarrollos son despliegue, a saber, la *subjetividad trascendental*. Así, cuanto más se admiren los alcances de las ciencias y las tecnologías tanto más imperativo es observar que: «(...) Todos ellos remiten al *enigma de la subjetividad* y se vinculan inseparablemente con el *enigma de la temática* y el *método psicológicos*» (49). Por supuesto, aquí el índice *psicología* y *psicológico* refieren la *subjetividad*, su constitución, sus operaciones –tanto anónimas (*sujeto trascendental*) como identificadas en un quien de *carne y hueso* (*sujeto empírico*)–, su realizaciones.

El problema, pues, que pone en evidencia Husserl es que:

(...) lo que la ciencia en general había significado y puede significar para la existencia humana. La exclusividad con que en la segunda mitad del siglo XIX, la total visión del mundo de los seres humanos modernos se deja determinar y cegar por las ciencias positivas y por la “prosperity” de que son deudores, significó un alejamiento indiferente de las preguntas que son decisivas para una auténtica humanidad. Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos (49).

Lo que se hace visible es que, de este modo, la *razón instrumental* prima sobre cualquiera otra forma de pensamiento. La persona humana, su sentido, quedan reducidos a un mero dato, un hecho, un *factum*. En cierto modo, todo queda girando en torno a la *facticidad*. Se olvida que el *sentido* del mundo, de la historia, del ser –si se quiere– es un *rendimiento parcial de la subjetividad*.

2. La crisis de la humanidad como positivización de la razón

Aquí, entonces, lo que se quiere poner en *movimiento* es la posibilidad de comprender la *subjetividad* –que ella sea lo que es en intersubjetividad, está presupuesto aquí–. Esto *movimiento* exige preguntas. «Estas preguntas conciernen (...) a los seres humanos en sus comportamientos respecto del mundo circundante humano y extrahumano, decidirse libremente, configurarse racionalmente ellos mismos y el mundo circundante, como libres en sus posibilidades» (50). Aludir, entonces, al *decidirse* pone en el centro la *voluntad*. Es cierto, como en la Modernidad, que en la perspectiva fenomenológica –quizá por ser esta perspectiva parte de la Modernidad–, se trata de establecer la relación entre *voluntad* y *razón*. ¿Cuál prima sobre cuál? Indicialmente, aquí se señala cómo prima la primera sobre la segunda: la secuencia «*decidirse libremente, configurarse racionalmente*» muestra cómo *fenomenologizar* consiste en poner al descubierto *subjetividad* como *hontanar, fuente prístina*, del sentido. Sin embargo, lo que se observa –entonces, y en cierto modo ahora– es que «La mera ciencia (...) se abstrae de lo subjetivo» (50), pretende deshacerse de ello.

Así, pues, sobreviene el triunfo del positivismo. Entonces, al hablar de la ciencia –y también de la tecnología– «(...) se dice que su riguroso carácter científico exige que el investigador excluya cuidadosamente toda toma de posición valorativa, toda pregunta por la razón y sin razón de la humanidad, que es tema de estudio, y su configuración cultural» (50). La paradoja, entonces, es que de comienzo a fin tanto ciencia como tecnología son creación, validación e implementación de los *sujetos*; y, sin embargo, se espera que éstos queden fuera de juego, que logren la total o –al menos– la presunta *objetividad*.

Sin embargo, es un error pensar que ha sido inherente a la búsqueda del conocimiento la pretensión objetivista: «No siempre las preguntas humanas específicas del ámbito de las ciencias fueron desterradas ni se dejó fuera de consideración su relación interna con todas las ciencias, aun con aquellas cuyo tema es el ser humano (como es el caso de las ciencias naturales)» (51). Más aún, parte de lo que exige la investigación filosófica es la reconstrucción del camino por el cual se ahuyenta el sentido humano o humanizante de la investigación filosófica, científica, artística, tecnológica. Encontrar el origen de este *extravió* es el motivo de lo que Husserl denomina *fenomenología genética*. Todo este *darse actual, hic et nunc*, sólo se hace comprensible por la develación de su origen.

Así, entonces, volver la mirada a la tradición permite ver el *sentido* si se quiere *original, originario y originador* del filosofar. ¿Qué pasa en nuestro presente con respecto a él? Por cierto, no es que ese *origen* tenga la fuerza de una *determinación*; por el contrario, él es sólo un pivote para que se ponga en circulación la crítica –que es inherente a la filosofía, a su desarrollo–. ¿Qué es, entonces, la *filosofía*, el *filosofar*? Esto se tiene que averiguar, en primer término, para poder hacer una evaluación del presente viviente:

Después de algunas vacilaciones, no se trata sino de la forma de existencia “filosófica”: el darse su regla libremente a sí mismo, a su vida entera, a partir de la pura razón, a partir de la filosofía. Lo primero es la filosofía teórica. Tiene que poner en marcha una observación del mundo reflexiva, libre del condicionamiento del mito y de la tradición en general, un conocimiento universal del mundo y del ser humano, con absoluta ausencia de prejuicios –conociendo finalmente–, en el mundo mismo la razón inmanente y la teleología y su principio más alto: Dios (p. 51).

Este es otra formulación de la misma relación paradójica entre *voluntad* y *razón*: el sujeto, en su puro ser, por sí mismo, *decide* poner y pone su existencia bajo la égida de la *razón*. No es, por tanto, que la *razón* lo determine; sino que él se determina a buscar la *razón* de todo: de sí mismo, de la relación con los otros, del mundo, del sentido de la historia, del fundamento que de fundamento a todo³. Ahí, entonces, incluso de Dios, de la idea de Dios; de la presencia o la ausencia de Dios en la existencia –de sí mismo, del mundo, de la historia; etc.–.

3. La paradoja de la subjetividad: la voluntad que funda la razón, la razón que determina la voluntad

La mentada paradoja radica en que la *razón* es buscada por una *decisión libre* de la *voluntad*; y, sin embargo, sus hallazgos *rigen la voluntad*, la *motivan*, la *encauzan*; y, cuando se llega a su positivización, más o menos plena: la *determinan*. Sin su fuerte arraigo en la *voluntad*, la *razón* parece poder determinarlo todo; y, en efecto, lo determina. Incluso, parece llegar a tener tal autonomía que opera más allá de todo sujeto individualmente considerado. Así, entonces se comprende que parece haber «Una única estructura de verdades definitivas, teóricamente articuladas, que de generación en generación avanzan hacia el infinito» de tal modo que ésta «debiera (...) dar respuesta a todos los problemas concebibles, problemas de hecho y problemas racionales, problemas de la temporalidad y de la eternidad» (52). La *voluntad*, pues, funda la *razón* y ésta, a su turno, se torna en la fuente de validez, incluso de *confianza*, que permite no sólo autocomprenderse, sino comprender a los otros, comprenderse con los otros, comprender el mundo circundante con su haber sido y su poder llegar a ser; y, finalmente, comprender también el actuar y actuar.

³ La filosofía «conserva en los primeros siglos de la Modernidad el sentido de una *ciencia omniabarcadora*, el de la ciencia de la totalidad de lo que es» (52).

Así, entonces, desprendida o desgajada de su origen originario originante: «(...) razón es un título para ideas e ideales válidos “absolutos”, “eternos”, “supratemporales”, “incondicionados”» (53). Vuelve y vive la paradoja: en su *absolutesz, eternidad, supratemporalidad e incondicionalidad*: las ideas y los ideales son un *rendimiento parcial de la subjetividad* y, sin embargo, tienen o parecen tener *valor universal*.

Por cierto, todo esto se transforma una y otra vez en *filosofía práctica*: «(...) se trata del “sentido”, se trata de la razón de 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”» (53). Es como si –como en el interrogante novotestamentario– la *voluntad* misma exigiera respuesta a la pregunta: «¿A dónde iremos?». Sólo que esta cuestión puesta por la *voluntad* comienza por decir a la *razón*: «¡Sólo tu tienes palabras de vida eterna!». Y luego exige la respuesta y, en la medida en que la *razón* presenta *razones racionales*, o al menos *razonables*, la *voluntad* se deja guiar e incluso determinar por ellas.

No sobra, de todos modos, indicar que la *voluntad* tiene más preguntas que las que puede resolver, a cada paso, la *razón*: «Todas estas preguntas “metafísicas” (...) sobrepasan precisamente como preguntas que apuntan a la idea de la razón» (53); y, sin embargo, la *razón* las pone una y otra vez en *movimiento*; pero, al mismo tiempo, se convierte en un *proyecto destinal* para ella. Así, se comprende la aseveración de Husserl *ser racional es querer ser racional, es serlo en un sentido teleológico* (308).

¿Qué pasa cuando se ignora o se olvida la *subjetividad*, este *oculto fundamento de la razón*? Sin más, que triunfa el positivismo. ¿Qué es lo problemático de este triunfo? En síntesis, que «El positivismo, por así decirlo, decapita la filosofía» (53). Filosofar, según esta herencia de la modernidad, es poder ver el entrelazamiento entre *voluntad* y *razón*; poder ver cómo se va de una a otra: del *polo sujeto* al *polo mundo*, del *polo certeza* al *polo evidencia*, del *polo verdad* al *polo validez*, de *subjetividad* a *intersubjetividad*, etc.

La modernidad llegó a tener como su último rendimiento el positivismo, pero antes pudo ver, en general, una y otra vez, los rendimientos de la razón. Así, «También la filosofía que se renovaba presumió, hasta creyó haber descubierto el verdadero método universal, a partir del que sería posible construir tal filosofía sistemática, y en verdad, seriamente, como *philosophia perennis*» (53). Que ese *método* se llamara, por ejemplo, *mathesis universalis* o *more geometrico demonstrata*, etc., es expresión de la fe o la confianza –prácticamente ciega– en un *rendimiento parcial de la razón, de la subjetividad*, que se toma como total, como todo. Así, esta mera creación humana también es o puede ser origen del *totalitarismo*. Pero, justamente, con la adopción de un *rendimiento parcial* como *un o el todo de la razón* se «Claudicó la creencia en el ideal de la filosofía y del método que desde el comienzo de la modernidad dirigía sus movimientos» (54); es decir, lo que es sólo una posibilidad termina por comprenderse como la única⁴.

4. La crisis de la filosofía como crisis de la subjetividad

¿Cuándo, entonces, sobreviene la *crisis* de la *filosofía* y, más allá de ella, de la *ciencia* también de la *tecnología*, diremos hoy? Cuando «La filosofía se [convierte] en problema para sí misma, y ante todo, comprensiblemente, en la forma de la posibilidad de una metafísica, con que se afectaba, según lo dicho antes, el sentido implícito y la posibilidad del total de la problemática racional» (53). Esta *crisis* lo que muestra es que

⁴ Aquí se puede fundar la suposición de que *ir a las cosas mismas* no sólo exige la primera persona de quien investiga; sino también un *creación* o una *recreación del método*, esto es, que la fenomenología puede tener unos *criterios* o unos *principios metodológicos*; pero, en rigor, descarta *procedimientos canónicos*.

se olvida la fuente fundante de todo interrogar: *la subjetividad, la voluntad subjetiva, la razón en cuanto rendimiento de la subjetividad*.

Hay, en todo caso, que indicar que si la modernidad llegó a estos *extravíos* todo esto tuvo un origen distinto, y en sí válido: «Un *determinado ideal de una filosofía universal y de un método pertinente produce el comienzo, por así decir, como fundación originaria de la Modernidad filosófica* y de todas las series de su desarrollo» (55). Como se sabe, poner al *ego cogito* como fundamento no sólo es volver sobre el primado de la *voluntad* y hacerlo valer. No obstante, también este fundamento lleva al escepticismo: sólo la verdad acontece como experiencia propia se llega a un relativismo que impide creer en el valor y en validez del conocimiento. Esta «Es una crisis, que (...) conmueve completamente su sentido de verdad» (56); y, con ello, sobreviene «(...) el desmoronamiento de la creencia en la razón» (56).

La descripción de la paradoja cobra, entonces, su fuerza: la *voluntad* convoca y despliega la *razón*, la *razón* se articula e impone hasta determinar la *voluntad*. De repente el sujeto descrea de todo, en especial de sí mismo; y con ello descrea de la *razón*, de su sentido de *validez* y de *verdad*. Así lo describe Husserl:

(...) cae (...) la creencia en una razón "*absoluta*" a partir de la cual el mundo adquiere su sentido, la creencia en el sentido de la historia, el sentido de la humanidad, en su libertad, esto es como capacidad disposicional del ser humano de conferir sentido racional a su existencia humana individual y general (56).

Si el ser humano pierde esa creencia, quiere decir que pierde la creencia "en sí mismo", en lo que para él es su ser propio y verdadero, que él no ha tenido siempre, ni siquiera con la evidencia del "yo soy", sino que ahora tiene y puede tener en la forma de la lucha por la verdad para hacerse a sí mismo verdadero. *Por encima de todo*, el ser verdadero es un fin ideal, una tarea de la episteme, de la "razón" puesta frente al ser "obvio", no-cuestionado en la *doxa*, el ser meramente mentado (56).

La razón misma y lo existente para ella se vuelven cada vez más enigmáticas, o la razón como la que a partir de sí misma otorga sentido/ ((12)) al mundo existente y, mirado desde el lado opuesto, el mundo como existiendo a partir de la razón; hasta que finalmente, conscientemente manifiesto, el problema universal de la más profunda relación esencial entre la razón y lo existente en general, el enigma de todos los enigmas, se convierte en el auténtico tema (57).

Y, sin embargo, la *crisis* vuelve a develar lo *esencial*, a saber, la *subjetividad trascendental*. Este es un *proyecto arcano* que cobra vigencia en el presente viviente y vuelve a abrir la posibilidad de superar todo dogma y toda imposición, incluidas entre ellas las que vienen de la *razón*. Ahora bien, la *subjetividad trascendental* misma: no es un dogma puesto que todo quien, de nuevo, es *fuentes prístina* del *sentido*; incluso, *sentido del sentido*. Se transita así de *subjetividad* a *intersubjetividad*, de *mónada* a *comunidad intermonádica*.

Si, por algún acaso, se devalúa la *intersubjetividad*, entonces, «Nosotros, los seres humanos del presente, formados a lo largo de este desarrollo, nos hallamos en el mayor peligro de sumergirnos en el diluvio escéptico y con ello renunciar a nuestra propia verdad» (58), justamente por no tener manera de ejercer *control crítico* sobre los *rendimientos parciales* –de la *subjetividad, individualmente considerada*–.

Puesto en el escenario de la *intersubjetividad* la filosofía misma se despliega como un *campo agonal*, como un espacio de confrontación entre diversas perspectivas de comprensión que pueden tener o no el carácter de *cosmovisiones*. Así:

Las propias luchas espirituales de la humanidad europea como tales tienen lugar como *luchas de las filosofías*, esto es, entre las filosofías escépticas (o más bien anti-filosofías) que sólo han conservado el nombre, pero no la tarea (y las filosofías verdaderas, todavía vivientes). Su vitalidad consiste en que ellas luchan por su auténtico y verdadero sentido y, en esa medida, por el sentido de una auténtica humanidad (58).

Si estas filosofías descansan en lo meramente subjetivo, que conlleva el relativismo y el escepticismo, abandonan el proyecto de la *validez*, de la *verdad*, de la *razón* en su

sentido *universal y total*; en cambio, si se mantiene la dimensión subjetiva, bajo un dispositivo de *control crítico, racional, intersubjetivo*: no sólo se despliega la auténtica filosofía, sino con ella la humanidad en su sentido más radical, universal, verdadero, total y radical.

5. *La emergencia del ego filosofante: herencia de Grecia y destino del Occidente*

De lo que se trata, pues, con la filosofía, con la investigación racional que viene y va a la experiencia subjetiva es de:

Llevar la razón latente a la auto-comprensión de sus posibilidades y con eso hacer visible la posibilidad de una metafísica como una posibilidad verdadera; ese es el único camino para poner en marcha una metafísica, respectivamente, una filosofía universal, por el laborioso camino de su realización. Sólo con esto se decide si el *telos* congénito de la humanidad europea con el nacimiento de la filosofía griega, quiere ser una humanidad a partir de la razón filosófica y poder ser sólo como tal, en el movimiento infinito de la razón latente a la manifiesta, y en el esfuerzo interminable de darse normas a sí misma mediante ésta, su verdad y autenticidad humana (...). (...) en la humanidad griega llegó a irrumpir por primera vez lo que como *entelequia* está contenido esencialmente en la humanidad. Humanidad en general es, esencialmente, ser humano en humanidades vinculadas generativa y socialmente; y si el ser humano es un animal racional (*animale rationale*), sólo lo es en la medida en que su total humanidad sea humanidad racional, orientada hacia la razón de un modo latente o manifiestamente dirigida hacia la entelequia devenida manifiesta para sí misma y de ahora en adelante *conscientemente conducida* del devenir humano. Filosofía, ciencia, serían, pues, el *movimiento histórico de la manifestación de la razón universal, como tal "congénita" para la humanidad*» (p. 59).

Pasó, pues, que la humanidad vio en Grecia la emergencia del *ego filosofante*. Ese *proyecto arcano* tiene un sentido que hace vivir una y otra vez la paradoja *voluntad-razón*. Y, sin embargo, de lo que se trata es de que no sólo en su paso por la modernidad este proyecto vuelva a resurgir, sino que en todos y cada uno de los momentos del desenvolvimiento de la filosofía pueda tener lugar ese *criterio* que permite enfrentar la *crisis*.

Si la humanidad quiere ser racional no es sólo por un deseo de los sujetos individualmente considerados; se trata de un proyecto que permite el tránsito del *yo* al *nosotros*. Si la filosofía tiene un sentido es, precisamente, es porque revela el horizonte de la verdad de una humanidad universal y total como su sentido destinal.

La filosofía es histórica porque se inserta dentro del *movimiento* en el cual a cada paso toda anterior adquisición se puede evaluar con respecto al *origen original originante*: el primer despertar del *ego filosofante* en la Antigua Grecia; pero, al mismo tiempo, en dirección de su *sentido teleológico*.

Puestos ante *principio –comienzo: origen original originante–* y *fin –telos: sentido de humanidad en su verdad universal y total–* se puede evaluar todo presente histórico y, en él, la filosofía, su sentido:

Sólo con esto se habría decidido si la humanidad europea es portadora de una idea absoluta y no es un mero tipo antropológico empírico como "China" o "India" y, a la vez, si el espectáculo de la europeización de todos los seres humanos extraños anuncia en sí el imperio de un sentido absoluto, perteneciente al sentido del mundo y no a un sinsentido de la historia (59).

Queda aquí, y sólo se menciona de paso en esta *Relatoría*, la indicación de que el *télos* de Occidente tiene en sí una verdad universal y total; la suposición de que las culturas no occidentales tienden a occidentalizarse al entrar en contacto con el Occidente y ello, sin más, debido a que una vez se descubre el *ego*, y particularmente el *ego filosofante*, es imposible ceder ante él, ignorarlo, olvidarlo.

Toda cultura, se cree según esta posición filosófica, que descubre la *subjetividad* se escapa del irracionalismo, del mito, del destino como una fuerza ciega. Antes bien, descubre que todo en la historia, en la cultura, en la política, etc., es creación humana. Y, sin embargo, la *crisis* –del Occidente, de su ciencia– radica en olvidar esta verdad seminal arcana y este sentido teleológico.

Conclusiones

Dos cosas, personalmente, me han llamado la atención de o en *Crisis* que, en cierto, me es difícil compartir. La primera: la suposición de que *toda cultura que entra en relación con el Occidente tiende a occidentalizarse*; la segunda: la tesis fuerte según la cual el filosofar, concretamente, fenomenológico es tarea que realiza la *humanidad normal y adulta*.

Quizá sobre la primera mi fastidio es porque me eduqué en un ambiente que criticó, una y otra vez el *eurocentrismo*; tal como lo dejo expuesto en el último párrafo, sí considero que la *emergencia del ego filosofante* es a su turno *el advenimiento de la filosofía*; así mismo, concibo que la *filosofía* al mismo tiempo –justamente por la primacía del *ego filosofante*– al mismo tiempo logra ser una contribución universal, pero no por ello las culturas que lo asimilan, en rigor se *occidentalizan*.

Evidencias, incluso, de que Occidente se ha *orientalizado* o ha sido permeada una y otra vez por las culturas que entran en relación con él, también se pueden aportar. Menciono sólo algunas voces: alcohol, almohada; canoa, chévere, tabaco, tomate, caribe. ¿Cuánto del Occidente depende de lo que otras culturas?

Sin el reconocimiento de la problemática que señalo aquí, la fenomenología se queda atada al *eurocentrismo*. Está bien claro que cuando Husserl usa la voz *Occidente* se refiere a la racionalidad, al proyecto autonómico que ésta trae consigo, a la constitución, en último término, de un sentido auténtico de *humanidad universal*; no obstante como lo interrogó en su momento J. Habermas: «¿qué tan universales son los derechos humanos?»

En el otro lado, esta idea de que la filosofía, concretamente fenomenológica, es tarea de la *humanidad normal y adulta* parece sumir todo este proyecto en una suerte de *expertocracia*, o, en el mejor de los casos, en una postura que media entre la gerontocracia y el patriarcalismo. Que este haya sido uno de los *focos* de análisis y de crítica en la lectura que hizo J. Derrida de Husserl es, entonces, comprensible.

Queden, entre otros, estos índices de para la crítica de la fenomenología de Husserl, para su complementación y, cuando sea del caso, para su corrección. La pregunta, en todo caso, es si esas dos suposiciones son de la *esencia* de la fenomenología, si superarlas implica, a su turno, salirse de ella o, más bien, ampliarla.