

La autocomprensión teleológica del ser humano como *renovado comienzo* de la filosofía en el “epílogo” de *La crisis* de Husserl

The teleological self-comprehension of the human being as a *renewed beginning* of philosophy in the "epilogue" of Husserl's *The Crisis*.

Jorge Olaechea Catter¹

Resumen

Es conocido el origen del así llamado “epílogo” de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Edmund Husserl: se trata de un manuscrito (el K III 6 según la denominación de Van Breda) que fue colocado al final del libro por Walter Biemel cuando publicó *La crisis* como volumen VI de *Husserliana*. Por el modo como aborda sintéticamente toda la temática de esta última gran obra del filósofo alemán, es un texto que ha sido aceptado como conclusión de esta, que originalmente terminaba en el párrafo 72.

El objetivo de este breve trabajo es poner en evidencia cómo este párrafo —*Die Philosophie als menschheitliche Selbstbesinnung, Selbstverwirklichung der Vernunft*— expone algunos puntos decisivos de la propuesta de Husserl para salir al paso de la situación de carencia en la que se encontraba (y en cierto sentido todavía se encuentra) la humanidad. Concentramos nuestra atención sobre los puntos donde Edmund Husserl plantea en qué consiste la tarea del filósofo, ese “renovado comienzo” (*erneute Anfang*) que la filosofía entendida como fenomenología trascendental ha venido a traer a la historia de la humanidad.

Palabras clave: Husserl – sí mismo – renovado comienzo – fenomenología psicológica – psicología fenomenológica.

¹ Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Lateranense, Roma. Director Académico Universidad para el Desarrollo Andino, Perú. jolaechea@gmail.com

Abstract

The origin of the so-called "epilogue" of Edmund Husserl's *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* is known: it is a manuscript (K III 6 according to Van Breda's name) that was placed at the end of the book by Walter Biemel when he published *The Crisis* as volume VI of *Husserliana*. Due to the way in which the whole theme of this last great work of the German philosopher is approached synthetically, it is a text that has been accepted as a conclusion to it, which originally ended in paragraph 72.

The objective of this brief work is to show how this paragraph —Die Philosophie als menschheitliche Selbstbesinnung, Selbstverwirklichung der Vernunft— exposes some decisive points of Husserl's proposal to overcome the situation of deprivation in which he found himself (and in some sense is still found) humanity. We focus our attention on the points where Edmund Husserl raises what the philosopher's task consists of, that "renewed beginning" (*erneute Anfang*) that philosophy understood as transcendental phenomenology has come to bring to the history of humanity.

Keywords: Husserl - self - renewed beginning - psychological phenomenology - phenomenological psychology.

Fecha recepción: 15/06/2021

Fecha aceptación: 25/08/2021

1. Sobre la posibilidad de la tarea del filósofo

En el texto que analizamos Husserl realiza algunas afirmaciones que tienen a todas luces un cierto “tono” de finales. Por eso quizás pasó naturalmente a ser el epílogo de una obra del calibre de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, en la cual, ante un panorama ciertamente sombrío desde el punto de vista de los hechos históricos, nuestro autor es capaz de hacer una lectura de la historia del pensamiento, y mostrar a ese nivel la desintegración de la humanidad y la necesidad —imperiosa para el filósofo— de dar una respuesta a esta situación.

La reflexión de Husserl en *La crisis* se da en una “situación de indigencia” (*in dieser Not uns besinnend*), y es ahí que propone volver la mirada “hacia la historia de nuestra humanidad actual” (Husserl 1991: 15). ¿Qué es lo que va a buscar con esta mirada? El “esclarecimiento del sentido unitario (*Einheitsinne*)” de esa misma historia. Esta búsqueda de sentido es originariamente propia de la filosofía y es, al mismo tiempo, su “tarea nuevamente fundada (*neugestiftete Aufgabe*)” (Husserl 1991: 15). Y esto, finalmente, en ningún modo desligado de la problemática existencial del ser humano, que interesa en primera instancia a Husserl en esta obra, sino más bien como medio que conduce a este ser humano a la comprensión de sí mismo (*Selbstverständnis*) y a ganar un “genuino sostén interior” (Husserl 1991: 15).

Justamente el epílogo comienza declarando en qué consista esta tarea del filósofo, aquello que constituye, más aún, “su meta vital (*Lebensziel*) en tanto que filósofo” (Husserl 1991: 277). Ya lo había dicho al inicio del texto de *La crisis*, colocando las bases de su investigación: “No podemos renunciar a la fe en la posibilidad de la filosofía como tarea, esto es, a la posibilidad de un conocimiento universal” (Husserl 1991: 17). En nuestro texto esta tarea y esta meta se convierten en: “ciencia universal sobre el mundo”, “saber definitivo, universal”, “universo de verdades en sí acerca del mundo, del mundo en sí” (Husserl 1991: 277).

El siguiente paso es la meditación sobre la posibilidad de alcanzar esta meta o realizar esta tarea. Desde el punto de vista de nuestra experiencia inmediata nada nos garantiza que esta ciencia sea realizable. Ni siquiera en la “comunidad yoica” —donde se revela la *necesidad* del “yo” y del “nosotros” como correlatos de lo que se da en nuestro mundo— encontramos una certeza libre de contradicción, de duda y de negaciones (Husserl 1991: 278). Permanece entonces la pregunta: ¿cómo y dónde tenemos “lo que es en sí definitivamente (*an sich endgültig Seiendes*)”,

considerando que el pensamiento no ofrece sino verdades relativas? La respuesta de Husserl podría sonar a renuncia o derrota si no se tuviese en consideración la claridad con la que ha planteado el papel del filósofo en la dirección (*telos*) de la historia de la humanidad: la idea de una “verdad en sí” y, por lo tanto, de lo “ente en sí” son —si entendemos bien a nuestro autor— una “invención filosófica (*eine philosophische Erfindung*)” (Husserl 1991: 278). Pero no se trata para nada por esta razón de una “ficción” o una invención “superficial y carente de significado”.

El sentido de esta invención es la introducción de la humanidad (por la filosofía) en una novedad radical: “una nueva historicidad de la vida humana”, cuya entelequia (*Entelechie*) “son esta nueva idea y la praxis filosófica o científica que le acompaña, la metódica de un pensar científico de nuevo cuño” (Husserl 1991: 278).

2. Entelequia, *telos*, y la paradoja de la historia

El único momento en el que Husserl, en el manuscrito “original” de *La crisis*, hace uso del término “entelequia” es en la parte inicial, cuando expone algunos de los puntos que marcarán todo el desarrollo de la obra, en el párrafo titulado *La historia de la filosofía moderna como lucha por el sentido del ser humano* (§ 6).

Algunas cuestiones cruciales son planteadas aquí:

“Sólo la comprensión interna (*das innere Verständnis*) del movimiento —unitario a pesar de todas sus contradicciones internas— de la filosofía moderna desde Descartes hasta el presente hace posible la comprensión de este mismo presente” (Husserl 1991: 15). Hay una comprensión posible de la historia desde la historia de la filosofía, que tiene una cierta “unidad” aprehensible por el mismo filósofo. Esta comprensión —como veremos— tiene como premisa esa misma unidad y es la tarea de la verdadera filosofía, aquella que aún está dispuesta a luchar por un sentido —“su auténtico y verdadero sentido” (Husserl 1991: 15)—, que se encuentra en esa misma comprensión de la historia y del presente.

“Llevar la razón latente a la autocomprensión de sus posibilidades y, con ello, mostrar claramente que la posibilidad de una metafísica es una posibilidad verdadera, es el único medio para poner una metafísica, esto es, una filosofía universal, en el trabajoso camino de su realización” (Husserl 1991: 15). Aquí la “tarea” y la “meta” de la filosofía, es decir, el despliegue de una ciencia o filosofía universal, se identifica con la posibilidad de una metafísica: una filosofía, como ya

vimos, de verdades *en sí*, acerca de entes *en sí*. Esto no es para nada una recaída en algún objetivismo (en el sentido opuesto a lo ganado por la filosofía cartesiana), como quedará claro en lo que sigue del epílogo. Otro punto relevante es la venida a primer plano de “la razón”, que será una noción central en todo el desarrollo de Husserl en *La crisis*. Ella es, podemos decirlo con claridad, la verdadera protagonista de la historia, así como de la comprensión de esa misma historia, que por lo tanto es “autocomprensión” (*Selbstverständnis*) y “autorreflexión” (*Selbstbesinnung*).

Llegamos así al punto en el que es posible (y necesario) un juicio sobre la historia misma de la filosofía, entendida como este movimiento mismo de la razón en búsqueda de su autorrealización:

Sólo así [con la autocomprensión de la razón] podrá decidirse la cuestión de si el *telos* inherente a la humanidad europea desde el nacimiento de la filosofía griega, que le lleva a querer ser una humanidad conforme a la razón filosófica y no poder ser sino tal, [...] no habrá sido, en definitiva, sino un mero delirio histórico-fáctico [...]; o si, por el contrario, lo que por vez primera irrumpió con la humanidad griega fue, precisamente, lo que como *entelequia* viene esencialmente ínsito en la humanidad como tal (Husserl 1991: 15-16).

El término *entelequia* (*Entelechie*) —y correlativamente el término *telos*— se refiere aquí a aquello que Husserl considera como posiblemente “innato” u “originario” a la humanidad misma en cuanto racional, y que se habría comenzado a desvelar en la filosofía griega. Asimismo, poco más adelante, vuelve a usar esta noción, pero ahora para designar el punto de llegada: “sólo en la medida en que su humanidad entera es una humanidad racional, una humanidad orientada de modo latente hacia la razón y de modo manifiesto hacia la *entelequia* accedida a consciencia de sí, clara al fin sobre sí misma” (Husserl 1991: 16). Queda así explicitada la dimensión “teleológica” de esta *entelequia* y al mismo tiempo la dimensión “originaria” del *telos*. La traducción española a la que nos estamos refiriendo, sin embargo, deja fuera una idea que otras traducciones ciertamente recuperan con mayor precisión: Husserl no solamente dice que la “entelequia” (que, hasta donde entendemos, podemos identificar con una especie de forma filosófica —en cuanto racional— de la humanidad) puede llegar a una autoconsciencia o comprensión de sí misma, sino que además

ella es “conductora de modo consciente, por una necesidad esencial, del devenir humano (*in Wesensnotwendigkeit das menschheitliche Werden bewußt leitende*)” (Husserl 2012: 16).

Esto le permite a Husserl concluir con una definición esencial de filosofía y ciencia: “la filosofía, la ciencia, no sería, pues, sino *el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, connatural —«innata» (eingeborenen)— a la humanidad en cuanto tal*” (Husserl 1991: 16). Y luego, en el último párrafo (§ 7) de esta introducción a la obra, le permite asimismo declarar cuál es la responsabilidad que el filósofo tiene en cuanto “funcionario de la humanidad”:

Somos, pues —¿cómo podríamos ignorarlo?—, en *nuestro* filosofar, *funcionarios de la humanidad*. La responsabilidad enteramente personal por nuestro propio y verdadero ser como filósofos en nuestra vocación personal más íntima entraña y lleva también en sí la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad, que no es sino en cuanto ser tendente a un *telos* y que si puede ser realizado, lo puede únicamente por la filosofía, por *nosotros*, si es que somos seria y rigurosamente filósofos (Husserl 1991: 18).

Un último punto con respecto a la noción de entelequia, como es tratada en estos párrafos por Husserl, es que mantiene su calidad de *posible*, es decir, está sujeta a la actual realización (o no realización) de las posibilidades de la filosofía. Aquí comenzamos a notar la tensión —evidenciada muy tempranamente por Ricoeur en su lectura de esta obra de Husserl— entre sentido unitario de la historia (lo “innato”) y la historicidad real de este movimiento teleológico, que debe permanecer siempre sujeto a la contingencia de los hechos como se van dando:

Sería así realmente [que la filosofía es el movimiento histórico de la revelación de la razón universal] si el movimiento, hasta hoy no todavía concluido, se hubiera *evidenciado* como la entelequia puesta en la vía de su realización pura del modo recto y auténtico, o si la razón, plena y efectivamente autoconsciente, se hubiera revelado en la forma que le es, por esencia, propia, esto es, en la forma de una filosofía universal capaz de avanzar en su proceso de consumación de modo coherente y cognitivamente apodíctico y capaz también de darse normas a sí misma mediante un método apodíctico (Husserl 1991: 16).

Luego de un análisis de estos textos —en ese momento aún no publicados—, Paul Ricoeur pone en evidencia esta “paradoja de la noción de historia”, que consiste en que “por una parte, se vuelve incomprendible si no se piensa una única historia, unificada por un sentido, pero, por otra parte, si no es una aventura imprevisible, ella pierde su propia historicidad”. “De un lado —concluye Ricoeur—, ya no habría filosofía de la historia, del otro, ya no habría historia” (2005: 345). Notando esta paradoja, sin embargo, el filósofo francés insiste en la capacidad del planteamiento husserliano para no sacrificar el acontecimiento al advenimiento: “esta historia, que se comprende como «venir a sí» de la razón, es también una historia tal que, puesto que hay una crisis de la humanidad europea, el abandono de la tarea de la razón es posible. Su carácter racional no excluye su cariz dramático” (Ricoeur 2005: 346).

Cerremos —antes de volver al epílogo— este *excursus* sobre entelequia y unidad (teleológica) de la historia con la consideración de un texto tomado de la conferencia que dio Husserl en el *Kulturbund* de Viena en mayo de 1935, donde esbozó muchos de los temas que afrontaría en la versión más completa dada un año después en Praga, y que constituye lo que hoy conocemos como el texto fundamental de *La crisis*.

Se alude aquí por vez primera a esta “entelequia”, pero con una referencia del todo particular a un “sentimiento” y a una precisa realidad histórica (Europa), que permiten mostrar con mayor claridad ese “cariz dramático” al que hacía referencia Ricoeur:

Quiero decir que sentimos (siendo este, a pesar de su carácter confuso, un sentimiento harto justificado) que en nuestra humanidad europea late, de forma innata, una entelequia que domina la fluyente diversidad de sus figuras a lo largo de todo su devenir y que le confiere el sentimiento de una evolución hacia una forma de vida y de ser ideal, como hacia un polo eterno (Husserl 1991: 330).

Y es justamente desde este “polo eterno” que se puede recomponer y comprender teleológicamente esta misma entelequia, la forma racional, espiritual, filosófica, de la humanidad europea:

El *telos* espiritual de la humanidad europea, en el que viene inserto el *telos* singular de las naciones y de los hombres individuales, yace en lo infinito, es una idea infinita hacia la que

de modo oculto tiende, por así decirlo, a desembocar el devenir espiritual global. Y en la medida en que en la evolución ha accedido, como *telos*, a consciencia, pasa a convertirse en igualmente necesario en cuanto objetivo para la voluntad, con lo que se pasa así a un nuevo estadio evolutivo, a un estadio superior dirigido por normas, por ideas normativas (Husserl 1991: 330).

3. La nueva metódica y la actitud personalista de la nueva ciencia

Con esta última referencia a un “nuevo estadio evolutivo” retomamos el texto del epílogo, que justamente se refería a la “invención filosófica” de lo “en-sí” como algo que “eleva al hombre a un nuevo nivel (*eine neue Stufe*)” (Husserl 1991: 278).

Recordemos que para Husserl se trata, y él mismo lo precisa, de una “llamada” (que por lo tanto puede ser o no ser realizada) y que este nuevo nivel de la humanidad no tiene nada que ver con una supuesta superioridad —racial o cultural— europea: es más bien una *tarea* que se lleva a cabo por una “nueva idea” y, al mismo tiempo, por la “praxis filosófica o científica que la acompaña” o, más precisamente, que es ordenada (*zugeordnet*) por esta misma idea nueva, y que supone así un método nuevo: “la metódica de un pensar científico de nuevo cuño (*die Methodik eines neuartigen wissenschaftlichen Denkens*)” (Husserl 1991: 278).

¿En qué consiste esta tarea? “La tarea —dice Husserl— consiste en entresacar cognoscitivamente lo objetivo a partir de los fenómenos y en determinarlo con conceptos y verdades objetivos” (Husserl 1991: 279).

Detrás de esta afirmación está prácticamente la entera vida intelectual de nuestro autor. La recomprender adecuada de *lo objetivo* ha sido por décadas el trabajo de Husserl, así como el desarrollo paciente de un método para realizar este “entresacamiento” y esta “determinación”: *das ist die Aufgabe* (Husserl 2012: 288).

El gran obstáculo para realizar esta tarea, y aquello que Husserl explícitamente “recremina” a las filosofías de todos los tiempos, es la confusión de la objetividad con el “objetivismo científico-naturalista” (Husserl 1991: 279). Por décadas esta ha sido también la lucha de nuestro autor, quien, desde sus primeras obras hasta este momento final de su vida, denunció la desviación naturalista del pensamiento, y muy en especial de la psicología. También en el “epílogo” Husserl se detiene brevemente en esta desviación:

Se ha exigido a la psicología la misma objetividad que a la física, y precisamente en esta medida ha sido totalmente imposible una psicología en sentido pleno y auténtico; pues para el alma, para la subjetividad en tanto que individual, en tanto que persona particular y vida particular (*als Einzelperson und Einzelleben*), así como en tanto que socialmente histórica, en tanto que social en sentido máximamente amplio, una objetividad según el tipo de la científico-natural es directamente un contrasentido (Husserl 1991: 279).

Son innumerables los textos donde Husserl evidencia la relevancia —histórica y teórica— de esta reducción naturalista de la psicología para el desarrollo de la ciencia en sentido riguroso. Y esto precisamente porque en cierto modo es la psicología misma la que está llamada a ser la base de esa “ciencia universal” a la que apunta la tarea de la filosofía en cuanto filosofía.

En su curso de psicología fenomenológica, dado en Friburgo en 1925 —por señalar un ejemplo emblemático—, Husserl reconoce que “la psicología fenomenológica es la fundación unitaria explicativa tanto para la exploración natural de la mente como para su exploración personal en las ciencias socioculturales” (Husserl 1977: 170). De ese modo puede concluir nuestro autor que, luego de la aplicación de la reducción fenomenológica y trascendental (la “nueva metódica”), “la ciencia fundamental se convierte entonces en fenomenología trascendental, una *psicología* en el sentido más alto, un nuevo sentido que incluye toda crítica a la razón y todos los problemas genuinamente filosóficos” (Husserl 1977: 170).

Vemos en el texto citado del epílogo la importancia que ha ido adquiriendo una “actitud personalista” (como la llamaba en *Ideas II*) para corregir y redirigir la mirada del filósofo-científico. En el mismo curso de psicología fenomenológica en Friburgo Husserl insistía sobre este punto:

La actitud personal toma al yo mismo como su tema, como un yo que tiene sus posesiones, como un yo que es activo y que sobre todo tiene su mundo circundante como una posesión ya dada en todo momento [...]; estos son los modos personales subjetivos, que tienen también sus formas de variación, incluyendo la aparición clara y confusa, los modos noemáticos de atentividad, y también las perspectivas, en la medida en que a través de ellas los objetos existenciales tienen su *cómo* en la esfera personal, perteneciendo al mundo

circundante de personas, un *cómo* que ocasionalmente es puesto en cuestión (Husserl 1977: 175).

Para el Husserl del “epílogo”, esta vuelta a la centralidad de los “modos personales subjetivos” es la gran *virtud* del idealismo, que trata de “apoderarse de la subjetividad en tanto que subjetividad” (Husserl 1991: 279). Sin embargo, precipitándose en exceso con sus teorías, este mismo idealismo “saltó por encima de la tarea de interrogar concreta y analíticamente la subjetividad actual que, en tanto que actual, tiene en vigor en el marco de la intuitibilidad el mundo fenomenal” (Husserl 1991: 280).

Habiendo así recuperado desde la “actitud personalista” esta virtud del idealismo, Husserl va a llegar a uno de los puntos cruciales del epílogo, donde se sintetiza buena parte de la propuesta que hace en *La crisis* para salir de esta situación actual a través de la filosofía. Hay aquí una afirmación antropológica de gran relevancia:

La razón es lo específico del hombre (Vernunft ist das Spezifische des Menschen) en tanto que ser que vive en actividades y habitualidades personales. En tanto que vida personal, esta vida es un constante devenir en una constante intencionalidad del desarrollo. Lo que deviene en esta vida es la misma persona (die Person selbst). Su ser es siempre devenir y esto, en la correlación entre ser personal individual y ser personal comunal, vale para ambos, para el hombre y para las humanidades unitarias (Husserl 1991: 280).

Es desde esta comprensión “personalista” de la razón que puede más adelante afirmar Husserl que “la filosofía no es otra cosa que racionalismo”, o que “es la *ratio en el constante movimiento de la autoaclaración (Selbsterhellung)*” (Husserl 1991: 281).

4. El *telos* como forma de la historia y como tarea de la filosofía

Ya hemos señalado la apreciación de Ricoeur sobre la tensión entre acontecimiento (lo singular contingente e imprevisible) y advenimiento (el sentido unitario) en la historia según es “leída” por Husserl en los textos de *La crisis*. Manteniendo metodológicamente esta tensión no resuelta nos volvemos ahora a la última parte del “epílogo” que nos ocupa.

En el momento en que vemos surgir con mayor majestuosidad a la “razón” y sus exigencias, Husserl vuelve a colocar en el marco de sus reflexiones al ser humano personal concreto, que realiza su vida no sólo en “autorreflexión” (*Selbstbesinnung*) sino también en “autorresponsabilidad” (*Selbstverantwortung*). En este discurrir (*verlaufen*) la persona busca “configurar con autorresponsabilidad universal toda su vida personal en la dirección de la unidad sintética de una vida”, por un lado, y, por otro, “configurarse a sí mismo en la dirección de un Yo verdadero, libre, autónomo, el cual busca realizar la razón que le es innata, el esfuerzo por ser fiel a sí mismo, por poder permanecer idéntico consigo mismo en tanto que Yo-razón (*als Vernunft-Ich*)” (Husserl 1991: 280).

La introducción de la libertad y la autonomía del ser humano en medio del devenir de la vida recuerda el origen de aquello que es contingente e impredecible. Esto no impide a Husserl, sin embargo, afirmar a continuación que “la ciencia universal fundamentada y fundamentante de modo apodíctico (*apodiktisch begründete und begründende*) se origina (*entspringt*) como la función necesariamente más elevada de la humanidad, a saber: la función, como decía, de hacer posible su desarrollo hacia una autonomía personal y hacia una autonomía humanitaria omniabarcante” (Husserl 1991: 280-281).

La autonomía y la libertad son, así, no sólo el motor de la historia, sino que, para Husserl, son al mismo tiempo “la idea (*die Idee*) que constituye el impulso vital del nivel más elevado de la humanidad” (Husserl 1991: 281). Aquí nos parece ver del modo más claro la fuerza (*die Lebenstriebkraft*) que mueve el “desarrollo espiritual” del que el filósofo es portador y por el que lucha toda su vida: “una lucha de la razón por llegar a sí misma, a su autocomprensión (*Selbstverständnis*), a una razón que se comprende a sí misma de forma concreta —y, ciertamente, como mundo que es (*als seiende Welt*), como mundo que es en toda su verdad universal” (Husserl 1991: 281).

Husserl es consciente de esta doble “colocación” de la razón o la racionalidad: “es una idea que reside en lo infinito (*im Unendlichen liegenden Idee*)”, pero que —al mismo tiempo— “de *facto* está necesariamente en camino (*im Faktum notwendig auf dem Wege ist*)” (Husserl 1991: 281). Esto es algo que Ricoeur va a destacar en su lectura de los textos de *La crisis*:

Dado que la filosofía aspira al cumplimiento de la ciencia de todo lo que es, la idea de la filosofía no puede ser más que una «forma normativa situada al infinito», un polo

«infinito». Cada realización histórica de la filosofía tiene aún por horizonte la idea inaccesible. Debido a su infinitud, la idea comporta una historia, un proceso sin fin. En efecto, antes de la filosofía y fuera de ella, el hombre tiene una historicidad, pero no tiene aún sino tareas finitas, cerradas, sin horizonte, medidas por intereses de corto alcance, reguladas por la tradición (Ricoeur 2005: 330).

Aunque todavía no ha usado este término en el epílogo, aquí podemos ver el carácter “teleológico” tanto de la historia como de la idea de filosofía: se sitúa al infinito (como lo último, el fin: *telos*), pero actúa desde dentro dirigiendo, dando un sentido, una dirección (*telos*) a la historia misma que en el filósofo se autocomprende (Ales Bello 1979: 347). Y si bien no es una terminología —hasta donde sabemos— usada por Husserl, se podría hablar también de una aproximación “escatológica” a la historia y a la razón que la habita, instaurando así una “circularidad” entre razón y sentido (Ladrière 1991: 300).

Con la llegada de la fenomenología y su método se da para Husserl “el comienzo renovado (*der erneute Anfang*)” de la filosofía en cuanto tentativo —cartesiano— de una ciencia universal, pero con “un repensar radical (*ein radikales Durchdenken*) del sentido auténtico y no susceptible de pérdida de la apodicticidad” por el que “surge la mostración del método verdadero de una filosofía apodícticamente fundamentada y que avanza apodícticamente” (Husserl 1991: 282).

La filosofía que así comienza— dice Husserl— es “de la máximamente profunda y máximamente universal autocomprensión (*tiefsten und universalsten Selbstverstandes*) del ego filosofante en tanto que portador de la razón absoluta que arriba a sí misma (*zu sich selbst kommenden absoluten Vernunft*)” (Husserl 1991: 282).

En las líneas finales, nuestro autor va a describir —de un modo sintético y con un tono algo profético— a la fenomenología como filosofía trascendental, cuyas ideas se convierten así en un punto de llegada, pero también en un nuevo inicio. Son la victoria ya presente de la razón que se autocomprende, pero constituyen la tarea que deberá ser una y otra vez realizada en la historia hasta el infinito: “comienza el descubrimiento de la intersubjetividad absoluta (objetivada en el mundo como humanidad universal) como aquella intersubjetividad en la que la razón, en oscurecimientos, en iluminaciones, en el movimiento de la autocomprensión clara como el día, está en un progreso infinito” (Husserl 1991: 283).

Este “nuevo descubrimiento” de la subjetividad absoluta y del mundo constituido trascendentalmente “da un nuevo sentido a la existencia humana, a su existencia en el mundo espacio-temporalmente dado con anterioridad, a su existencia (*Dasein*) en tanto que autoobjetivación (*Selbstobjektivierung*) de la subjetividad trascendental y de su ser, de su vida constituyente” (Husserl 1991: 283).

El resultado es la “autocomprensión última del hombre en tanto que responsable de su ser humano”. Aquí llegamos al epítome de lo planteado por nuestro autor en *La crisis*. Se ha tratado de mostrar cómo el recorrido de la historia de la filosofía indica (teleológicamente) hacia donde ésta deba caminar, pero indica al mismo tiempo el contenido que debe ser una y otra vez reflexionado por la razón y realizado por la libertad de esta misma razón. Sin detenerse en grandes argumentaciones Husserl hace una especie de enumeración de lo que la razón comprende cuando se comprende en cuanto racional (Husserl 1991: 283):

a) “que la razón es racional en el querer-ser-racional (*daß sie vernünftig ist im Vernünftigseinwollen*)”;

b) “que esto significa una infinitud de la vida y del esforzarse hacia la razón (*daß dies eine Unendlichkeit des Lebens und Strebens auf Vernunft hin bedeutet*)”;

c) “que la razón indica precisamente aquello hacia lo que el hombre en tanto que hombre desea llegar en su máxima intimidad, aquello que únicamente puede satisfacerlo, hacerlo «bienaventurado» (*daß Vernunft gerade das besagt, worauf der Mensch als Mensch in seinem Innersten hinauswill, was ihn allein befriedigen, «selig» machen kann*)”;

d) “que la razón no admite ninguna distinción en «teórica», «práctica» y «estética» (*daß Vernunft keine Unterscheidung in «theoretische», «praktische» und «ästhetische» und was immer zuläßt*)”;

e) “que el ser-hombre es un ser-teleológico y un deber-ser y que esta teleología impera en todos y cada uno de los haceres y proyectos yoicos (*daß Menschsein ein Teleologischsein un Sein-Sollen ist und diese Teleologie in allem un jedem ichlichen Tun und Vorhaben waltet*)”;

f) “que en todos estos haceres y proyectos puede comprender el *telos* apodíctico mediante la autocomprensión (*daß sie in allem durch Selbstverständnis das apodiktische Telos erkennen kann*)”;

g) “que este conocimiento de la autocomprensión última no tiene otra configuración que la de la autocomprensión según principios aprióricos, que la de la autocomprensión en la forma de

filosofía (*daß dies Erkennen des letzten Selbstverständnisses keine andere Gestalt hat als Selbstverständnis nach apriorischen Prinzipien, als Selbstverständnis in Form der Philosophie*”).

Nos encontramos —al final de este “epílogo”— ante la indicación articulada del contenido de lo que la razón comprende al comprenderse como racional. En todo lo que hace o proyecta hacer el ser humano manifiesta y realiza su finalidad (su *telos*), y es en esta misma comprensión y realización (filosóficas) que se “hace” más humano y llega a ser feliz. La teleología es también en este sentido una verdadera “forma de todas las formas”(Ales Bello 1977: 342-348).

Concluamos con aquello que Paul Ricoeur considera ser “la novedad en el pensamiento de Husserl”, y que nos parece que ha quedado de manifiesto en este breve análisis de lo que se suele colocar como el epílogo de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*:

Los rasgos fundamentales de la Idea de filosofía sólo pueden leerse sobre la historia; la historia no es ni un desvío ficticio, ni un desvío vano: ya que la razón como tarea infinita implica una historia, una realización progresiva, en consecuencia, la historia es el indicador privilegiado de un sentido suprahistórico. Descubriendo un origen (*Ursprung*), una fundación originaria (*Urstiftung*), que sea también un proyecto en el horizonte del porvenir, una fundación final (*Endstiftung*), yo puedo saber quién soy (Ricoeur 2005: 332).

Bibliografía

ALES-BELLO, Angela

1977 “Teleology as «the form of all forms» and the inexhaustibility of research”. *Analecta Husserliana*. Dordrecht, volumen 9, pp. 337-351.

HUSSERL, Edmund

- 1977 *Phenomenological Psychology. Lectures, Summer Semester, 1925*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- 1991 *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica.
- 2012 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.

LADRIÈRE, Jean

- 1991 “Razón y escatología”. *Areté*. Lima, volumen 3, número 2, pp. 297-324.

RICOEUR, Paul

- 2005 “Husserl y el sentido de la historia”. *Acta fenomenológica latinoamericana*. Lima/Bogotá, volumen 2, pp. 319-349.