

EL PROYECTO FENOMENOLÓGICO: LA CULMINACIÓN TELEOLÓGICA DE LA  
FILOSOFÍA

The phenomenological project: the teleological culmination of philosophy

Daniel Caballero López\*

Universidad Nacional Autónoma de México

**Resumen**

*El artículo presenta el proyecto fenomenológico de Husserl a partir de su artículo La filosofía, ciencia rigurosa de 1911, sobre el cual se afirma que la fenomenología sería la culminación teleológica de la filosofía. Para ello, (i) expongo la problemática que genera el proyecto fenomenológico, a saber, la crisis de la filosofía, las ciencias y la cultura; después, (ii) muestro la génesis de la fenomenología desde su crítica al naturalismo, señalando el carácter teleológico de la misma desprendido de su objeto primero de estudio, el cual posibilita la científicidad de la filosofía; y (iii) finalizo realizando una exposición de una faceta de la ética fenomenológica con el propósito de justificar la tesis principal, pues la ética es una aclaración de la esencia teleológica del ser humano, lo que permite una re-direccionalidad de la cultura europea hacia el fin de esta mediante una normatividad fundada en la razón, fin que consiste en la vida ético-racional, meta de la filosofía.*

*Palabras clave:* fenomenología - teleología - esencia - filosofía - humanidad - eidos

**Abstract**

*This article introduces Husserl's phenomenological project from his 1911 article Philosophy as a rigorous science, through which it is affirmed that the phenomenology would be the teleological culmination of philosophy. With this purpose, (i) I expose the problematic that gives birth to the phenomenological project, i.e., the crisis of the philosophy, of the sciences, and of the culture; then (ii), I show the genesis of the phenomenology from its critic to the naturalism, pointing out the teleological nature of the phenomenology that emerges from its primary object, teleology that makes possible the scientific character of philosophy; (iii) I finish exposing one moment of the phenomenological ethics with the aim of justifying the principal thesis, because the ethics is a clarification of the teleological essence of the human being that enables a re-directionality of European culture towards its end through a rational normativity, end that is an ethico-rational life, the same end of the philosophy.*

*Keywords:* Phenomenology - teleology - essence - philosophy - humanity - eidos

---

\*Contacto: danielcaballerolop@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-2604-9518>. Maestro y licenciado en filosofía, en el área de metafísica y ontología por la UNAM. Sus estudios giran en torno a las filosofías modernas desde una perspectiva proyectiva, y a la filosofía kantiana, sobre lo cual ha publicado artículos en diversas revistas especializadas.

## 1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo tiene por propósito exponer el *proyecto fenomenológico*, como la estructura teleológica formal –en contraposición a los contenidos materiales que podría tener en algún momento determinado de su desarrollo–, y el fin de esta, que dirigió al pensamiento de Husserl desde la primera década del siglo pasado; lo anterior quiere acentuar que no se atienden sino *grosso modo* los aspectos metodológicos y doctrinales de su filosofía. El texto principal para realizar la exposición es *La filosofía, ciencia rigurosa* de 1911, publicado en la revista *Logos*; sin embargo, para mostrar la permanencia del proyecto hasta el último trabajo husserliano (*La crisis de las ciencias europeas* de 1936), se muestran los paralelismos de ambas obras. Previo al comienzo de la exposición, es necesario ofrecer los elementos hermenéuticos que justifican la elección de este texto para la plasmación del proyecto fenomenológico.

Los años posteriores a la publicación de las *Investigaciones lógicas* (1900 y 1901), hasta 1910, sirvieron a Husserl para articular los conceptos fundamentales de su filosofía, tanto los *temáticos* como los *operatorios* (Fink 1968 204), es decir, los que sirven para la tematización del objeto de estudio, y los que posibilitan la misma tematización. Dentro de los conceptos operatorios –que permiten el movimiento del pensamiento– se privilegian en este trabajo los de *reducción* (descubierta en 1905) (Mohanty 1995 56-57) y de *epojé* –que en *La idea de la fenomenología* de 1907 aparece ya explícitamente– (Husserl 2015 35). Así, para 1911, fecha de publicación de *La filosofía, ciencia rigurosa*, Husserl poseía ya las herramientas conceptuales básicas que le acompañarán por el resto de su desarrollo intelectual. Si bien esta justificación sirve para la faceta metodológica de la fenomenología, se pretende que ella muestre cómo esas herramientas se subsumen bajo el *sentido* general de la fenomenología que a continuación se plasma; luego, que no hay razones para afirmar un cambio doctrinal surgido por variaciones metodológicas que afectasen el sentido global. Por lo tanto, en *La filosofía, ciencia rigurosa*, Husserl tenía ya conciencia de la especificidad de la fenomenología en contraposición a la psicología descriptiva de las *Investigaciones lógicas* a partir del descubrimiento de su metodología, la cual adquirió sentido desde el *proyecto* que es *La filosofía, ciencia estricta*, previo a la publicación en 1913 de *Ideas I*.

El trabajo, así, se divide en tres apartados: (i) se muestra la problemática de la filosofía pre-fenomenológica como horizonte dentro del cual surge el proyecto de Husserl –enfaticando también las similitudes de éste y de aquella–, complementando con las repercusiones que tal problemática ocasiona para provocar una *crisis de la cultura europea*; (ii) se especifica la propuesta fenomenológica a partir de su crítica al *naturalismo* abordada desde las pretensiones psicologistas de fundar la filosofía, mostrando en la contrastación los rasgos esenciales de la fenomenología que ya se presentan en *La filosofía, ciencia rigurosa*, y que adquieren sentido por la problemática previa; (iii) como conclusión, se argumenta a favor de la tesis sobre cómo la fenomenología sería la culminación teleológica de la filosofía, entendiendo por el fin de esta la fundación de una vida racional, a partir de la consideración de sus herramientas conceptuales aplicadas a la aclaración de la esencia del ser humano desde una filosofía científica, con lo cual se posibilita una re-direccionalidad de la cultura europea hacia su fin, estructurándola teleológicamente.

## 2. LA PROBLEMÁTICA DE LA FILOSOFÍA PRE-FENOMENOLÓGICA: LAS *crisis*

Desde las primeras líneas de *La filosofía, ciencia rigurosa*, Husserl define a la disciplina mentada, desde un horizonte histórico, como *pretensión de cientificidad* surgida por las necesidades humanas de conocimiento teórico<sup>1</sup> dirigidas hacia la posibilidad ética<sup>2</sup> de “una vida regulada por normas racionales puras” (Husserl 2009 7); es decir, la filosofía –expresada fenoménicamente en los distintos pensadores (Husserl 1991b 348)–, a ojos de Husserl, ha estado dirigida teleológicamente a su *fin* que es el posibilizar y fundar una *vida ético-racional*, sobre la base de conocimiento teórico<sup>3</sup>. Esta pretensión, sin embargo, sólo se especificó en la época moderna como reflexión crítico-filosófica sobre el método que pudiese promoverla como ciencia, lo cual, en última instancia, desembocó únicamente en la diferenciación y fundamentación de las diversas ciencias –cuya división primera es entre ciencias de la naturaleza y del espíritu– ocurrida en el tiempo del idealismo alemán y debida en gran parte a Hegel<sup>4</sup>. Servía a Husserl lo anterior como razón que daba cuenta del aún presente problema de la relación específica entre las ciencias y la filosofía: ¿el método, el plano de consideración de las disciplinas, es el mismo o distinto? La presencia de esta cuestión no hacía sino exacerbar la carencia de cientificidad en la filosofía, lo cual desembocaba en observarle como mero campo de discursos dispares y contradictorios, como disciplina de la cual sus promotores sólo compartían el nombre pero no el contenido doctrinal –veredicto que poco más de un siglo atrás también sostenía Kant (1999 2011a). Así, la pretendida “ciencia suprema” (suprema por su finalidad y la posibilidad propia de sí para alcanzar el conocer, el valorar y el querer puros) no sólo no es ciencia<sup>5</sup>, sino que “no consigue enseñar nada” (Husserl 2009 8).

A partir de lo anterior, Husserl otorga las condiciones que permitirían asegurar la cientificidad de la filosofía, a saber: la objetividad y unanimidad en sus problemas, en la metodología propia a estos, y en las posibles doctrinas surgidas de su tratamiento; con ello, Husserl llama, una vez más<sup>6</sup>, a la *fundamentación de la filosofía* para consolidar su carácter científico. El procedimiento de fundación, continúa Husserl, ha tomado a lo largo de la historia de la filosofía dos estadios: (i) la elucidación sobre las condiciones necesarias para ser ciencia, y (ii) la construcción del nuevo *corpus* doctrinal sobre las condiciones mentadas ya satisfechas. El proceder se evidencia desde el pensamiento socrático-platónico hasta, dice Husserl, Fichte (Fichte 2015 5). Empero, este reintento debe ahora suceder después de una *crítica* al *naturalismo* que, erradamente, pretende llevar a cabo esta fundamentación desde una interpretación ontológica determinada de la

<sup>1</sup> Para un ejemplo paradigmático de esta necesidad de conocimiento teórico, basta atender al inicio de la *Metafísica* aristotélica: “Todos los hombres desean por naturaleza saber” (Aristóteles 980a), y su propuesta de ciencia primera en 1003a.

<sup>2</sup> Para Husserl, la *moral* “regula según ideas de amor al prójimo la conducta práctica «buena», «racional» de los seres humanos en relación con sus semejantes”, mientras que la *ética* es “la ciencia de la íntegra vida activa de una subjetividad racional en la perspectiva de la razón que la regula unitariamente en integridad” (Husserl 2002 21); es decir, la moral es *normativa*, mientras que la ética sólo es *regulativa* y surge necesariamente de una consideración de la *razón*.

<sup>3</sup> Instancias de esto se encuentran en Platón (1998), Leibniz (2015), Kant (2011b), Spinoza (1988), entre otros.

<sup>4</sup> Para atender al debate que implicó tal diferenciación, cf. Luft Makkel 2010 555, y la lectura husserliana, Husserl 2009 12-13.

<sup>5</sup> Y no por la *imperfección* de sus doctrinas, sino en absoluto, pues la imperfección es rasgo inherente a cualquier ciencia y condición de posibilidad de su desarrollo perpetuo (Husserl 2009 9; Wild 1968).

<sup>6</sup> “Una vez más” porque este llamado también ha caracterizado a los grandes sistemas de la filosofía moderna temprana, por ejemplo: Descartes 2010, Spinoza 1988, Kant 2011a.

realidad; así, el estadio (i) toma lugar en la contrastación.

Antes de ahondar en la manera según la cual la fenomenología comienza a surgir en contraposición con el naturalismo, se vuelve menester explicitar lo que ha motivado el pensamiento husserliano hasta este punto, a saber, “la idea de que los intereses supremos de la cultura humana exigen que se construya una filosofía rigurosamente científica” (Husserl 2009 13), es decir, la pretensión de fundamentar la filosofía científica no sólo es gracias a un deseo de científicidad, sino que el sentido último descansa sobre la creencia de ser la *cultura* quien lo exige, lo cual, vinculado con la finalidad de la filosofía, significa que la *cultura* exige una filosofía científica para fundar la *vida ético-racional*. La cultura quiere, a través de la filosofía, fundar su propia racionalidad, su autonomía.

Bajo el anterior impulso, entre el 1922 y el 1924 Husserl publicó varios artículos en la revista japonesa *Kaizo*, bajo el nombre genérico de *Renovación del hombre y la cultura*, al inicio de los cuales escribe: “Renovación es el clamor general en nuestro atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura europea” (Husserl 2002 1), es decir, la *cultura*<sup>7</sup> europea demanda una renovación comprendida como una recuperación de *fe* para alcanzar el fin de esa cultura, necesaria por la pérdida de *sentido*, de *fuerza*. Como se observa, en 1922 se continúa con el tema de la *cultura*, pero ahora no sólo desde la perspectiva de que ella exige una filosofía científica para la vida racional, sino que ella vive una *crisis* por la pérdida de fe y de sentido, por la pérdida de fe en su *teleología*, en la posibilidad de su propia racionalidad. En este momento, entonces, la filosofía tendría sí la tarea otorgada por la cultura, pero también por una cultura en crisis que clama por recuperar una fe que sólo la filosofía puede restituir. Esto último se reitera en el año 1931, cuando en las *Meditaciones cartesianas* Husserl escribe que la época moderna reemplazó la fe religiosa por una *fe en la filosofía*, puesto que ésta, como ciencia, llevaría a la cultura “a ser reformada y convertida en una nueva cultura autónoma” (Husserl 1994 41), es decir, fundada en la razón. Luego, *la filosofía tiene por tarea la fundación de una vida ético-racional que sirva de principio para fundamentar la autonomía-racional europea, exigida por la cultura en crisis que ha perdido la fe tanto en la filosofía como en su propio fin*.

Si bien hasta aquí el tema de cultura en crisis se ha abordado desde su causa en la carencia de científicidad por parte de la filosofía, en 1936, con la publicación de *La crisis de las ciencias europeas* –último libro publicado en vida del filósofo–, Husserl, poseyendo ya un amplio desarrollo de la fenomenología, vuelve al *leitmotiv* de su filosofía: la *cultura* y su crisis, pero ahora atendiéndole desde las ciencias y su fundamento filosófico<sup>8</sup>. El sentido de la obra es *criticar la científicidad de las ciencias positivas* desde la perspectiva de su papel *cultural* y la *crisis* mentada: la *cultura* exige *sentido* teleológico, también como *significación*: “En nuestra indigencia vital –oímos decir– nada tiene esta ciencia [positiva] que decirnos. Las cuestiones que excluyen por principio son precisamente las más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana”

<sup>7</sup> Por *cultura* Husserl entiende la *objetivación* de “la unidad de la vida activa”, “el conjunto total de logros que vienen a la realidad merced a las actividades incesantes de los hombres en sociedad y que tienen su existencia espiritual duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición que la conserva y prolonga” (Husserl 2002 22).

<sup>8</sup> Para la exposición de *La crisis de las ciencias europeas*, refuerzo el tratamiento haciendo uso de la conferencia “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”, impartida en el Círculo Cultural de Viena el 7 y 10 de mayo de 1935, incluida asimismo en la versión castellana de *La crisis*.

(Husserl 1991a 6). La humanidad europea anhela respuestas a la cuestión de su sentido y la ciencia positiva se las niega pues ella sólo versa sobre el *hecho*, el *factum*, no sobre idealidades que otorguen significación. Tampoco las ciencias del espíritu responden a este llamado, pues en ellas se demanda que no haya “toma valorativa de posición, todo preguntar por la razón o sinrazón de la humanidad” (*Ibid*). *Las ciencias sólo dicen lo que es, no lo que debe o debería ser*.

Había, sin embargo, un tiempo en el cual era claro que ellas sí tenían el papel cultural de otorgar sentido, impregnado de “la forma «filosófica» de existencia” (*Id.* 8) que el renacimiento recuperó de la antigüedad (*cf.* Husserl 1991b 330-2). En esta forma se buscaba *autonomía* individual que regulase la *vida* –comprendiendo por ésta “vida activa de cara a fines, vida que rinde formaciones espirituales: en el sentido más amplio, vida que crea cultura en la unidad de una historicidad” (*Id.* 324), es decir, *vida teleológica*–. En otras palabras, el sentido estaba en la fundación filosófica de la *vida ético-racional*<sup>9</sup>, lo cual sucedía primeramente por la filosofía *teorética* y después por la *práctica*; empero, esta autonomía no se limitaba al ser individual, sino que se esparcía hacia las colectividades, las naciones, en último término, a la humanidad. La idea de vida filosófica se modificó, ya en la modernidad, para acoger dentro de sí los desarrollos de las ciencias particulares, las cuales fueron consideradas como ramificaciones del árbol metafísico cuya raíz era la ciencia del *ser* (*cf.* Descartes 2002 15); ellas encontraban su fundamento en la filosofía, y esta, a su vez, les dirigía *teleológicamente* hacia la resolución de los problemas racionales últimos, cuya unidad radica, siguiendo los planteamiento de *La filosofía, ciencia rigurosa*, en el fin que es la *vida ético-racional*, por tanto, en el previo problema sobre *ser* propio del *ser humano*, ser racional. Así, el sistema de conocimiento humano estaba organizado según la idea de *la razón* y sus ideales desprendidos de los problemas esenciales suyos, y todas las ciencias particulares se dirigían, guiadas por la filosofía, hacia el reconocimiento metafísico del ser humano; luego, ellas servían como medio para la aprehensión del *fin* de la filosofía y la *cultura*.

La intrusión del *positivismo* en las ciencias de la naturaleza, empero, y el *naturalismo* propio de aquél –de mano de la problemática de la diferenciación y fundamentación de las ciencias particulares, de manera autónoma frente a la filosofía–, provocó un abismo definitivo entre la filosofía y las ciencias (Husserl 1991a). El triunfo del positivismo se debió a una *pérdida de fe* en ese sistema de conocimiento estructurado por la filosofía, justificada en la observación de la efectividad y éxito de la metodología positiva en las ciencias de la naturaleza, y en la atención dirigida hacia el fracaso de la metafísica. Es decir, mientras las ciencias positivas continuaban acrecentando su conocimiento, las necesidades hacia cuya satisfacción se dirigían aquellas quedaban sin saciedad, la vida ético-racional no encontraba posibilidad. Con ello, “la fe en el ideal de la filosofía y del método que desde el comienzo de los tiempos modernos regía los movimientos se desmoronó” (*Id.* 11), y le sucedió una época, que data desde Hume y Kant, caracterizada por la *crítica* y la búsqueda de un *ideal de filosofía* que pudiese satisfacer los apremios de la humanidad, o sea, que pudiera fundar la vida racional. Como es notable, en 1936 se regresa al tema que *La filosofía, ciencia rigurosa* de 1911 planteó como la problemática de la filosofía, traducida, no obstante, al nivel de toda una cultura y de sus ciencias: “La crisis de la filosofía significa, pues, en orden a ello la crisis de todas las ciencias modernas en cuanto miembros de la universalidad filosófica, una crisis primero latente, pero luego

---

<sup>9</sup> Es importante notar que no se trata de un mero romanticismo de parte de Husserl el señalar la antigüedad como ese pasado perfecto, pues en ella también ocurrían una factualización (cosificación física) del espíritu, como evidencia (Husserl 1991b 350-1).

cada vez más manifiesta, de la humanidad europea incluso en lo relativo al sentido global de su vida cultural, a su «existencia» toda” (*Id.* 12-3).

Por lo tanto, se observa que la problemática que funge como horizonte de la fenomenología es la misma, expresada en distintos niveles a lo largo del despliegue del pensamiento de Husserl, a saber, que *existe una crisis cultural debida a la crisis de la filosofía que no es científica y que, por esto, no ha podido dirigir el quehacer de las demás ciencias, las cuales, se implica, también están en crisis dado el modelo de la vida filosófica*; y si la problemática es la misma, el *sentido* lo es también, es decir, el sentido de la filosofía científica hacia la que tiende Husserl siempre es la fundación de la vida *ético-racional* que lograría rescatar a la cultura de su crisis (Borràs 2010 5) y dar dirección con ello al resto de las ciencias. Luego, de los anteriores análisis es posible extraer el siguiente continuo semántico: si *cultura*, entonces *vida racional*, entonces *ciencias teleológicas*, entonces *filosofía científica*. A continuación se expone el modo en el que, mediante el contraste con el naturalismo, la fenomenología se perfila como la satisfacción a las condiciones de científicidad propuestas anteriormente, y, por su objeto particular de estudio, puede hipotéticamente posibilitar la vida filosófica.

### 3. EL SURGIMIENTO DE LA FENOMENOLOGÍA COMO FILOSOFÍA RIGUROSA

En la siguiente exposición del surgimiento de la fenomenología a través de la crítica al naturalismo, me sirvo también del curso de 1907 *La idea de la fenomenología* –en donde Husserl presentó la fenomenología, el método de la *epojé* y la reducción por vez primera–, ello con el fin de explicitar los conceptos que operan en *La filosofía, ciencia estricta*, pero que no se presentan explícitamente por el carácter programático del escrito. Esto sirve para exponer cómo el surgimiento de la fenomenología en 1911, teniendo como horizonte la problemática general, ya cuenta con los elementos fundamentales que permitirán su desarrollo posterior.

El *naturalismo* es el primer dialogante frente al que Husserl se posiciona, y le escoge no sólo porque en él se observa la comprensión de la realidad propia de las ciencias positivas, sino porque él, siguiendo con el fin de la filosofía, representa una amenaza para la *cultura*; con ello se perfila la primera posible crítica al naturalismo, la cual toma las consecuencias perjudiciales y contradictorias de este para cuestionarle. Asimismo, esta amenaza de lo teórico desde sus efectos sobre lo práctico señala una característica del pensamiento de Husserl, a saber, la subordinación –de *derecho*, que no *de hecho*– de lo teórico a lo práctico (Schumann 1990), la cual, utilizando un concepto kantiano, le diferencia de las filosofías moderna o llamadas *de la escuela* (Kant 2011b) influenciadas por el auge de la ciencia empírica moderna. Pero Husserl apunta también hacia una *crítica* positiva que ataque los principios y la metodología del naturalismo, mediante la cual podrá mostrar la posibilidad de una filosofía científica que no dependa, para su científicidad, de los marcos teóricos propios de la ciencia positiva, yendo más allá de ella<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> La primera parte de *La filosofía, ciencia rigurosa* está dirigida a la crítica al naturalismo, mientras que la segunda ataca la concepción de la filosofía como *visión de mundo*. Para el presente trabajo sólo tiene utilidad atender la primera, pues es en ella en donde los elementos esenciales a la fenomenología salen a la luz.

Define Husserl el naturalismo como “un fenómeno secuela del descubrimiento de la naturaleza: de la naturaleza en el sentido de la unidad, conforme a leyes exactas, del ser espacio-temporal” (Husserl 2009 15), pues desde él –considerado como doctrina ontológica (Husserl 2015)– todo *ser* se reduce a *ser físico*, a ser *sujeto a legalidad rígida desde la física* que, en su extremo, *llega a naturalizar la conciencia*<sup>11</sup>, “*las ideas* y, por tanto, todos los ideales y normas absolut[a]s” (Husserl 2009 16). Esta naturalización, que es una *ontología totalitarista*<sup>12</sup> fundada en las ciencias empíricas modernas, entra en contradicción para Husserl –y por ello representa el máximo peligro para la filosofía como ciencia y para la cultura interesada en respuestas éticas– con la noción propia de *ciencia* y de *método* (el cual, de derecho, permitía diferenciar las ciencias de la naturaleza de las del espíritu) (Markkyel y Luft 2010), pues toda ciencia y todo método, en sentido estricto, implica necesariamente una *conformidad al fin propio*, su *ideal* como *modelo*, *norma*<sup>13</sup>, el cual es factualizado por el naturalismo al someterlo a los hechos físicos. Así, el naturalismo que opera detrás de las ciencias positivas comete una contradicción *performativa* al negar con la praxis lo afirmado en la teoría, y viceversa. La solución a la misma se logra mediante la subordinación, que ya se mencionó es esencial a Husserl, de lo teórico a lo práctico<sup>14</sup>: no es posible, para ser congruentes con la finalidad de la filosofía, partir de una ontología naturalista sin más, sino que, como hacía Platón, es necesario que cualquier teoría se vea reducida al pensamiento práctico (Strange 1990). Por consiguiente, si el naturalismo niega los ideales en su carácter metafísico, él niega asimismo a la *razón* –que organizaría todos los conocimientos teleológicamente– y siembra su descreencia, la cual afecta a toda clase de teleología, de sentido (Brainard 2002 6).

El naturalismo, con todas las ciencias y doctrinas desprendidas de él, niega la posibilidad de la filosofía que pretende fundar, se niega a sí mismo en tanto ciencia y, lo más peligroso, niega la posibilidad de una vida ético-racional, la libertad, y el poder del ser humano de autodirigirse, al sólo aceptar los hechos físicos. En una palabra, se presenta como la razón misma y cree según ello poseer el derecho de dictar cualquier norma (¡!) tanto en el plano axiológico<sup>15</sup> como en el práctico.

Frente a este peligro, llama Husserl a tener en mente siempre la posibilidad misma de la filosofía y, ulteriormente, retener los rasgos necesarios para que devenga ciencia. El método que utilizará para fundamentar esta nueva filosofía será la *crítica* que *separa* y *aclara*, la cual aplicada al *conocimiento* y su posibilidad es la “*fenomenología del conocimiento*” (Husserl 2015 31), parte primera y fundamental de la *fenomenología* como totalidad. Así, la *fenomenología* en su faceta *crítica* servirá para poder fundamentar la filosofía en el sentido exigido por la problemática cultural a través de su confrontación con el naturalismo. El primer paso es, entonces, criticar la ontología-física para probar que ella es incapaz de otorgar los medios para una fundamentación última de la filosofía, lo que se lleva a cabo mostrando que el naturalismo se sostiene en tesis filosóficas que van más allá de sus propios límites de manera acrítica, con lo cual en su autoafirmación

<sup>11</sup> Lo que en *La crisis* se expresa como “Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos” (Husserl 1991a 6)

<sup>12</sup> Por *ontología totalitarista* entiendo aquella que, como doctrina del *ser*, parte de una *determinada* comprensión de éste para imponerla sobre la totalidad de la realidad

<sup>13</sup> Me parece útil acudir a Kant para comprender la noción de *ideal*: “Así como la idea suministra la *regla*, así el ideal en ese caso, sirve de *modelo* para la determinación completa de la copia” (2011a A559/B597). Así, para Husserl –después de verá– como para Kant siguiendo a Platón (2007), el *ideal* funge de *modelo* para una imagen fáctica que, sin embargo, nunca de hecho será idéntica al ideal original.

<sup>14</sup> Para Borrás (2010) esta subordinación se puede rastrear desde las *Investigaciones lógicas* de 1900.

<sup>15</sup> Para atender a la comprensión de la axiología de Husserl, Schumann 1990 154-5.

está la aceptación de la necesidad de una filosofía primera que sí critique.

Luego, por la *crítica* que es esencialmente *metafísica*<sup>16</sup>, Husserl comienza a dirigirse específicamente a la propuesta que el naturalismo presenta para fundar toda disciplina filosófica –incluyendo a la metafísica misma–, a saber, a la *psicología psicofísica-experimental*, que, erigida sobre el modelo positivo, se posiciona como la ciencia exacta capaz de resolver todas las cuestiones propias de la filosofía. Por principio, la psicología como ciencia positiva se muestra, al igual que todas las demás, *ingenua*, pues acepta sin cuestionar la *existencia* de la naturaleza como unidad legal y espacio-temporal, desde la cual piensa todo fenómeno psíquico y discrimina entre experiencias objetivas (epistémicamente relevantes) y subjetivas (sin valor epistémico); así, el discurso psicológico perdería su posibilidad si se suspende la operatividad de la naturaleza existente sobre la que se erige la experiencia positiva. Se perfila así la posibilidad de “una crítica que pone en cuestión al mismo tiempo la experiencia entera y el pensamiento propio de las ciencias empíricas” (Husserl 2009 23), es decir, una *crítica* que haga uso de la *epojé* como el “poner en cuestión todos los conocimientos [...] y no dejar en vigencia dato alguno” (Husserl 2015 35). En otras palabras, es posible criticar al naturalismo desde una perspectiva que no dé por sentada la validez del conocimiento científico –es en este punto en donde Husserl se distancia de Kant de manera definitiva<sup>17</sup>, pues pone entre paréntesis el modelo ontológico que es el naturalismo. Aún más: si se suspende la creencia en la naturaleza, se problematiza la *referencia* de todo conocimiento positivo, pues aquella, como unidad espacio-temporal, es la condición de posibilidad del conocimiento referencial científico; es decir, se ha dado el tránsito de la *actitud natural* a la propiamente *filosófica*, que hace del conocimiento y su posibilidad un problema por vez primera y ausente para el naturalismo. Con la cuestión de la referencialidad del conocimiento, o sea, de su posibilidad, se explicita la actuación de la fenomenología del conocimiento que surge gracias a la *epojé*, con lo cual la tarea de filosofía husserliana –cuyo sentido se sigue manteniendo a partir de la problemática general– es “resolver los problemas concernientes a la correlación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento investigando la esencia del conocimiento” (*Id.* 30).

*La fenomenología es, por tanto, ciencia de esencias*, no de hechos, con lo cual Husserl logra la diferenciación ausente en la historia de la filosofía entre ésta y la ciencia. El ámbito de las esencias, propio de la fenomenología, es el *ámbito de la esfera de datos absolutos*, es decir, *la conciencia pura*<sup>18</sup>, a la cual se accede mediante el método fenomenológico fundamental, a saber, *la reducción* que exige mantenerse en la *inmanencia* de los datos vivenciales de la conciencia, es decir, rechazar siempre cualquier *trascendencia*, toda *existencia* como *realidad efectiva*. Así, en la crítica husserliana de *La filosofía* operan ya los principios metodológicos básicos de la fenomenología, cumpliendo con ello la demanda perpetua de dirigirse “hacia el fin cognitivo de evitar toda afirmación filosófica

<sup>16</sup> “La misión de ésta [la metafísica] es fijar y contrastar los supuestos de índole metafísica, no contrastados y ni siquiera advertidos las más de las veces y, sin embargo, tan importantes, que constituyen la base por lo menos de todas las demás ciencias referentes al mundo real” (Husserl 2009 40).

<sup>17</sup> Esto es más evidente en los *Prolegómenos* de Kant, pues allí el punto de partida como hipótesis inicial es la aceptación del conocimiento científico que sirve de guía para investigar las condiciones de posibilidad de una metafísica; sin embargo, también se aplica para la *Crítica de la razón pura*, en donde, si bien no apela directamente al conocimiento científico, sí parte de la *experiencia* como conocimiento normado según principios *a priori*, lo que sería equivalente a la asunción del naturalismo con relación a la naturaleza como unidad espacio-temporal regida por leyes (Kant 2011a).

<sup>18</sup> Es la reducción lo que, aún en la *La crisis de las ciencias europeas* permite aclarar el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) (Wild 1968 224-5)

que descansa en aseveraciones de conocimiento no basadas en la aprehensión directa del objeto” (Hopkins 2011 6), como las del naturalismo. Las condiciones que Husserl exigía para una filosofía científica eran la unidad de problemas, métodos y doctrinas; los problemas que surgen mediante la *crítica* son:

¿Cómo la experiencia en tanto acto de conciencia puede dar o encontrar un objeto? ¿Cómo pueden justificarse y rectificarse recíprocamente las experiencias por medio de experiencias y no invalidarse o confirmarse subjetivamente? ¿Cómo debe realizarse el juego de una conciencia cuya lógica es lógica de la experiencia, para formular enunciados válidos objetivamente y válidos para cosas que son en sí y por sí? ¿Por qué las reglas del juego de la conciencia no pueden ser aplicadas, diríamos, a las cosas? (Husserl 2009 20)

Es decir, son los *problemas* de la posibilidad de la referencialidad de los actos de la conciencia pura, que fundan *cualquier* pretensión de conocimiento. El *método* es la *reducción fenomenológica* que ofrece “dato absoluto [...] el fenómeno puro” (Husserl 2015 48-9), sobre los cuales se alzarán una *doctrina* de la *esencia de la conciencia*, de su significación y modos de suceder. Luego, la cuestión de la validez de los actos cognoscitivos, en tanto *quaestio iuris*, es la cuestión de la esencia que se soluciona mediante la *aclaración* (Husserl 2009 2015) de *sentido*, es decir, de la *significatividad* y de la *teleología* propia de “los modos de ser-mentado y de ser-dado” (Husserl 2009 22-3), de la relación teleológica entre la conciencia y el ser, desde una reflexión que no parte de supuestos (ni de lado de la conciencia, como algún modo de ella, ni de los objetos, como situándose en algún ámbito objetual). Con esto, Husserl ha satisfecho las condiciones primeras para que la filosofía sea científica.

La caracterización del objeto fenomenológico primero, la correlación, le permite a Husserl desprenderse de la tradición ontológica que aborda la cuestión del *ser* únicamente desde la perspectiva de algún polo (la subjetividad o la objetividad), pues para él todas las “vivencias cognoscitivas –esto es cosa que pertenece a su esencia– tienen una *intentio*: mientan algo; se refieren, en uno u otro modo, a un objeto” (Husserl 2015 57), es decir, se parte de la *intencionalidad* propia de la conciencia que se aborda desde la aprehensión directa de la *fenomenicidad* mediante la *intuición eidética* que se atiende a la *evidencia* como “el darse de una cosa adecuadamente” (*Id.* 61). Así, antes de cualquier aceptación de determinada comprensión ontológica, es necesaria la fenomenología como *crítica de la razón*, entendiendo por razón la “*estructura teleológica inherente a toda intencionalidad*, esto es, la esencia estructural de la conciencia” (Pradelle s/f 247). En otras palabras, el problema de la referencia de todo conocimiento se abordará, ya en la parte doctrinal de la fenomenología, desde la *intencionalidad* inherente a la *conciencia*, que alumbrará la *esencia* de esta y de todos sus modos posibles (Husserl 2009).

Con esta crítica que es ya fenomenología, Husserl ha mostrado la necesidad de una filosofía primera que solucione los problemas inexistentes para el naturalismo, y en específico para la psicología psicofísica, pero que al quedar sin solución problematizarían todo conocer científico; además, esta filosofía que fundamentaría a las ciencias –dado el proyecto fenomenológico surgido de la problemática filosófica– también les otorgaría el *sentido* teleológico dirigido hacia la vida ético-racional, que ahora se muestra posible porque los objetos de conocimientos primeros no son ya sólo hechos, sino esencias, con lo cual Husserl amplía el ámbito de lo cognoscible, de manera científica, a todo

contenido que pueda ser aprehendido desde los modos de la conciencia intencional: las esencias no dependen de la existencia fáctica, sino del darse mismo de las cosas en la inmanencia (Husserl 2009). Pero las esencias, en tanto idealidades, son asimismo normas que “regulan el devenir de sus individuaciones correspondientes, lo que significa decir que ellas establecen su finalidad, el *telos*, su llegar a ser” (Breinard 2002 1), ellas son lo negado por el naturalismo, lo eidético que guía teleológicamente.

La crítica al naturalismo, por tanto, ha permitido que la fenomenología surja en el mismo ejercicio crítico, pero también que profile su proyecto teórico de análisis y aclaración de esencias sobre el cual, consolidado, se planea erigir una filosofía práctica, una ética que muestre por sí la posibilidad de la vida racional que la cultura necesita, logrando con ello el fin propio de la filosofía mediante la resolución de la problemática general. Esto, sin embargo, es incomprensible si no es reteniendo en el pensamiento la problemática general de las *crisis*, mediante la cual la *fenomenología* se comprende –en cualquiera de sus facetas– como una *filosofía con compromiso ético* desplegada en sus diversos momentos críticos y doctrinales (Borràs 2010 5).

#### 4. SOBRE LA TELEOLOGÍA FILOSÓFICA Y LA HUMANA

Así como el anterior apartado tuvo por propósito mostrar cómo los fundamentos básicos de la fenomenología tienen sentido a partir de la problemática general de la *crisis* –desde la cual surge el programa de una filosofía teórica dirigida a aclarar la *esencia* de la *conciencia*–, la presente sección muestra cómo, partiendo de lo anterior, es posible comprender la faceta ética de la fenomenología como una aclaración ya no sólo de la conciencia, sino de la *esencia del ser humano*, desde la cual se mostraría su teleología cuyo fin es la *vida racional*, ello conduce a la cuestión del *cómo* es que es posible ésta. Con tal meta, recuérdese que: (i) la fenomenología es ciencia de esencias, las esencias determinan la teleología propia de cada una de sus instancias y de sí; luego, la fenomenología puede esclarecer la teleología propia de cada esencia. (ii) Si el análisis aclaratorio se centra en la esencia del ser humano, entonces la fenomenología puede echar luz sobre la teleología del ser humano. (iii) Si la teleología propia del ser humano determina que el fin de éste es la vida racional, entonces la fenomenología podría mostrar lo anterior de manera científica. (iv) Si es lograda la demostración, entonces la fenomenología podría posibilitar una praxis dirigida hacia la vida racional; por lo tanto, (v) la fenomenología sería la culminación de la filosofía, al lograr el fin de ésta, y con ello resolver la problemática de las crisis. La inferencia (i) está justificada desde el anterior apartado, con lo cual resta mostrar algún momento particular de la filosofía de Husserl en donde suceda (ii), para, desde él, señalar la realidad de (iii) y (iv), desde lo cual se concluiría (v) (la tesis principal de este artículo) teniendo por trasfondo los anteriores apartados.

El momento específico que aquí se toma para presentar (ii) es la serie de artículos conocidos como *Renovación del hombre y la cultura*, cuyo propósito es “dirigir la mirada a ciertos rasgos de esencia del ser humano en general. Dentro de esta idea queremos intentar construir *a priori* ciertas particularidades diferenciales de las formas de ser y vivir del hombre, que culminan en la idea del hombre ético” (Husserl 2002 24); así, en *Renovación* sucede explícitamente un análisis de la esencia del ser humano con miras a fundar desde ella la posibilidad de un ser ético; pero esta fundación no sería más que la demostración de la teleología propia de la esencia como estructura cuyo fin es la

vida ético-racional. Es decir, en la *Renovación* estaría operando la fenomenología como filosofía práctica con el propósito de solventar la problemática de la *crisis*.

Antes de comenzar la exposición sobre cómo Husserl lleva a cabo lo anterior, es necesario enfatizar el carácter del texto y la fenomenología del mismo. Siguiendo a Hoyos Vázquez (2002), la faceta ética de Husserl posee tres etapas, la primera afirma la *objetividad* de los valores éticos; la segunda deja de ser un análisis de los valores para centrarse en el agente práctico y tematizar la *responsabilidad*, tomando lugar justamente en la *Renovación*. Así, esta faceta se cristaliza expresamente desde 1922. Ahora, esta fecha se coordina con el descubrimiento de la fenomenología *genética* –en contraposición a la *estática* que opera antes de estos años–, única desde la cual, siguiendo a Donohoe (2004)<sup>19</sup>, le era posible a Husserl desarrollar una ética que versase sobre la intersubjetividad y la ética en un sentido no-objetivista; esto, sin embargo, no implica sostener una ruptura con los planteamientos de la fenomenología tal y como en *La filosofía, ciencia estricta* aparecen, pues la *genética* necesita para su desenvolvimiento partir de la *estática*, que corresponde a los análisis que ocurren desde 1900 hasta la *Renovación*. Luego, el análisis fenomenológico de la *Renovación* es congruente con la presentación de la filosofía husserliana del anterior apartado. A continuación se exponen los rasgos generales de los artículos con relación a justificar la realidad de (iii) y (iv).

El tema de la *renovación*, dice Husserl, surge desde su necesidad a partir de la pérdida de fe en la cultura como consecuencia de la primera guerra mundial; ello se traduce de dos distintas maneras: primero, alrededor de los años de su composición, Husserl tuvo que vincular la guerra y la pérdida de fe consiguiente con los planteamientos realizados en *La filosofía*, es decir, estos años son el vínculo que permite conjuntar la *crisis* de la filosofía con la de la cultura. Segundo, el proyecto de la *Renovación* sería un momento en el cual comienza a desarrollarse el proyecto que dio luz a la fenomenología, no sólo programáticamente, sino ya en la práctica filosófica.

La pregunta que guía la renovación cuestiona sobre la posibilidad de un actuar *racional*, como *vida*, desde el cual pueda surgir la *virtud*, por lo tanto, en esta pregunta que se centra sobre la *razón* del ser humano y su *voluntad* se juega la restitución de la *fe*, que, con los planteamientos previos, significa que en ella se juega la solución a toda otra *crisis* (científica, filosófica y cultural). Para esta tarea presenta Husserl a la fenomenología como la *ciencia estricta* de la “que depende la reforma racional de la cultura” (Husserl 2002 4) –cuyos resultados serían equiparables a los de la ciencia de la naturaleza, pero en el plano espiritual– pues sólo ella, como ciencia de esencias, puede determinar, mediante la aclaración, la “esencia de la idea de una humanidad racional o auténtica humanidad” (*Id.* 9), desde la cual se bifurcarían otros momentos éticos (la ética *empírica*) destinados a instanciar las normas teleológicas de la esencia según el caso particular a tratar, con el fin de aplicarlas.

Pero el análisis de la esencia del ser humano no le considera a éste aisladamente, sino que, como es propio de su naturaleza y desde las posibilidades de la fenomenología genética, implica una intersubjetividad colectiva (Husserl 1991a 1991b) que, en última instancia, desemboca en consideraciones sobre la humanidad como “unidad de una cultura universal que de manera independiente se cierra sobre sí y que puede comprender en su

---

<sup>19</sup> Donohoe ofrece el lapso entre 1917 y 1921 como punto desde el cual surge la fenomenología genética, y explica brevemente la distinción entre ésta y la estática afirmando que la primera *explica*, mientras la primera *describe* (2002 11, 20).

seno múltiples culturas nacionales particulares” (Husserl 2002 22). Este desembocar, sin embargo, se da sólo de manera *analógica* a partir del análisis real y completo realizado sobre la esencia del ser humano, con lo cual su fin (fundar la vida racional) es también el mismo.

Conforme a este programa, estructura Husserl el plan de los artículos: (i) determinar la esencia del ser humano, (ii) construir las diferencias específicas de éste, (iii) y llegar a la idea de hombre ético, desde la cual se desprendería una *praxis racional*; el análisis después se llevaría al ámbito de la humanidad toda.

La aclaración fenomenológica de la esencia comienza por *la capacidad de autoconciencia*, la cual se expresa como *autoexamen personal* y *capacidad de tomar postura reflexiva sobre este autoexamen*, desplegado sobre el *conocer*, el *valorar* y el *actuar* de sí; es decir, el ser humano desde su capacidad de apercepción valora su realidad y sus posibilidades, sobre lo cual determina su actuar posible mediante fines. Desde esta capacidad, el hombre desarrolla su *libertad* en la valoración y en la acción, cuyo rasgo principal es la *crítica* sobre valoraciones y acciones pasadas, todo lo cual finaliza en la valoración total de sí mismo para decirse *justo* o *injusto*. Esta determinación de sí desde la justicia es posible por la estructura teleológica –heredada de la conciencia– de la libertad dirigida hacia *valores positivos* dictados por la clase de *personalidad* que guía la actuación del individuo. En otras palabras: teniendo por meta una idea determinada, habrá valores que fomenten su aprehensión y otros que no, los positivos son aquéllos que sí lo hacen. La idea de personalidad, entonces, regula toda valoración y actuación libre; pero es la libertad misma la que posibilita la adopción de la personalidad propia, lo que no niega, por principio, elección distinta, pues en este nivel toda personalidad está *condicionada* por factores contingentes.

El análisis remite, desde lo anterior, a la *vocación de vida* como personalidad determinada *incondicionalmente* desde “valores que son objeto de amor «puro» por parte del ser humano que la siente, la consecución de los cuales valores habría, pues, de procurar una satisfacción «pura» a este ser humano” (Husserl 2002 29-30). Esta pureza de ámbito práctico está, sin embargo, determinada por la *evidencia* que ya se trataba en el teórico, sobre la cual se funda el *amor* que es esencial a esta personalidad distinta a toda otra condicionada. Empero, asimismo hay posibles vocaciones, es decir, no es única: se tienen personalidades cuya vocación es el arte, la filosofía, la ciencia, etcétera. La *unicidad* es lo que se exige, dentro del análisis, de la vida ético-racional que regularía toda otra actuación.

Es necesario, entonces, dirigirse hacia una determinación más específica de la esencia tal que ésta se revele *auténtica* en sentido ético, *única*. La jerarquización entre meras *personalidades* y *vocaciones* culmina en el *estadio ético*, dentro del cual toda valoración que arroje una vida determinada es posible *si y sólo si* haya una exigencia ética, es decir, si en las formas de vida hay *moral* (como normatividad desde valores), ésta siempre se subsume, en la autenticidad, bajo la *ética* (como regulación racional).

El estadio ético se caracteriza por “la *conciencia de la responsabilidad*” (Husserl 2002 34), es decir, cuando se justifica *a priori toda actuación* fundándose en la *evidencia*: si las posibles otras formas de vida sólo justifican acciones que se relacionan con sus metas, la vida ética generaliza el *autoexamen esencial* al ser humano y *exige* justificación para toda acción –sea ésta *cognitiva*, *valorativa* o *práctica*–, exige la *responsabilidad racional*. En la

vida ético-racional hay exigencia de suspender cualquier valoración determinada para cuestionar desde la evidencia, que es la propia libertad de autoexamen, y la capacidad auto-crítica. Luego, desde este análisis, se esclarece “la idea del «ser humano auténtico y verdadero», del «hombre que vive en la razón»” (Husserl 2002 35). La fenomenología, ciencia de esencias, ha logrado esclarecer la esencia del ser humano mostrando cómo su teleología culmina en una vida ético-racional; con ello, la inferencia (iii) de las hipótesis se ha puesto en operación.

Queda ahora mostrar la manera en la cual Husserl, sobre la base del anterior análisis, extrae la posibilidad de la *vida ético-racional*: “Cada hombre se encuentra –habrá que decir con la fórmula kantiana– bajo un *imperativo categórico*. [...] «Sé hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica.»” (Husserl 2002 37-8). Vivir ético-racionalmente es vivir en la evidencia, en el darse mismo de la razón práctica como autoconciencia, autoexamen, autocrítica, responsabilidad. Luego, la inferencia (iv) también se afirma realizada. Ello no significa, empero, que la ética fenomenológica esté ya acabada, pues, como el mismo Husserl exige a continuación, es necesario determinar la formalidad del imperativo con los contenidos determinados de las personalidades posibles: dado que el imperativo no norma, sino que *regula*, la regulación debe llevarse a cabo sobre la normatividad moral de cada individuo. Luego, es necesaria una fenomenología de las diversas personalidades para aplicar sobre ellas el imperativo, una ética empírica.

Es sobre este análisis que se pretende concluir (v) que la fenomenología, en su propio desarrollo, como ciencia de esencias, es la culminación de la filosofía, puesto que esta, dentro del proyecto fenomenológico, tiene por fin la fundamentación científica de una vida ético-racional, lo cual se afirma logrado. Dicho en otras palabras: la pérdida de *fe* que atraviesa y motiva toda *crisis*, dirá Husserl en la *Crisis* (1936), es pérdida de fe del ser humano en sí mismo –antes que en la ciencia, en la filosofía o en la cultura–, pues no logra observar “el ser verdadero que le es propio” (Husserl 1991a 12), es decir, no logra intuir su *esencia*, la cual, según lo anterior, la fenomenología pudo aclarar. Esa esencia que se revela *racional*, por ser *teleológica y responsable* en lo práctico. Entonces, si la “filosofía, la ciencia, no sería, pues, sino *el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, connatural –«innata»– a la humanidad en cuanto tal*” (Husserl 1991a 16; 2009), entonces la fenomenología es esa filosofía, siguiendo el mismo planteamiento husserliano. Desde la aclaración de la esencia propia del ser humano, la fenomenología muestra su teleología inherente, cuyo fin es la vida racional, consolidando así a la filosofía como ciencia y fundando la posibilidad de una re-direccionalidad de la cultura, con el propósito de salvarla de su propia crisis, cuyo hilo conductor es esa misma teleología, sobre la que, asimismo, se podrán posicionar las ciencias de la naturaleza.

## 5. EL QUEHACER FENOMENOLÓGICO COMO ACTIVIDAD ÉTICA

Antes de finalizar, desde las anotaciones de los tres estadios de la ética fenomenológica, quisiera realizar un esbozo del último momento de esta, poniendo énfasis en la manera según la cual sería un desarrollo de los planteamientos de la *Renovación*. La última ética, siguiendo a Hoyos Vázquez, es una “concepción trascendental práctica de la fenomenología en el sentido de ser una reflexión que conforma un *ethos*” (2002 xii); en otras palabras, la ética última de la fenomenología es el señalamiento de cómo esta filosofía es ya una

práctica ética, y no sólo, como en *Renovación*, señalización de la posibilidad de la ética desde la aclaración. Para desarrollar este argumento, recuérdese que el imperativo husserliano exige vivir según la *evidencia* que se identificó con la razón práctica y sus atributos esenciales, los cuales, sin embargo, son traducción de la naturaleza propia de la conciencia, la *teleología* y su carácter *evidente* en el sentido de *darse por sí misma* –pues ella, es el primer dato evidente sobre el que se consideran las vivencias–. Ahora, es para ser fieles a esta naturaleza que se erigen los principios fenomenológicos fundamentales, a saber, la *epojé* y la *reducción*, pues gracias a estos es posible estar abierto al darse de las cosas mismas en la inmanencia y no permitir la intromisión de interpretaciones que determinen el dato mismo. Si se mantiene lo anterior, ¿no es la actividad fenomenológica misma la aplicación del imperativo práctico? Recuérdese cómo la vida ética suspende las valoraciones particulares, lo que, en el ámbito teórico, es la suspensión de los conocimientos para evitar “un pensar impropio” (Husserl 2015 72); o, también, cómo la vida ética es radicalmente crítica, como lo es también la *vida filosófica teórica* que se proyecta en las *Meditaciones* (1994 8); o, por último, cómo la vida racional-crítica se puede identificar con la “praxis de nuevo cuño, la de la crítica universal de toda vida y de todo objetivo vital [...] una crítica de la humanidad misma y de los valores que la dirigen” (Husserl 1991b 338-9), hacia la que tiende Husserl en 1936, y que desemboca en la *autorresponsabilidad*. Si esta lectura es correcta, entonces se podría afirmar, de la mano de Borràs, que “*Practicar fenomenología es vivir una vida ética*” (2010 7).

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. María Luisa Alía Alberca. España: Alianza Editorial, 2011
- BORRÀS, Joaquim Siles. *The Ethics of Husserl's Phenomenology. Responsibility and Ethical Life*. Great Britain: Continuum, 2010.
- BRAINARD, Marcus. *Belief and its neutralization*. USA: SUNY, 2002.
- DESCARTES, René, *Discurso del Método*. Trad. Manuel García Morente. España: Gredos, 2011.
- ---. *Los principios de la filosofía*. Trad. Guillermo Quintas. España: RBA, 2002.
- DONOHUE, Janet. *Husserl on Ethics and Intersubjectivity. From Static to Genetic Phenomenology*. USA: Humanity Books, 2004.
- FICHTE, Johann. *Fundamento de toda doctrina de la ciencia*. Trad. Juan Cruz. España: Gredos, 2015.
- FINK, Eugene. “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”. En: AA.VV., *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*. Buenos Aires, 1968.
- HOPKINS, Burt C. *The Philosophy of Husserl*. U.K.: ACUMEN, 2011.
- HOYOS VÁZQUEZ, Guillermo. “La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural”. En: Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Trad. Agustín Serrano de Haro. España: Anthropos, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas, 1*. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. España: Alianza Editorial, 1999.
- ---. “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”. En: Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas*, Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. España: Crítica, 1991b.
- ---. *La Crisis de las Ciencias Europeas*. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas.

- España: Crítica, 1991a.
- ---. *La filosofía, ciencia rigurosa*. Trad. Miguel García-Baró. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
  - ---. *La idea de la fenomenología*. Trad. Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
  - ---. *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos, Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
  - ---. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Trad. Agustín Serrano de Haro. España: Anthropos, 2002.
  - KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Trad. Mario Caimi. México, Fondo de Cultura Económica, 2011a.
  - ---. *Los progresos de la metafísica*, Trad. Mario Caimi, México, Fondo de Cultura Económica, 2011b.
  - ---. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Trad. Mario Caimi. España: Istmo, 1999.
  - LEIBNIZ, Gottfried. *El Método Verdadero*. Trad. J. Echeverría. España: Gredos, 2015.
  - MAKKVEL, Rudolf A. y Sebastian Luft. “Dilthey and the Neo-kantians: the dispute over the status of the human and cultural sciences”. En: *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*, Ed. Dean Moyar. USA: Routledge, 2010.
  - MOHANTY, J. N. “The Development of Husserl’s Thought”. En: *The Cambridge Companion to Husserl*, Ed. Smith Barry y David Woodruff. New York: Cambridge University Press, 1995.
  - PLATÓN. *Fedón*. Trad. C. García Gual, *Diálogos III*. España: Gredos, 1998.
  - ---. *Timeo*. Trad. Francisco Lisi, *Diálogos VI*. España: Gredos, 2007.
  - PRADELLE, Dominique. “La doctrine phénoménologique de la raison: rationalités sans faculté rationnelle”. *Husserl, la science de phénomènes*, Ed. Antoine Grandjean y Laurent Perreau.
  - SCHUMANN, Kart. “La idea de la filosofía”. En: *Actualidad de Husserl*, Ed. Antonio Zirión. México: Alianza Editorial, 1990.
  - SPINOZA, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Trad. Atilano Domínguez. España: Alianza Editorial, 1988.
  - STRAGE, Steven K. “The Double Explanation in the Timaeus”. *Plato1, Metaphysics and Epistemology*. Ed. Gail Fine. USA, Oxford University Press, 1999.
  - WILD, J., “La antropología filosófica y la crisis de las ciencias europeas”, en AA.VV., *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*. Buenos Aires, 1968.