

§ 1. Introducción

Cuando ofrecí este título para mi conferencia, pensé que en él podía resumir parte de mis trabajos de los últimos años que giran en torno a esos tres tópicos. De hecho, hace dos años (2009) di cuatro conferencias en junio y julio que he reunido para publicar en un libro que se titulará *El camino fenomenológico de mi filosofía*. El primer capítulo está dedicado a la relación entre Ortega y Gasset, porque creo que me debo situar en esa estela. Los otros capítulos son: el segundo, sobre el origen y función de la filosofía; el tercero, sobre la relación de la antropología con la ética; y el último, sobre la relación de la fenomenología y la antropología. Toco así los temas fundamentales en los que he trabajado a lo largo de mis años de dedicación a la filosofía desde que empecé ya hace más de cuarenta años a ejercer la profesión.

Que trate, en ese contexto, el tema de la ética y la antropología es razonable porque, en realidad, las tres antropologías que, de acuerdo a Kant, se pueden formular, la biológica (la antropología física), la cultural (o social) (antropología pragmática) y la filosófica (la que responde a la cuarta pregunta, qué es el ser humano), ofrecen una correspondiente relación con la ética. En la primera, para tratar de ganar desde la antropología biológica un nivel ético que desborde el plano natural, en el cual operan fuerzas evolutivas que pueden parecerse cercanas a la ética, en lo bueno y en lo malo; en lo bueno, pues la llamada ley de Hamilton ha resuelto el enigma evolutivo de las conductas que llevan al daño propio, hasta la autoinmolación, conductas que irían totalmente en contra de la teoría evolutiva de Darwin¹. En lo malo, porque los descubrimientos de la antropóloga Sarah Blaffer Hrdy, tomados al principio con gran escepticismo, han sido confirmados hasta el punto de que entre primates no

¹ “Son típicas las conductas que avisan de la presencia de un depredador, aun a sabiendas de que al hacerse visible el que da el aviso, se individualiza, y lo normal es que él sea cazado. La llamada ley de Hamilton expresa cómo esas conductas han sido biológicamente seleccionadas. Pero no hay que olvidar algo que ya hace años decía Gerhard von Bonin, que el hombre nace con una corteza muy inmadura y que la mayor parte de lo que llega a ser más tarde en la vida es lo que se añade en el período que va desde su segundo a su cuarto año de la existencia. Como la corteza hace cosas, este es el único elemento en la operación del cerebro que está ya construido antes del nacimiento; lo que la corteza hace y lo que ella piensa son elementos que se desarrollan posteriormente, durante la vida del individuo (...)”, tomado de: Carballo, Juan Rof, “El futuro del hombre”, en: Crusafont, M., Meléndez, B. y Aguirre, E. (eds.), *La evolución*, Madrid: B.A.C., 1974, p. 1065.

monógamos y con fuerte dimorfismo sexual, hasta el 30 % de las muertes de crías pequeñas son ejecutadas por el macho que releva en el puesto dominante al anterior. Altruismo y asesinato están en nuestra prehistoria. Pues bien, esa prehistoria está en nuestras emociones, que no se pueden despreciar, pero la ética debe trascender ese nivel.

Lo mismo pasa en la antropología cultural, que sin reconocer al otro como sujeto humano no puede operar, o si opera lo hará con graves limitaciones. Justamente las limitaciones de la primera antropología cultural procedieron de la disminución de la plenitud que se les reconoció a los otros que no sean de la cultura de los antropólogos que hicieron la antropología. Así, en la época colonial, el otro, el que llamaron primitivo, era reconocido solo como medio hombre. En virtud de esa calificación, su economía era deficiente, pues no sabía “economizar”; su familia era promiscua, como se calificó a la primera familia en la antropología; o sus religiones eran, se decía, estúpidas e irracionales, a diferencia de las propias del mundo occidental, pues tenían relatos míticos absurdos, a diferencia de las nuestras, que se basarían en una teología “racional”. Por eso, la antropología de esa época estaba contaminada por errores que solo se superaron cuando el otro apareció como ser humano pleno.

Y por supuesto, en la antropología filosófica, que no solo está vinculada al reconocimiento de los otros como personas, sino que diseña un horizonte desde el que se explica que el humano puede ser in-humano sin por ello dejar de ser humano. Desde esa perspectiva, la antropología filosófica está íntimamente vinculada a la ética. Incluso una de sus funciones podemos decir que es ética, porque debe medir las orientaciones que actúan como modelo básico en las ciencias humanas o naturales. Esto es tema del capítulo tercero del libro que he mencionado.

Pero no es ese el camino que voy a seguir en mi contribución, pues por un lado quiero presentar la vinculación que la filosofía tiene desde el origen con la ética, en lo que se diferencia profundamente de la ciencia. Así, el primer apartado estará dedicado a exponer la complejidad de la pregunta por el origen de la filosofía, así como a dilucidar un punto fundamental de ese origen que la hace muy distinta de la ciencia. En el segundo apartado me fijaré en el sentido del primer camino del comienzo de la filosofía, tal como lo concibe Husserl en la época de Gotinga. En el tercero, me centraré ya en la época de Friburgo, tomando en consideración las conferencias de Londres. En el apartado cuarto se tratará de proponer lo que yo creo que es el sentido de las lecciones que siguieron a las conferencias de Friburgo para terminar, en el apartado último, con una vista, aunque sea muy por encima, sobre el nuevo acceso a la fenomenología desde el mundo de la vida.

§ 2. La pregunta por el comienzo de la filosofía

Pero si anuncié el título de esta conferencia independientemente del tema de la ética es porque en el origen de la filosofía también veo una inevitable conexión con la ética. Además, personalmente, veo todas esas relaciones desde la fenomenología. Y ahí hay un problema fundamental que también me ha acuciado de modo insistente y que es el tema del capítulo segundo, aunque en ese capítulo, tal como lo tengo señalado, no enuncio el problema de interpretación fenomenológica que subyace a mi estudio del tema y que no es otro que el comienzo de la filosofía según Husserl.

En efecto, es conocido cómo Husserl empieza históricamente a hacer filosofía, es decir, a estudiar filosofía: por una indicación de Stumpf, va a oír a Brentano, de quien aprende el concepto de intencionalidad. Pero no es ese el tema que me preocupa en este momento, sino lo que le ocurre a Husserl después de la Gran Guerra, la llamada Primera Guerra Mundial.

Hasta la Gran Guerra Husserl había desarrollado una filosofía basándose en la refutación del psicologismo (etapa de las *Investigaciones lógicas*), y, en una segunda etapa, descubriendo el carácter trascendental del sujeto de los objetos formales y, en última instancia, de todos los objetos posibles (etapa de las *Ideas I*, de 1913). Entre esos objetos se encontraban los objetos dados o constituidos en la esfera sensible; los valores captados en la esfera estimativa y las acciones llevadas a cabo por una decisión de la voluntad, de acuerdo al deseo de conseguir o alcanzar esos valores. En esas estaba Husserl, estudiando las diversas legalidades de esos tres ámbitos de objetividad, cuando la Guerra le golpea profundamente. Muere un hijo suyo en la batalla de Verdún; hieren gravemente al otro en la cabeza, quedando con graves secuelas de las que hacen temblar a un padre, pues tuvieron que ponerle una chapa metálica para sustituir la parte del cráneo dañada, además de ver muy afectada la audición que en parte perdió. Y por fin, la hija estuvo de servicio en un hospital.

Husserl vivió la Guerra intensamente, tanto, por lo dicho, desde una perspectiva familiar, como desde una perspectiva filosófica, ya que para él la brutal guerra era la constatación del fracaso total del proyecto ilustrado de Europa, que era el único sentido de Europa. La Guerra suponía el fracaso de toda la filosofía alemana. Y ahí es cuando Husserl se da cuenta de que tiene que volver a pensar la filosofía a fondo. Pero, ¿qué de la filosofía tiene que volver a pensar? El qué de la filosofía es su para qué. Mas pensar en el para qué de la filosofía es pensar en el comienzo y función de la filosofía. Es esta una reflexión muy importante que surge en Husserl en los años 20 y que no abandonará hasta el final de su vida. Todos sus desarrollos estarán en adelante vinculados a esa pregunta. Incluso su última etapa, la que se inicia a finales del verano de 1934, y que dará lugar a su último libro *-La crisis de las ciencias europeas-*, no será sino

respuesta a esa preocupación por el lugar de la filosofía en la sociedad. Haber pensado que el tema del llamado último Husserl es la historia, hace olvidar que el tema de base es la tarea del filósofo, y como esta surge en la historia, hay que enmarcar esa tarea en el origen de la filosofía. Por tanto, hay que pensar su lugar en la historia, por lo que también es necesario hacerse cargo de qué es la historia.

El comienzo de la filosofía es una pregunta compleja y trastornadora porque nos implica; porque ante todo la pregunta es personal, pues significa preguntarme por qué hago yo filosofía. Mas el por qué conlleva un para qué hago filosofía. Y la respuesta a esa pregunta no siempre es fácil, más bien es difícil y problemática.

La filosofía es una profesión, que como tal tiene su historia. Por eso, la pregunta por la filosofía es la pregunta por una profesión, así que en ese momento se pregunta Husserl por la profesión de la filosofía. Pero, ¿por qué la pregunta por el comienzo, que implica el qué y el para qué de la filosofía, no es una pregunta sencilla y es además perturbadora? Que no es sencilla quiere decir que es una pregunta compleja, más aún, es una pregunta muy compleja porque abarca el sentido de cada momento en que en la vida paso de ejercer una actividad no filosófica a una filosófica. Mas lo que en ese momento haga depende de qué sea y cuál sea la función de la filosofía. Y la respuesta a esa pregunta depende de cómo entienda yo la filosofía profesionalmente. Mas mi comprensión profesional puede haber variado; además será función también de lo que piensen mis colegas. Mas esto, lo que piensen mis colegas, es función de una historia, ella también muy variable. Y en el fondo, aun con todos los cambios que queramos, el sentido y función de la filosofía se remite a los fundadores de la misma, en nuestra tradición –sin pérdida de continuidad– a los griegos. Por eso, la pregunta por la función o tarea de la filosofía lleva irremediabilmente a la pregunta por la historia. Pero nunca se debe olvidar el horizonte al que pertenece la pregunta por la historia.

La filosofía, al menos para nuestra tradición, surge en Grecia. Ahora sabemos que también surgió en China y en India. El libro *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa*, de Ram Adhar Mal, muestra la amplitud del movimiento de surgimiento de la filosofía. Pero aparentemente esas tradiciones no se debieron de cruzar; en todo caso no fueron eficaces para nosotros hasta no haber llegado a la situación de cierta interculturalidad

Pus bien, en el surgimiento de una actividad está la fundación de su sentido, su *Urstiftung*. Ese sentido se ha ido transmitiendo en una comunidad de tradición, en la cual se da una aceptación de ese sentido en una *Nachstiftung*, de manera que hay un cumplimiento de aquel sentido (por más que no todo esté dicho) en una *Endstiftung*. Son estas las tres palabras con las que la fenomenología interroga a las formaciones culturales, como es la propia filosofía.

Con esto hemos visto que el comienzo de la filosofía es una pregunta personal en un doble sentido, porque pregunta por lo que ocurre en cada momento en que hago filosofía, dado que no siempre en mi vida la hago. Segundo, lo que en esos momentos hago personalmente está en relación con una decisión que en su momento tomé de sumarme a una profesión, lo que quiere decir a una tradición. En ese momento, la pregunta por la filosofía ya no es personal sino social, a saber, qué es la filosofía en el seno de la sociedad en que vivo. Y tercero, por más difícil que esto sea de responder, esta pregunta sociológica se remite a una pregunta histórica del comienzo de la filosofía en el tiempo. Hay por tanto implicadas en esta pregunta tres vertientes: una personal, con dos matices; otra sociológica; y otra histórica. Por cierto, este relato es lo que Ortega y Gasset terminaría llamando la razón histórica, porque encaja perfectamente con el modo como Husserl cuestiona la historia a partir de la Primera Guerra Mundial.

Ahora bien, en el ejercicio de la profesión de la filosofía, es decir, en nuestro ejercicio profesional, hay momentos en que podemos tener la sensación de futilidad, inoperancia, incluso inutilidad de nuestra profesión². Es precisamente el fracaso que la Guerra representa lo que le hizo pensar a Husserl en el para qué de la filosofía, reflexionar sobre el sentido y la función de la filosofía. No es una pregunta inocente o ingenua, podríamos decir, meramente teórica porque nos afecta personalmente, y que antes o después surge en la vida profesional. Por eso conviene, incluso puede ser necesario, ponerse en claro respecto a ella, aunque sea una vez en la vida, porque en adelante debemos vivir de esa reflexión, de esa meditación que empieza con la pregunta de por qué y para qué hago yo filosofía.

Si queremos ser responsables respecto a nuestra profesión, “al menos una vez en la vida” tenemos que emprender esa tarea. Husserl llevaba ya muchos años trabajando filosóficamente, al menos treinta años, desde 1890 a 1920, cuando se hace esa pregunta en serio. Eran los comienzos de los años 20. La sensación del fracaso de Europa y, con él, el fracaso de la filosofía fue inmenso. Hay que tomar nota precisa de que *no era la ciencia la que había fracasado*, pero sí la filosofía. Ahí se adivina una importante diferencia.

Otra diferencia significativa de la filosofía respecto a otras profesiones es que en estas, por lo general, se tiene claro qué se hace o qué se

² Creo que en este momento, aunque sea como una nota interesante para nosotros, se puede citar la sensación de inoperancia y futilidad que embargó a José Gaos al final de su vida respecto a su tarea como filósofo. La carga dramática que se ve en las “Confesiones” finales de los diez últimos años de vida de Gaos”, que Vera Yamuni escribió, procede en gran medida de la pérdida de fe que Gaos tuvo en la tarea del filósofo como profesional. Cuenta Vera Yamuni —que escribe estas “Confesiones finales” por encargo del propio Gaos— que Gaos se siente desplazado en el mundo, en “Un mundo al que no interesaba la Filosofía que se escribía y escribía él, y en el que su obra casi solo podía tener interés y sentido para él” (cfr. Yamuni, Vera, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, México: UNAM, 1980, p. 131).

debe hacer. No así en la filosofía. El historiador no tiene ninguna dificultad para definir sus tareas: recoger e interpretar documentos del pasado o del presente, pero siempre para reconstruir periodos del pasado. Podrá discutir qué es lo importante en esos periodos de cara a la reconstrucción de la historia, por ejemplo, si tiene que tener como relevante un acontecimiento u otro, una estructura social u otra. Si se debe fijar en un documento u otro. Si esa historia descubierta se basa en decisiones políticas de los dirigentes o de un parte de la sociedad; o si más bien la que decide la marcha de historia es la economía; o las enfermedades, sean estas de la flora o la fauna, o de las personas.

Según una cosa u otra, la historia escrita será distinta, pero nunca el historiador cuestionará la naturaleza o característica de su profesión. El historiador no debe pararse una vez en la vida para ver qué es ser historiador. Por el contrario, el filósofo debe hacerlo, cuestionando qué es la filosofía, por qué hay filosofía y para qué es la filosofía.

Y puestos a pensar en ello, irremediamente volvemos a los clásicos, por ejemplo, a las explicaciones aristotélicas sobre el comienzo de la filosofía en la admiración. Pero, suponiendo que ese rasgo sea el relevante, la pregunta está en por qué hay pueblos que no se admiran; más aún, en la historia, estos pueblos han sido la casi absoluta mayoría y los otros casi la total excepción, pues solo aparentemente en uno se habría dado la admiración. O por qué no todas las personas de una sociedad se admiran y comienzan a hacer filosofía. Parece, por tanto, que debe haber algo más que le pasó desapercibido a Aristóteles. En efecto, hay un dato muy importante, más bien decisivo, a saber, que la filosofía no comienza en Grecia, *sino en sus colonias*. La filosofía es una “aventura colonial”, dirá con belleza Ortega justo en su primer viaje a Argentina, en 1916 (OC, VII, 560)³. Evidentemente no se llamaban “colonias”, que es una denominación posterior a Colón, pero eran fundaciones comerciales, establecimientos que hacían los griegos para tener asentamientos desde los cuales comerciar con los nativos. Tenemos noticias de dos de estos establecimientos griegos, Éfeso y Mileto en Asia Menor, ahora Turquía; y Elea, en el sur de Italia. ¿Por qué empieza ahí la filosofía? ¿Nos dice algo ese hecho?

Pues sí nos dice, y nos dice mucho. Porque la característica de esas colonias es que en ellas termina dándose una mezcla de culturas, porque el comercio lleva a establecerse en las colonias gentes de fuera que antes o después se emparejan con griegos, conviviendo las dos culturas. Y aquí hay que diferenciar las actividades de la vida,

³ Esa cita de Ortega la tenía él tan clara que la repite al menos dos veces más refiriéndose a ese momento de 1916, hablando sobre los EEUU, en 1932 (OC, V, 38), y en la conferencia que en 1939 da en La Plata, sobre “Meditación del pueblo joven” (OC, IX, 270). Lo volverá a mencionar, ya sin referencias a su viaje de 1916, en el texto sobre el origen de la filosofía (VI, 860).

distinguiendo aquellas que sirven para llevar a cabo tareas que están muy relacionadas con las necesidades vitales, en lo que no hay muchas diferencias culturales, porque dependen de los medios técnicos de que se dispongan. Si hay que arreglar un barco y hay dos artesanos pertenecientes a dos culturas distintas, accederán a arreglar el barco de la forma más eficaz, y no es fácil que se entable una discusión sobre ello. En ese arreglo se ponen en marcha los conocimientos que tiene cada cual y si discrepan, hay formas de resolver la discrepancia por la eficacia del arreglo.

Pero hay otros ámbitos de la vida en que cada cultura da una respuesta distinta, y ahí no hay medios para dirimir los conflictos o discrepancias. Por ejemplo, en esas colonias quien venga de un pueblo en el que la homosexualidad está mal vista, chocará con los griegos, que no solo no tienen nada contra ella, sino que incluso era normal y apreciada.

Este sería el momento de exponer una fenomenología de los quiebres del funcionamiento de las cosas o de nuestras tareas. Cuando en las tareas que he citado, en primer lugar, surgen inconvenientes, se para la tarea y se reflexiona sobre esos inconvenientes. Si la competencia cognitiva con que voy a abordar una tarea es deficiente o, como también podemos decir, el conocimiento que le subyace es erróneo, por ejemplo, para arreglar el barco, trataré de resolverlo con mis medios o pidiendo ayuda a una persona competente, no importa de a qué cultura o grupo étnico pertenezca. Pero en el otro caso que he citado, no tengo medios para resolver. Para un pueblo la homosexualidad puede ser algo reprobable, mientras que para el otro no lo es. Dentro de la lógica valorativa de cada pueblo, esas diferencias son insalvables, porque no hay medios para dirimirlas. Ambos pueblos tienen nociones distintas de la familia, del placer, del ser humano, de su vida, de los dioses y de las metas de la vida. Y como cada cultura tiene las suyas, es normal que en un contexto de interculturalidad surjan discrepancias, y solo aquellos que no se sienten ya totalmente vinculados a ninguna de las dos culturas, porque posiblemente proceden de ambas, tratarán de pensar y evaluar las distintas tradiciones.

Y ahí surge la filosofía. He citado de paso tres grupos de actividades, las técnicas, las cognitivas y las prácticas. Estas últimas pertenecen a la definición que damos de la vida, por tanto, al sentido de la vida, por el cual se nos dice qué debemos ser y hacer. En las primeras las discrepancias se resuelven con atención y cuidado, incluso acudiendo a las segundas, que desarrolladas y acumuladas llevan a la ciencia. Aquí hay que tener en cuenta que la base de la ciencia, o la ciencia en general como acumulación de conocimientos verificables y enseñables, y aquí no me gusta ser tacaño, tiene una antigüedad de al menos 5000 años. Pero no así la filosofía, de la que no tenemos constancia hasta el siglo VI antes de nuestra era, por tanto, hasta hace no más que 2500 años.

Entonces, ¿de qué se trata en la filosofía? De dirimir las diferencias o discrepancias que se dan entre las culturas en los temas de orientación en la vida, en temas que afectan al sentido de la vida, las costumbres, en definitiva, todo aquello que excede el ámbito técnico en el que nos desenvolvemos al tratar de resolver las necesidades vitales. Porque, una vez resueltas estas, el ser humano está en franquía para hacer otras cosas, esas otras cosas afectan al contenido de la vida, y ahí hay preferencias, por lo que pueden surgir discrepancias cuando entran en contacto soluciones diferentes, que proceden de diversas culturas. Ahí surge la filosofía, como un modo de discutir entre miembros que tienen distintas soluciones, pero utilizando los mismos métodos de razonamiento que la ciencia. Por tanto, no volviéndose a las soluciones míticas que cada cultura nos ofrece, porque puede que la otra no las comparta.

Desde esta concepción del origen de la filosofía, en ella no está tanto en juego el conocimiento del mundo cuanto las orientaciones sobre aquellos comportamientos que tienen que ver con la organización de lo social, donde entra la valoración que hacemos de las otras personas y de nosotros mismos; y con nuestros comportamientos fundamentalmente en relación con los otros y con nosotros mismos, porque la disonancia de las opiniones, que es lo que marca el comienzo de la filosofía, no es en principio de carácter teórico, sino principalmente de carácter práctico. Es que las disonancias de carácter meramente teórico no llevan a embarcarse en un modo radical de cuestionarse la vida. Lo que está detrás de la filosofía son las disonancias sobre los modos prácticos de entender la vida. De ahí que la filosofía tenga de entrada una función práctica.

§ 3. El comienzo de la filosofía en el primer Husserl

Una vez que he expuesto este punto, vamos a ver qué pasa con Husserl en la época ya de Friburgo, la primera mitad de los años 20, cuando empieza a preguntarse por el origen de la filosofía. Pero antes, para contextualizar lo que ocurre en esos años de Friburgo, hay que analizar, aunque sea brevemente, algunos pasos de la etapa anterior. Y el primer punto del que hay que tomar nota es que para estudiar el comienzo de la filosofía hay que dar una fórmula muy precisa, que procede de su mirada fenomenológica, a saber, que no existe la filosofía sino el filósofo que filosofa. Este punto que parece elemental, es nada menos que la aplicación a una institución cultural-social, como es la filosofía, de la reducción fenomenológica como re(con)ducción, en ese caso reconducción de la filosofía a su lugar de nacimiento, al profesional que hace filosofía. Por eso del comienzo de la filosofía como el del filósofo que comienza: *der anfangende Philosoph*, o con una fórmula aún más precisa, *der werdende und anfangende Philosoph*, el filósofo que comienza y se está haciendo filósofo, que será la fórmula de las lecciones de 1922/23. Porque la pregunta, en definitiva, es cómo nos hacemos filósofos.

En Husserl hay dos modos de responder a esta pregunta. El primer modo vino configurado por el camino fáctico que se configuró desde que inició, primero, su modo peculiar de hacer filosofía, allá por 1904, cuando formula la necesidad de centrarse en el sujeto para estudiar el tiempo de la conciencia, prescindiendo del tiempo cósmico. Con esa formulación, que acaece cuando da las primeras lecciones sobre el tiempo, se inicia una vía que, en adelante, se convertirá, con la misma fórmula de Husserl, en “la idea de la fenomenología”, introducción a unas lecciones sobre la cosa material y el espacio donde expone con cierta precisión su idea de la filosofía, que tiene que ser un saber que esté más allá de las otras ciencias.

Si nos fijamos en el esquema que he expuesto antes, he insistido en que la filosofía tiene un origen distinto que la ciencia, y por eso está en otro nivel. No se debe uno fijar en la palabra alemana para ciencia, *Wissenschaft*, un conjunto de saber, y que vale tanto para la ciencia como para la filosofía, porque ambas son saberes. *Wissenschaft* no es lo mismo que la palabra española “ciencia”, porque aquella incluye la filosofía por ser un saber mientras que la ciencia no incluya la filosofía. Por eso, los alemanes pueden sin escándalo llamar *Wissenschaft* a la filosofía, pero nosotros no deberíamos llamarla ciencia, porque es un saber que está más allá de la ciencia, pero no más allá del saber.

Lo importante es que el saber que implican las actividades técnicas y los conocimientos que pueden dar lugar a las mismas dan como resultado la ciencia. Mientras que el saber implicado en las otras actividades, las que están detrás de las preferencias de la vida, es también un saber, este puede no ser ciencia. De manera que, si en estas últimas actividades hay disonancias y si se quiere avanzar con seguridad en ese tipo de saber hay que empezar por lo seguro, por aquello en lo que presumimos que no habrá discrepancias. En 1906 llevó Husserl un diario, del que tuvimos noticias por la publicación que del mismo hizo Walter Biemel⁴, en el que aparece la crisis de seguridad a que Husserl se ve sometido. Esa crisis está provocada por un fracaso profesional, porque, ya con 45 años, no le habían nombrado profesor ordinario en Gotinga, y con el éxito reconocido de sus *Investigaciones lógicas*, eso representa una profunda decepción profesional. Entonces, consigna en su diario que no puede vivir sin una crítica de la razón⁵.

⁴ “Persönliche Aufzeichnungen vom 25. September 1906”, editado por Walter Biemel, en: *Philosophische Studien*, n° 2 (1951), pp. 306-312. Vuelto a publicar en: *Philosophy and Phenomenological Research*, n° 16 (1956), pp. 293-302, con el título “Persönliche Aufzeichnungen vom 25.9.1906, 4.11.1907 und 6.3.1908”. Con este mismo título, como “Beilage IX” en: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07, Husserliana XXIV*, editado por Ullrich Melle, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1985, pp. 442-447.

⁵ “An erster Stelle nenne ich die allgemeine Aufgabe, die ich für mich lösen muß, wenn ich mich soll einen Philosophen nennen können. Ich meine eine Kritik der Vernunft. Eine Kritik der logischen und der praktischen Vernunft, der wertenden

Pues bien, el camino que entonces inicia es el de tratar de encontrar una roca firme desde la que construir una estructura de saber desde la cual responder a las preguntas que surgen en las crisis sobre el sentido de la vida. Y ahí hay un punto que quiero citar, porque será premonitorio para lo que ocurra más adelante, incluso válido para nuestra época.

El suelo firme será el del propio yo que hace las experiencias, que formula las verdades de las ciencias y que es, en definitiva, el sujeto de la razón. El método para llegar a esa roca firme es, como se sabe, la *epojé* y la reducción, que, hasta más adelante en su obra, serán términos más o menos equivalentes, como los términos por los que comienza la filosofía.

El punto al que quiero aludir, por lo que tiene de premonitorio, es que estas reflexiones sobre la razón son previas o son condición para la ciencia, ya que esta se basa en la razón. No lo son en el sentido de que el científico deba aclarárselas, sino en el sentido de que las da por supuestas. Por entonces el evolucionismo era ya una teoría admitida por muchos científicos y como toda teoría se basa en argumentos racionales. Es cierto que por entonces aún no había una base documental excesiva, pero por el orden de los acontecimientos se preveía que esa base iría apareciendo. Según la teoría, el ser humano se ha hecho o ha surgido por una evolución natural, por tanto también la razón humana es irremediamente un logro de la evolución. “Recordamos la teoría moderna de la evolución, según la cual el ser humano se ha desarrollado, algo así [*etwa*] como a través de la lucha por la existencia y del proceso de selección natural; y, por supuesto, con el ser humano lo también su intelecto, y con el intelecto, a su vez, todas las formas que le son propias, especialmente las formas lógicas. Por lo tanto, ¿no expresan las formas lógicas y las leyes lógicas la peculiaridad contingente de la especie humana, que podría haber sido diferente y será diferente en el curso de la evolución futura? El conocimiento es, pues, solo *conocimiento humano*, ligado a las *formas intelectuales humanas*, incapaz de alcanzar la naturaleza de las cosas mismas, a cosas en sí”⁶.

überhaupt. Ohne in allgemeinen Zügen mir über Sinn, Wesen, Methoden, Hauptgesichtspunkte einer Kritik der Vernunft ins Klare zu kommen, ohne einen allgemeinen Entwurf für sie ausgedacht, entworfen, festgestellt und begründet zu haben, kann ich wahr und wahrhaftig nicht leben” (cfr. Hua XXIV, p. 445).

⁶ Cfr. Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, Husserliana II*, editado por Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, p. 21 (*La idea de la fenomenología. Cinco Lecciones*, trad. de Manuel García-Baró, México: FCE, 1982, p. 30); en la traducción de Adrián Escudero, Herder, 2011, p. 80. He mantenido la traducción de “*Mensch*” por “ser humano”. En la segunda línea he traducido el “*etwa*” porque me parece importante, ya que es la partícula que muestra el distanciamiento irónico de Husserl, que no aparece en ninguna de las dos traducciones citadas.

Si su verdad es puramente fáctica –podría ser de otro modo–, hay que aplicar al evolucionismo el mismo argumento que se aplicó al psicologismo, y por eso habrá que preguntar “los conocimientos con que opera tal opinión y las posibilidades mismas que pondera, ¿tienen todavía sentido si las leyes lógicas son abandonadas a semejante relativismo?”⁷. Es decir, ¿podría llevarnos la misma teoría evolutiva, de tener nosotros otro cerebro, suponiendo que ese otro cerebro nos permitiera descubrirla, a formularla de modo opuesto? De acuerdo al relativismo sí. Es precisamente el punto fundamental para la filosofía en su relación con las ciencias naturales. La ciencia se basa en la razón. Esa razón no puede ser considerada como un producto contingente mudable, que permita, en otras circunstancias, afirmar lo contrario respecto a lo mismo. El evolucionismo como teoría racional se escapa a la teoría de la evolución porque su verdad no depende de la evolución.

La razón científica del evolucionismo como teoría científica no puede ella misma ser tan fortuita y ocasional como la propia evolución. Cabe preguntar, por tanto, si ahí no se ve la necesidad de una fundamentación, ella misma no sometida a las contingencias oportunista que la evolución parece conllevar. De todas maneras, no es esto más que una aplicación, a un terreno sumamente actual, de la misma argumentación que usó Husserl con la verdad de los objetos matemáticos, ámbito en que se centró la refutación del psicologismo en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas*, de 1900, pero que excedía con mucho ese ámbito restringido.

Este método apuntado en 1907 es el que desarrollará más ampliamente en las *Ideas* de 1913 y el que va a constituir el *camino cartesiano de la filosofía*, que llega hasta 1922/1923. Este hecho no significa que Husserl lo abandona, lo que no hace nunca, pues en varias de sus obras posteriores echará aún mano de él. Pero, precisamente, los problemas que lleva en su seno le hacen abrir otras posibilidades.

§ 4. Hacia un nuevo acceso a la filosofía

Estamos, por tanto, ya a mitades de los años 20, época en la que Husserl ha decidido tomar en serio el tema de la función de la filosofía, justo desde la experiencia del fracaso de una Europa que creía que con el desarrollo de la filosofía, prolongada en un Estado de cultura, ya había alzado su culminación. Tomar en serio el tema de la función de la filosofía significaba una reflexión a fondo sobre la vida cultural, es decir, sobre la vida de las personas, en concreto y en todos sus niveles. De ahí el interés por la historia y sus formaciones, entre ellas, el concepto de Europa, formación histórica por excelencia puesto que es en ella donde parece darse la filosofía con más pujanza y proyección práctica.

⁷ Cfr. *ibid.*

Para tomar en serio la función de la filosofía era necesario volver sobre el comienzo de la filosofía, sobre el *Anfang der Philosophie*, o sobre el filósofo que comienza, *der anfangende Philosoph*, y por tanto sobre el “hacerse filósofo”, *der werdende Philosoph*. Juntas las dos preocupaciones –la primera, la función de la filosofía, en la que está implicada la ética, y la segunda, la del comienzo de la filosofía– nos dan la problemática que desde esos años va a ser determinante en la obra de Husserl. Esos años escribe los artículos para la revista *Kaizo*, “renovación”, *Erneuerung*, título con el que se conocen esos artículos, publicados en su totalidad por primera vez en 1989⁸. En ellos se da una respuesta a la preocupación por la necesidad de una renovación de la humanidad, que solo se puede configurar desde una perspectiva ética. En la misma época escribe otro texto que preparó para las conferencias que pronunció en Londres la primera quincena de junio de 1922, con el título “Método fenomenológico y filosofía fenomenológica”, por lo que en la bibliografía de Husserl se llaman los *Londoner Vorträge*, las conferencias de Londres. Este texto es muy importante porque en él Husserl plantea explícitamente y por primera vez el comienzo de la filosofía o la situación del filósofo principiante, o que se está haciendo filósofo como el camino cartesiano.

El texto despertó mucho interés y desde diversos lugares le pidieron que lo publicara, pero a Husserl, como solía ser frecuente, termina por no convencerle el texto y no lo publica sino que decide integrarlo en la *Vorlesung* (las clases), que leyó el semestre de invierno siguiente de 1922/1923 con el título *Einleitung in die Philosophie*⁹, en la que las llamadas *Londoner Vorträge* dan un giro y se convierten en un elemento nuclear de la arquitectónica fenomenológica, pero a la vez provocan una nueva reflexión sobre la filosofía primera, que desarrollará a continuación en las lecciones sobre *Erste Philosophie* y que le llevan a Husserl a ejercer una profunda crítica al *camino cartesiano*, propio de las conferencias de Londres y, lo que es mucho más importante y decisivo, a proponer un nuevo camino desde las ciencias o, como él lo llamará, *desde el mundo de la vida*, que es un camino desde las ciencias humanas.

Y quería llegar a estos dos puntos. Primero, es muy interesante leer las primeras páginas de las conferencias de Londres, que tratan del filósofo que comienza, y ver hasta qué punto en ese preciso momento en que va a exponer el camino cartesiano, Husserl está impregnado

⁸ Cfr. *Fünf Aufsätze über Erneuerung. 1922-1937*, *Husserliana* XXVII, editado por T. Nenon y H.R. Sepp, Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1989, pág. 3-94 (*Renovación del hombre y la cultura*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Barcelona: Anthropos/UAM, 2002).

⁹ Publicadas en 2002, con el título *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, *Husserliana* XXXV, editado por Berndt Goossens, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 2002. Incluyen una parte de las *Londoner Vorträge* en el texto de las lecciones, y las partes de ellas no asumidas en el mismo tomo, en las pp. 311-340. El editor de esta obra, Berndt Goossens, había publicado ya los *Londoner Vorträge* enteros en: *Husserl Studies*, n° 16 (1999), pp. 183-254.

del convencimiento de que *la filosofía está al servicio de la vida ética*. En tres páginas salen diecisiete veces el término *ethisch*¹⁰, y un par de veces el término *Ethos*, y en las conferencias en total 30 veces, ético y práctico. Porque la tarea de la filosofía es ética. Y para ello toma como referencias a Platón y a Descartes, aunque en el caso de este asumiendo el olvido en que incurre de la ética y tratando de corregirlo.

De Platón nos dice: la filosofía no es para Platón mera ciencia teórica, porque “la teoría o la razón teórica alcanza su dignidad solo en hacer posible la razón práctica”¹¹. Husserl cree que Descartes ejecuta muy bien el diseño platónico de la filosofía que implica una universalidad y plena justificación, las dos características básicas de la filosofía. Para Husserl, el cumplimiento de esas dos exigencias lleva a la “pregunta de la vida y de la conciencia moral”¹², y por eso, aunque Descartes no lo confiese, ese giro subjetivo es “*erkenntnisethische*”, cognoscitivo-ético, aunque Descartes se haya olvidado de lo ético, porque lo que se busca no es como en Platón “la idea de la verdadera Humanidad que, en última instancia, debe dirigirnos”¹³, y que solo se da en el filósofo y no en los científicos.

Aquí trata de salvar la ética también en Descartes: “En el sentido de una exigencia absolutamente ética se da implícito en cierta medida *un modelo regulativo*, una forma propia de la vida humana”¹⁴, pues no sigue en sus tareas habituales, sino que tiene que plantarse y despertarse a la ética, “*ethisch erwachen*”¹⁵, reflexionar, meditar, “*sich besinnen*”, y tomar aquella decisión radical¹⁶, por la que se hace un ser humano verdadero, un ser humano ético¹⁷, que aspira a una vida nueva.

Y ¿qué es el humano que Husserl prevé en estas frases? Un ser humano “decidido con todas sus fuerzas a llevar una vida desde una conciencia moral (*Gewissen*) que se legitima de manera absolutamente clara ante sí misma”¹⁸. También el conocimiento tiene su propio derecho en el marco universal de la vida ética.

El conocimiento, en general, también debe estar sometido a ese *pathos* de legitimación para no dejar nada que no pueda ser legitimado. Por eso, “si una vida dedicada al conocimiento ha de poder tener una legitimidad ética, por tanto un derecho último (*letztzuvertretendes*) debe ser una vida centrada en la idea de un conocimiento auténtico y verdadero”¹⁹.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 202-203; *Hua XXXV*, pp. 58, 314-315.

¹¹ Cfr., *Husserl Studies*, n° 16 (1999), p. 202; *Hua XXXV*, p. 314.

¹² “*Lebens- und Gewissensfrage*” (*Hua XXXV*, p. 314, lín. 35).

¹³ “*die letztleitende Idee die der echten Humanität*” (*ibid.*, p. 315, lín. 3).

¹⁴ *Ibid.*, p. 58, lín. 57.

¹⁵ *Ibid.*, p. 58, lín. 13.

¹⁶ *Ibid.*, lín. 14.

¹⁷ *Ibid.*, lín. 15.

¹⁸ *Ibid.*, lín. 17.

¹⁹ *Ibid.*, p. 58, lín. 29.

Aquí aparece otra vez una decisión, la de llevar una vida orientada a la autenticidad del conocimiento, que debe ser una vida nueva verdaderamente científica. Y termina: una vida desde una conciencia moral teórica, que aguante toda comprobación a que la sometamos²⁰.

La consecuencia de esto es una revolución, un *Umsturz*, un vuelco de todas las convicciones convencionales hasta ese momento, que no hayan surgido de la nueva situación. Y aquí refiere que esa situación no es solo individual, pues hay que referirla “en última instancia a la comunidad de comprensión y de efectividad de los científicos (*Wissenschaftler* -filósofos más bien-) que se remiten unos a otros especialmente de una manera cognoscitiva-ética, y que están llamados a exigirse mutuamente”²¹.

Y este es el recuerdo a Descartes, aunque este no lo oriente en esta dirección ética; pero recuerda Husserl que también Descartes exige un *vuelco universal*, por lo que se aplica a aquellos que buscan llegar a adquirir “una mente buena”, es decir, la sabiduría universal, la filosofía, que no es, por tanto, solo teoría sino también un saber dirigir la vida; aunque reconoce Husserl que Descartes no lo hace en este contexto ético.

A esto es a lo que Husserl llama el *ethos* filosófico: este radicalismo “hasta el final”²². Y añade que hay que ser consecuente, solo “la totalidad es lo debido y lo único que puede ayudar”. Cada uno debe tomar al menos una vez en la vida esa decisión de un nuevo comienzo, de un vuelco, cada uno que quiera hacerse filósofo en un sentido verdadero y quiera serlo. “Por esa decisión se cambia uno a filósofo”²³.

Hasta aquí llega el comienzo, para exponer a continuación en el resto de las lecciones el camino cartesiano, que pasa por la crítica de la experiencia del mundo, por no ofrecerme la seguridad plena, y por tanto estar abierto a la no existencia, que es el punto fundamental de las razones de la *epojé* y el procedimiento para provocar la reducción o reconducción del mundo a la subjetividad trascendental. Esto ocurre cuando tomamos nota de que a pesar de esa crítica, el mundo, que puede no existir, es en realidad el correlato de una experiencia, que ella misma sucede de manera tal que el mundo es puesto en esa vida como existente.

§ 5. El sentido de las conferencias de Londres y las lecciones de *Einleitung in die Philosophie*

En este texto está diseñado cómo procede el filósofo que comienza. Este texto es una magnífica exposición del camino cartesiano de la

²⁰ *Ibid.*, p. 59, lín. 4.

²¹ *Ibid.*, lín. 10.

²² “*Bis aufs Letzte*” (*ibid.*, lín. 25).

²³ *Ibid.*, lín. 30.

reducción, que aquí aparece claramente como *epojé*, pues *epojé* es *Einklammersung*, puesta entre paréntesis, y hay una expresión en la que llama a la reducción *Methode der einklammersden Reduktion*²⁴, método de la reducción que pone entre paréntesis, por lo tanto la reducción aparece como *epojé*. Pero ¿cuál fue el destino de este texto? Pues bien, por más que le pidieron, por ejemplo, Paul Natorp²⁵, no consiguieron que publicara el texto de las *Londoner Vorträge*, sino que, como he dicho, lo amplió en las lecciones *Einleitung in die Philosophie*, en el que lleva el principio de la radicalidad del conocimiento hasta el extremo.

Pero en ese texto recupera una tradición o un tema que arrastraba desde 1910²⁶: que la fenomenología es una ciencia o saber que se desarrolla en dos etapas, una ingenua y otra crítica. Nunca había dedicado un escrito o una lección que desarrollara esa etapa crítica. Pues bien, las lecciones que desarrollan las conferencias de Londres van a ser precisamente la exposición de esa fenomenología crítica en la que se lleve la exigencia de un conocimiento planamente seguro hasta sus últimas consecuencias, mediante la puesta en juego de lo que, en estas lecciones, llamará el principio *hodeguético* (*hodegetisches Prinzip*)²⁷ de verificar lo que se da “aquí y ahora”, aplicándolo a la totalidad de la vida mediante la reducción apodíctica. Esta significa que la vida solo puede ser pensada en unos rasgos esenciales, que marcan el *a priori* de cómo somos.

La fórmula que emplea más de una vez para simbolizar esa reducción apodíctica es que tampoco Dios podría hacerlo de modo distinto. La fórmula aparece en las lecciones de Londres, donde dice: “tampoco un dios podría intuir una cosa corporal de otro modo”²⁸ y luego en la *Einleitungsvorlesung* de 1922/1923²⁹. Con ello, los *Londoner Vorträge* quedan integrados, primero, en un proyecto de introducción a la filosofía. Pero, segundo, también quedan integrados en la segunda etapa de la fenomenología, en la que por otro lado se hace patente el verdadero sentido de la fenomenología como filosofía, que no es sino mostrar un sentido de la vida humana, vinculado a un *a priori* frente al cual ni Dios podría hacer nada. Esa vinculación es la obligación de la razón, tomando la palabra “obligación” en sentido etimológico, como aquello que ata, que ob-liga. Esa obligación, ese vínculo con la

²⁴ Cfr. *Hua* XXXV, p. 273.

²⁵ “*Einleitung des Herausgebers*” (*Husserl Studies*, n° 16 (1999), p. 183).

²⁶ De esta doble tarea de la fenomenología habla Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, pero el tema arranca nada menos que de las *Grundproblemevorlesung* de 1910, publicadas en *Hua* XIII. En el prólogo que hice para la traducción española (*Problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de César Moreno y J. San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1995), se puede ver explicadas esas dos etapas.

²⁷ Cfr. § 11, “Das hodegetische Prinzip des Anfangs”, *Hua* XXXV, p. 65, y en otros muchos lugares. En las “*Londoner Vorträge*”, cfr. *Phänomenologische Methode und Phänomenologische Philosophie* (*Londoner Vorträge* 1922), *Hua* XXXV, p. 318.

²⁸ “*Auch ein Gott könnte ein körperliches Ding nicht anders anschauen*” (*Husserl Studies*, n° 16 (1999), p. 227; *Hua* XXXV, p. 331).

²⁹ *Hua* XXXV, p. 258.

razón es lo que permite evaluar racionalmente, del mismo modo que solo podemos ser libres si partimos de un punto en el que estamos situados, es decir, anclados. Eso es lo que he llamado la *teoría de una racionalidad fuerte*³⁰, que Husserl hace patente en estas lecciones de 1922/23.

Por eso hablo yo de estas Lecciones como aquellas en que Husserl nos ofrece el *principio de la fenomenología*, al ofrecernos una imagen del ser humano dotado o vinculado a un *A priori* sin el cual no es tal. Este tema es fundamental, primero para una Antropología filosófica, porque ese *a priori* que somos marca el campo de juego de la Antropología filosófica. Una Antropología filosófica que no lo tenga en cuenta, no trataría del ser humano, sino de otro ser, por tanto no sería Antropología filosófica. Aquí se diseña, por lo tanto, la relación de la Fenomenología trascendental con la Antropología filosófica.

Segundo, para la ética, porque ese *a priori* es propio de todo ser con un cuerpo, o si se quiere, con un rostro que se expresa y me obliga a tomarlo como un sujeto como yo, pleno y co-constituyente como yo.

§ 6. El comienzo de una nueva vía de acceso a la Fenomenología

Husserl no se quedó en esa lección de 1922/23, sino que inmediatamente inició una “fenomenología de la reducción fenomenológica”³¹, que le deparó múltiples sorpresas. La primera fue una amplia discusión de esa hipótesis de que el mundo no existiera, llegando a la conclusión de que esa era una posibilidad fáctica de un periodo de locura. Segundo, partiendo de esa crítica se vio obligado a considerar una etapa de descripción fenomenológica sin preocupación por la *epoché* trascendental, describiendo todas las formas de la conciencia tal como se presentan, consiguiendo de ese modo formular con toda precisión el método de una psicología fenomenológica, que sería la fenomenología antes de la reducción trascendental. En ese contexto, separará la reducción y la *epoché* reflexionando de modo muy intenso sobre el yo que está implicado en la propuesta fenomenológica, que, como se sabe, le lleva a distinguir tres yos: el yo natural que se ve como un ser en el mundo y que está implicado en las tareas ordinarias de la vida. El yo fenomenólogo que se instaura en esa vida con el deseo de llegar a conocimientos plenamente justificados, y a tener seguridad en las orientaciones de la vida. Para ello inicia la ejecución del método fenomenológico. El yo trascendental directo que es el mismo que el natural, pero que en lugar de estar en el mundo es centro de referencia para el mundo. Una vez descubierto este yo trascendental, quedan también

³⁰ Cfr. mi libro *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid: UNED, 1995, sobre todo el cap. IV.

³¹ Cfr., *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, *Husserliana* VIII, editado por Rudolf Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.

redefinidos tanto el yo directo como el yo fenomenólogo. El primero será una auto-objetivación del yo trascendental, que sin dejar de ser trascendental, no toma en consideración ese papel central que tiene en el mundo. En cuanto al segundo, es, como lo dirá Eugen Fink, un exponente del yo trascendental. Exponente significa que en él se expone el yo trascendental directo, con lo que la exposición promueve el sentido trascendental potenciándolo. Por eso hay que entender el rasgo de *exponente* en sentido matemático, como aquel índice que multiplica la base, potenciándola.

Pero lo más importante en este momento, y yo creo de más alcance para la fenomenología, por la trascendencia que va a tener, es que ahora le parece que el método cartesiano de acceso directo al yo, mediante la crítica del carácter presuntivo de la experiencia del mundo, nos deja sin necesidad de ello, con un yo, se podría decir, que está vacío, y al que después le tenemos que ir, por así decirlo, ganando campos de presencia que le pertenecen; ganando, por tanto, los complementos del yo. Es el debate del “residuo” que me queda después de la *Einklammersung*, de la puesta entre paréntesis del mundo. Pero en realidad, si es “residuo”, no podrá ser campo de juego de todo. Por eso en adelante criticará ese lenguaje como inadecuado y postulará la necesidad de nuevos caminos para acceder a la fenomenología, que terminarán siendo bien el camino de la psicología, bien el camino del mundo.

Para terminar, me interesa centrarme, aunque sea brevemente, en el camino del mundo, porque este, con más o menos modificaciones, me parece el camino que debemos seguir para el comienzo de la filosofía. Husserl concibió este camino en *La crisis de las ciencias europeas* como el camino a partir del conocimiento que las ciencias humanas nos deparan del mundo, en el que nos ofrecen incluso un conocimiento de las estructuras comunes de los diversos mundos de la vida. En ese camino están implicadas las ciencias humanas que operan con presupuestos relativistas. Asegurarlas como ciencias obliga a ganar un ámbito de discurso filosófico que no será otro que el de la fenomenología que asegura la posibilidad de la razón.

En la actualidad el camino de la psicología ha evolucionado en una dirección de lo más interesante, porque los psicólogos, fundamentalmente los experimentales, y los neurólogos llevan su ciencia hasta los límites de la conciencia. El nuevo camino de la filosofía consiste en la actualidad en ganarse el derecho a existir, por un lado, desde las ciencias humanas y, por otro, desde las ciencias naturales. En mi opinión, esa sería la actualización de la fenomenología para llegar a conseguir una vida trascendental que desbordara tanto los determinismos culturales, en que quieren encerrarnos las ciencias humanas, como los determinismos biológicos, a que quieren reducirnos las ciencias naturales. El filósofo deber saber legitimarse a partir de esos conocimientos porque solo yendo más allá de los conocimientos científicos, fundando, o mejor –

porque esta palabra provoca inmediatamente un rechazo-, abriendo un espacio para la filosofía, en el que se reivindique el valor de la razón, se puede hablar de razón y moral.

En ese ámbito logrado a partir de las ciencias naturales y humanas estamos en el comienzo de la filosofía, por tanto, en una *filosofía primera*, cuyo objetivo es ante todo circunscribir el modo de ser propio del humano, de lo que Husserl llama subjetividad trascendental, que vive con los otros desde su propia familia, y que siempre lleva consigo un canon de evaluación de cómo le va en la vida, lo que denota una teleología hacia formas de plenitud. Estas formas de plenitud son las que también deben entrar en la crítica de esa filosofía y someterse al mismo escrutinio que los demás productos. En esta confrontación con las ciencias, tanto naturales como humanas, aparece la tarea y función de la filosofía, como garante, por un lado, del sentido de aquello que hacen los mismos científicos, y por otro, como gestora de una plataforma en la que podemos discutir el sentido de la vida humana partiendo justo de la característica del humano de no dejarse reducir totalmente a ningún determinismo ni biológico, ni sociológico ni cultural.