Fenomenología y humanismo

Phenomenology and Humanism

Guillermo Hoyos Vásquez
Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR /
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá,
Colombia

Acta fenomenológica latinoamericana. *Volumen* III (*Actas del* IV *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
2009 - pp. 405-422

El presente texto busca defender un nuevo humanismo como proyecto educativo. Se parte de la crítica de Heidegger a la filosofía que busca ser ciencia y teoría y que ha llevado a que el pensar "esté en lo seco". Hoy en día la educación está en "lo seco" por su nostalgia de ser ciencia. Por ello, se pretende, de la mano de la fenomenología husserliana, retornar la educación a su "elemento": la comunicación, el diálogo, la comprensión y la argumentación. Para ello es necesario urgir el argumento de Husserl con respecto a la intersubjetividad, argumento que sólo es posible desarrollar si se asume el cambio de paradigma sugerido por Habermas: de la filosofía de la conciencia a la teoría del actuar comunicacional. Para lograrlo hay que intentar detrascendentalizar el sujeto de la fenomenología, de suerte que el punto de partida y de fundamentación de los análisis de la intencionalidad sea el mundo de la vida de la sociedad civil. Desde la actitud del participante, no del observador en rigurosa epoché, se reconoce entonces el significado de la historia y la psicología para la reflexión filosófica, en consonancia con la reciente propuesta de Ernst Tugendhat de hacer de la antropología, en lugar de la metafísica, la "filosofía primera".

The author wishes to defend a new humanism as a pedagogical project. He starts with Heidegger's critique to a philosophy that aims at being a science and a theory and that has lead thought to "be in drought". Education nowadays is "in drought" because of its yearning to be a science. Thus with Husserl's phenomenology the attempt is made to lead education to its "element": communication, dialogue, comprehension and argument. With this in view it is necessary to draw from Husserl's intersubjectivity argument, an argument that may only be developed if Habermas' change of paradigm is adopted: from a philosophy of consciousness to the theory of communicative action. In order to achieve this, one must attempt to de-transcendentalize the subject of phenomenology in such a way that the starting point and foundation of the analyses of intentionality may be the life-world of civil society. From the participant's attitude, not from that of the observer within a rigorous *epoché*, the meaning of history and psychology for philosophic reflection is recognized in agreement with Ernst Tugendhat's recent proposal of putting forth anthropology, rather than metaphysics, as "first philosophy".

§ 1. Introducción

Es conocida la preocupación de Husserl por la educación y su influjo en el cambio cultural de una nación y de la humanidad misma en general. Dado que uno de los temas más relevantes en el debate en torno a la educación es el de las humanidades, entendiendo por ellas también a las artes, la filosofía y una orientación crítica de las ciencias sociales, me propongo analizar la discusión generada en torno a la C*arta sobre el humanismo* de Martin Heidegger para ver si en la fenomenología husserliana hay variantes que permitan enriquecer la discusión actual en torno al cultivo de la humanidad, propuesto por Martha Nussbaum[1], desde las que Jacques Derrida[2] llama nuevas humanidades en la U*niversidad sin condición*.

En la Conferencia de Viena de 1935, destaca Husserl el papel de la filosofía en la educación al anotar cómo también "los no filósofos se vuelven atentos a esta insólita labor. Si a su vez la comprenden, se convierten también ellos en filósofos, o bien, si están demasiado absorbidos por su profesión, se suman a los que aprenden. Así la filosofía se propaga de doble manera, como la comunidad profesional de los filósofos que va ensanchándose, y como un movimiento comunitario de la educación que igualmente se va ensanchando"[3]. Husserl enfatiza entonces el significado de esta idea de filosofía: "¿Qué ocurre si este movimiento cultural se extiende a círculos del pueblo cada vez más amplios (…)? Resulta evidente que esto no conduce sólo a una transformación

---

[1] C*fr.* Nussbaum, Martha, E*l cultivo de la humanidad*. U*na defensa clásica de la reforma en la educación superior*, Barcelona: Paidós, 2005.

[2] C*fr.* Derrida, Jacques, U*niversidad sin condición*, Madrid: Trotta, 2003.

[3] Husserl, Edmund, "La filosofía en la crisis de la humanidad europea" (Conferencia de Viena, 1935), en: F*ilosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Nova, 1981, p. 155.

homogénea dentro del cuadro normal de la vida público-nacional, apacible, sino tiene probabilidad de originar grandes divisiones interiores, que llevan a esta vida y la totalidad de la cultura nacional a un estado subversivo. Se combatirán entre sí los conservadores satisfechos con la tradición y el círculo de los filósofos, y la pugna tendrá lugar seguramente en la esfera del poder político. Ya en los albores de la filosofía comienza la persecución. Los hombres que viven por aquellas ideas son proscriptos. Y no obstante, las ideas son más fuertes que todos los poderes empíricos"[4].

Desde esta perspectiva del sentido de la filosofía para el cultivo de la humanidad, consideramos al final dos posibilidades de volver al humanismo: la mística propuesta recientemente por Ernst Tugendhat, o detrascendentalizar el sujeto de la fenomenología para responder mejor al problema de la intersubjetividad.

§ 2.

La *Carta sobre el humanismo* de 1946 contiene la respuesta a la pregunta de Jean Beaufret acerca de cómo darle de nuevo un sentido a la palabra "humanismo". Para Heidegger, la pregunta misma viene de la intención de mantener el humanismo como doctrina. En ese momento se trataba del cristianismo, el marxismo y el existencialismo. La crítica a estos humanismos consiste en desvirtuar una caracterización del ser humano que no se base en su propio sentido de ser mismo, que, para Heidegger, no es otro que el pensar la verdad del ser, es decir, abrirse al ser en la casa del pensar que es el lenguaje. Pero esta pregunta por la verdad del ser, que es precisamente la que define al ser humano en su existir en cuanto D*asein*, se ha olvidado desde los orígenes de la filosofía como ciencia primera en Grecia. Desde entonces, la filosofía busca "justificar su existencia frente a las 'ciencias'. Y cree que la mejor manera de lograrlo es elevarse a sí misma al rango de ciencia. Pero este esfuerzo equivale al abandono de la esencia del pensar. La filosofía se siente atenazada por el temor a perder su prestigio y valor si no es una ciencia. En efecto, esto se considera una deficiencia y supone el carácter no científico del asunto. En la interpretación técnica del pensar se abandona el ser como elemento del pensar. Desde la Sofística y Platón es la 'lógica' la que empieza a sancionar dicha interpretación. Se juzga al pensar según una medida que le es inadecuada. Este juzgamiento se asemeja al procedimiento que intenta aquilatar la esencia y virtud del pez en vista del tiempo y modo en que es capaz de vivir en lo seco de la tierra. Hace tiempo, hace demasiado tiempo, que el pensar está en lo seco. ¿Se puede pues llamar 'irracionalismo' al empeño por reconducir el pensar a su elemento?"[5].

---

[4] *Ibid.*, p. 157.

[5] Heidegger, Martin, "Carta sobre el humanismo", en: Sartre, Jean-Paul y Martin Heidegger, E*l existencialismo es un humanismo* y *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires: Ediciones del 80, 1981, pp. 66-67.

No es necesario discutir si en esta crítica radical a la complicidad de la filosofía en la consolidación del positivismo se incluye al autor de la F*ilosofía como ciencia estricta*. La crítica de Heidegger en este texto consiste más bien en señalar que su maestro no reconoce "la esencialidad de la historia en el ser", lo que impide a la fenomenología "un diálogo fecundo con el marxismo"[6]. Es conocido cómo Husserl, al final de su vida, en una especie de refutación de la filosofía científica (B*estreitung der wissenschaftlichen* P*hilosophie*), reconoce que la filosofía como ciencia, como ciencia estricta, rigurosa, apodíctica, como dadora de sentido, ciencia primera, es un sueño ya soñado[7]: está en lo seco.

En lugar de ello propone entonces Husserl una reflexión histórica que nos permita comprender en qué sentido necesita de la historia la filosofía: habla de un nuevo camino hacia la fenomenología trascendental, partiendo de una "crítica a I*deas* I", que bien pudiera llamarse el camino histórico: "He esbozado –escribe en 1937, menos de un año antes de morir– diversas introducciones a la filosofía fenomenológica trascendental. En las I*deas* pensé poder introducir, como quien dice, en un brinco la reducción fenomenológica y llevar así al lector al nuevo campo de trabajo de la filosofía trascendental, en el cual se trata ahora de aprender un nuevo 'ver', un nuevo 'experienciar', y en correspondencia con ello un nuevo 'pensar'". Y prosigue Husserl: "En las I*deas* el punto de partida del camino era el 'concepto de mundo natural'. Es el concepto del mundo de la 'actitud natural', o como yo digo ahora mejor: el mundo de la vida pre- y extracientífico, o el mundo que es, siempre fue y siempre será el campo constante de nuestros intereses, nuestro fines y nuestras acciones". Esto le permite concluir: "Vemos ahora que este mundo de la vida (tomado en toda su dimensión) no es otra cosa que el mundo histórico. Desde allí se percibe que una introducción completamente sistemática, que conduzca a la fenomenología, comienza como un problema universal histórico que debe recorrerse. Si se introduce la *epoché* sin la temática de la historia, entonces se presenta el problema del mundo de la vida, es decir, de la historia universal, como algo añadido posteriormente. La introducción de I*deas* conserva naturalmente su derecho, pero yo considero el camino histórico ahora como más fundamental y sistemático"[8].

Veremos al final cómo este sentido de historicidad es el que permite a Husserl relacionar la fenomenología con la psicología y la antropología, al replantear el tema del humanismo.

---

[6] I*bid*., p. 94.

[7] C*fr*. Husserl, Edmund, D*ie Krisis der europäischen* W*issenschaften und die transzendentale* P*hänomenologie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, p. 508.

[8] Husserl, Edmund, D*ie Krisis der europäischen* W*issenschaften und die transzendentale* P*hänomenologie*. E*rgänzungsband*. T*exte aus dem* N*achlass*, 1934-1937, H*usserliana*, vol. XXIX, Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1993, pp. 424-426.

§ 3.

Con N*ormas para el parque humano* responde, 53 años después, en 1999, Peter Sloterdijk al problema de la formación moral en la C*arta sobre el humanismo*. Allí relata Heidegger cómo, al poco tiempo de aparecer S*er y tiempo*, un joven amigo le pregunta: "¿cuándo escribe usted una ética?" De su respuesta nos interesa la relación que establece entre un sentido de humanismo y el desarrollo de la ciencia y la técnica, precisamente en la dirección de un reencantamiento del mundo de la vida.

Para Heidegger, la modernización ha desorientado al hombre y esto exige un replanteamiento de la ética: "El deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre, tanto el manifiesto como el que permanece oculto. Hay que dedicarle toda la atención al vínculo ético, ya que el hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica"[9]. Un sentido de humanidad que se resista al paradigma positivista requiere de la reflexión ética, de suerte que el hombre no quede reducido a maquinaria, respondiendo a su sentido de ser en el mundo únicamente por lo que puede conocer y por su competencia en ciencia y técnica. Si el pensar y la educación se reducen a ello, en el desencantamiento del mundo de la vida el hombre vive solo y fuera de su elemento, desterrado en medio de meros objetos.

Lo más importante de este pasaje es la manera como caracteriza Heidegger la ética en un contexto del mundo de la vida en el que le es dado al hombre pensar ante todo la verdad del ser. Para ello, acude al Fragmento 119 de Heráclito: "el hombre habita, en cuanto es hombre, en la cercanía del dios". Para explicar estas palabras se vale Heidegger de una historia que narra Aristóteles: "De Heráclito se cuentan unas palabras que habría dicho a unos extranjeros deseosos de ser recibidos por él. Al acercarse lo vieron calentándose cerca de un horno. Se detuvieron sorprendidos, y esto sobre todo porque él les infundió valor –a ellos, los indecisos– haciéndoles entrar con estas palabras: también aquí hay dioses"[10].

Se trata de un paradigma humanista en relación con el actuar en el mundo de la vida, basado en el darse el ser al hombre en su modo de ser como existir, D*asein*, en un horizonte en el que Heidegger puede caracterizarlo de acuerdo con su idea de la diferencia ontológica, sobre la base de la crítica a otros paradigmas humanistas: "El hombre no es el déspota del ente. El hombre es el guardián del ser. Con este 'menos' no pierde nada el hombre, sino que gana –porque arriba a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad estriba en ser llamado por el mismo ser a la custodia de su verdad. Este llamado viene como el disparo del que arranca el lanzamiento del

[9] Heidegger, Martin, "Carta sobre el humanismo", p. 108.
[10] *Ibid.*, p. 110.

existir. El hombre es en su esencia –que es propia de la historia del ser– aquel ente cuyo ser, en cuanto ec-sistencia, consiste en habitar en la proximidad del ser. El hombre es el vecino del ser"[11].

La abstracción de este paradigma salta a la vista. Lo contrario es el dato fenomenológico: el hombre, antes que ser el vecino del ser, ya es el vecino del otro o de la otra, lo mismo que una cultura o una época histórica es tal en relación a otras culturas y épocas. Es decir, antes de toda diferencia ontológica, en estricto sentido fenomenológico el hombre tiene experiencia de la diferencia en el reconocimiento del otro como diferente en su diferencia. Ciertamente la fenomenología de Husserl, siendo radicalmente consciente de la urgencia de la problemática de la intersubjetividad como prioritaria, en cuanto trascendental se queda en el callejón sin salida del solipsismo. Pero hay otros desarrollos de la fenomenología, más fieles todavía con la experiencia del mundo de la vida, que la husserliana, dado que es en dicha experiencia en la que me topo directamente con el rostro del otro o de la otra, como reza la tesis de Emmanuel Levinas: "(...) es la irrupción del rostro la que, en un primer momento, desarticula la identidad ontológica del yo para luego reconstruirla en un sentido ético"[12].

Al dejar descubierto el flanco de la intersubjetividad, se abre la posibilidad para que Peter Sloterdijk insista en resolver el código de las N*ormas para el parque humano* en términos cientifistas a ultranza. Después de hacer suyo el veredicto heideggeriano del fin del humanismo, busca radicalizar el fracaso de los valores de la Ilustración y de todo intento de reconstruirlos en cualquier tipo de paradigma que no fuese el de la tecnociencia. Para ello diferencia entre los aciertos de Heidegger, al desacreditar los diversos tipos de humanismo, todos ellos domesticadores y perversos desde el punto de vista de la educación humana, y lo anacrónico de sus ontológicos juegos pastoriles, así de todas formas logren articular la pregunta de la época: "¿Qué amansará al hombre humano, si fracasa el humanismo como escuela de domesticación del hombre? ¿Qué amansará al ser humano, si hasta ahora sus esfuerzos por autodomesticarse a lo único que en realidad y sobre todo lo han llevado es a la conquista del poder sobre todo lo existente?"[13]. La respuesta a estas preguntas debería realmente cuestionar la idea de educación de la especie humana con base en moralismos tradicionales, pero Sloterdijk parece querer ir más allá. Si la educación humanista no ha dado sus frutos, en la línea de la evaluación por resultados propia del paradigma cientifista, no debería tener sentido apostarle a revoluciones educativas en el horizonte de una renovación de la modernidad ni siquiera en libretos comunicacionales. Por ello, *las normas* se inspiran más bien en la caracterización del *parque humano*, en los términos sugeridos ya por Nietzsche:

---

[11] *Ibid.*, p. 96.

[12] Sucasas, Juan Alberto, "Emmanuel Levinas: una ética judía", en: Beltrán, M., J. M. Mardones y Reyes Mate (eds.), J*udaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona: Riopiedra, 1998, p. 138.

[13] Sloterdijk, Peter, N*ormas para el parque humano. Una respuesta a la* Carta sobre el humanismo *de Martin Heidegger*, Madrid: Siruela, 2001, p. 52.

el problema podría solucionarse en clave de crianza y selección. Al fin y al cabo, contamos en el presente con la maravilla de la tecnología genética. "Podemos crear una antropotécnica que sí logre la domesticación, o sea, los propósitos fallidos del humanismo literario. Se trataría de reemplazar la literatura por la tecnología. Sustituir la ética por la genética"[14].

§ 4.

La salida de la alternativa *entre un humanismo rancio y un modernismo antihumanista* la ofrece la crítica a la que somete Ernesto Grassi el cuestionamiento de Heidegger a una sola forma de humanismo, el de la herencia idealista, ignorando la originalidad del humanismo latino y del renacimiento. Una recuperación de esta otra tradición humanista pretende ante todo reivindicar el sentido de la retórica, como casa del lenguaje diferente del de las ciencias, a la que reprocha el pensamiento científico "que con su impacto sobre los afectos de los lectores u oyentes impide el rigor del pensamiento racional y deductivo". Dicho humanismo pretende volver al sentido de experiencia despreciado como "sentido común" por quienes defienden que sólo "el rigor del proceso racional es capaz de garantizar la verdad de la filosofía"[15]. En este sentido puede reclamar Grassi el que Hegel reproche "a la filosofía latina –en la cual se apoya el humanismo– el ser una 'filosofía popular' y no 'especulativa'"[16].

Se trata, por tanto, de recuperar esta otra tradición antes que de criticar todo humanismo, crítica que deja despejado el camino a una modernidad que termina deviniendo en modernización y progreso con base exclusivamente en el pensamiento científico y tecnológico. El rescate de un sentido originario de humanismo es el propósito de Grassi en sus ensayos en torno a H*eidegger y el problema del humanismo*[17] (2006), programa ya iniciado en su libro dedicado al mismo Martin Heidegger, su maestro, L*a filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra* (1993). De esta manera, se convierte Grassi de primer editor que fuera en 1947 de la D*octrina de la verdad según* P*latón* y C*arta sobre el humanismo* de Heidegger, en el crítico más fecundo del humanismo intelectualista, al direccionar la mirada hacia el humanismo latino, originado en Cicerón y los estoicos, el de Dante, Vives, Gracián y Vico, el que cultiva la literatura, la poesía, la estética, el lenguaje, la metáfora como teología y la teología como metáfora.

Dado que buscamos reconstruir para una educación humanista el sentido de experiencia y de mundo de la vida de la fenomenología husserliana, no muy lejano de

[14] González, Juliana, G*enoma humano y dignidad humana*, Barcelona: Anthropos/UNAM, 2005, p. 205.
[15] Grassi, Ernesto, L*a filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona: Anthropos, 1993, p. 20.
[16] I*bid*., p. 21.
[17] C*fr.* Grassi, Ernesto, H*eidegger y el problema del humanismo*, Barcelona: Anthropos, 2006.

esta caracterización del sentido común y de la filosofía popular, conviene acentuar el perfil y el talante fenomenológico de la propuesta de Grassi. Él mismo recuerda su primera entrevista con Husserl ya en 1924, en la que el fundador de la fenomenología lo alecciona a salvar los fenómenos por el camino del análisis de la experiencia a partir de lo concreto, de las cosas mismas: "Joven, justamente por ser italiano está usted predestinado para la filosofía. Trabaje usted con sosiego, sin precipitaciones, y llegará a la meta". A la extrañeza del joven filósofo, respondió Husserl: "Porque vosotros, los italianos, por vuestro sentido de lo concreto, os acercáis cuando filosofáis al fenómeno mismo y no partís siempre, como nosotros, los filósofos alemanes, del pensamiento abstracto y apriorístico o de esquemas históricos sistemáticos"[18].

Es este sentido de experiencia el que Husserl encuentra negado en el desarrollo de las ciencias en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, con lo cual se imposibilita la presencia de esta forma de hacer filosofía en una educación ajena a la cultura de las humanidades. Ésta es la tesis de sus últimos escritos en torno a la crisis de la filosofía como causa principal de la crisis de las ciencias y de la humanidad europea: "el positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía"[19]. El significado que tiene la positivización para la educación, la cultura y la sociedad en general está expresado de manera nostálgica en 1935 en la Introducción a L*a crisis*, cuando se refiere al contraste entre la época de la Ilustración y la cultura de ese momento: lo que entonces era obvio se ha perdido hoy, a saber, "la urgencia ardiente de formación, el esfuerzo por la reforma filosófica del sistema educativo y de la totalidad de formas de vida social y política, ese esfuerzo que hace tan admirable y digna de respeto aquella época tan difamada de la Ilustración. Un testimonio imperecedero de este espíritu de la Ilustración lo poseemos en el majestuoso Himno de Schiller y Beethoven 'A la alegría' de la Novena Sinfonía. Hoy sólo podemos comprender este himno con sentimientos de nostalgia y tristeza. No puede pensarse mayor contraste que éste con nuestra generación actual"[20].

Esta actitud crítica frente a la positivización de las ciencias y su influjo en la cultura permite a Husserl proponer un sentido de formación que lleve a una *renovación del hombre y de la cultura*[21] en el proyecto de conversión ética y de configuración de una cultura ética universal de la humanidad de la mano de la fenomenología. Lo que caracteriza su reflexión sobre las crisis de la cultura de Occidente es más bien la confianza (la esperanza normativa, si se quiere), el optimismo que pretende poder captar, en las fuentes de la experiencia filosófica, la capacidad de toma de conciencia, de crítica y de responsabilidad de un sujeto que se abre a la teleología de la intencionalidad, "como si" –en sentido de la teleología kantiana– de ella dependiera el futuro de la historia, como

[18] Grassi, Ernesto, L*a filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, p. 6.
[19] Husserl, Edmund, D*ie Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, p. 7.
[20] I*bid*., p. 8.
[21] C*fr.* Hoyos, Guillermo, "Introducción", en: Husserl, Edmund, R*enovación del hombre y de la cultura*. C*inco ensayos*, Barcelona/México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2002, pp. VII-XXXIII.

lo sugiere el mismo Husserl en 1920 en lo que parece ser un alegato contra Oswald Spengler: "¿O es que acaso hemos de aguardar a ver si esta cultura sana por sí sola en el juego azaroso entre las fuerzas creadoras y destructoras de valores? ¿Asistiremos acaso a 'la decadencia de Occidente' ('U*ntergang des* A*bendlandes*') como a un *fatum* que pasa sobre nuestras cabezas? El *fatum* sólo *existe* si pasivamente lo contemplamos (…), si pasivamente pudiéramos contemplarlo. Pero ni siquiera quienes nos lo pregonan pueden así hacer"[22].

Lo que libera a la facticidad de ser fatalidad es el sentido de la intencionalidad en la fenomenología, que se manifiesta como responsabilidad: "Así, *la evidencia es un modo universal de la intencionalidad referido a la vida de conciencia en su conjunto*; gracias a ella la conciencia tiene una *estructura teleológica universal*, una inclinación a la 'razón' y aun una tendencia continua hacia ella; tiende, en efecto, a comprobar la corrección (y luego a adquirirla habitualmente) y a suprimir las incorrecciones (con lo que dejan de tenerse por haberes adquiridos)"[23]. Esta inclinación a la razón implica teóricamente la responsabilidad en la búsqueda continua de lo verdadero con base en las opiniones de la vida cotidiana y de los "mejores argumentos" en los procesos cognitivos. Es lo que hoy llamamos honestidad intelectual. En los asuntos prácticos, la responsabilidad es el compromiso con lo correcto, lo veraz y lo auténtico en nuestras relaciones con los demás. Gracias a ella se constituye confianza en el ámbito de lo público. Por ello, para la "renovación ética-política de la humanidad" se hace necesario "un arte de la educación universal de la humanidad, que esté sustentado por los más altos ideales éticos, claramente fijados; un arte en forma de una poderosa organización literaria para ilustrar a la humanidad y educarla conduciéndola de veracidad en veracidad"[24].

§ 5. Volver a las cosas mismas: humanismo místico desde la antropología

Queremos analizar ahora dos propuestas que, sin reconocerse explícitamente como humanistas, lo son en el más estricto sentido fenomenológico de explicitación de la intencionalidad como responsabilidad en cuanto esencia de lo humano en su existir en el mundo de la vida.

Habiendo sido de los mejores intérpretes de Husserl y considerando hoy no tener que serlo más, Ernst Tugendhat[25] ha propuesto recientemente una antropología como filosofía primera, en el sentido de que la filosofía es proyecto de vida a partir de la

[22] Husserl, Edmund, A*ufsätze und Vorträge* (1922-1937), H*usserliana*, vol. XXVII, Dordrecht: Kluwer, 1989, p. 4.
[23] Husserl, Edmund, L*ógica formal y lógica trascendental*. E*nsayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de Luis Villoro, México: UNAM, 1962, p. 169.
[24] Husserl, Edmund, R*enovación del hombre y de la cultura*. C*inco ensayos*, p. VIII.
[25] C*fr.* Tugendhat, Ernst, "Antropología como filosofía primera", en: E*studios de Filosofía*, N° 34 (2006), pp. 231-244.

actitud de la sabiduría. Se trata de una forma de vivir honesta, es decir, auténtica, naturalmente no en el sentido que le diera Heidegger, sino más bien en el que se constituye en la fenomenología de Husserl como autorresponsabilidad. Así, al menos, se puede leer en el libro de Tugendhat sobre el concepto de "verdad" en Husserl y Heidegger[26], aunque él mismo considere, en su reciente publicación sobre mística[27], un ensayo fallido acerca de la honestidad intelectual lo que se afirma en aquel libro, a saber, la relación íntima entre intencionalidad y responsabilidad[28].

El punto de partida para este nuevo humanismo es "que la antropología no es simplemente una disciplina filosófica entre otras, sino que se la debería entender como la filosofía primera, es decir, que la pregunta '¿qué somos como seres humanos?' es aquella pregunta en que tienen su base todas las otras preguntas y disciplinas filosóficas"[29]. Para aclarar el sentido en que toma la antropología filosófica, Tugendhat acude al famoso pasaje de Kant en la *Lógica*, idea retomada por el mismo Kant en "El canon de *La razón pura*"[30], según la cual "las tres preguntas que él cree que son las fundamentales de la filosofía –'¿qué puedo conocer?' (epistemología), '¿qué debo hacer?' (ética) y '¿qué puedo esperar?' (religión)– remiten todas a la pregunta '¿qué es el hombre?'"[31]. Para Tugendhat, estas preguntas se resuelven en el sentido más estricto del autoexamen, de acuerdo con lo que aparece en el primer libro de la *República*, donde Sócrates dice: "pues no estamos tratando de un problema cualquiera, sino de qué forma se debe vivir"[32]. La pregunta acerca de nuestra forma de vida, es decir, acerca de la vida como conviene, de la vida buena, "es una pregunta en primera persona, una pregunta de cada uno, y al mismo tiempo, una pregunta que nos planteamos los unos a los otros, una pregunta de 'nosotros' que tiene una pretensión intersubjetiva. Si tuviera un sentido puramente subjetivo, no surgiría la pregunta '¿cómo se *debe*?'". Entendida así la pregunta, precisamente como pregunta personal que abre el horizonte de la intersubjetividad en íntima relación con el bien, "es entonces la pregunta básica de la filosofía, *por ser* la pregunta básica de nosotros como seres humanos"[33].

El vivir como se debe en una sociedad compleja, en la que es necesario reconocer al otro y a la otra como diferentes, en su diferencia y como interlocutores válidos, nos obliga a aclarar la estructura social de los seres humanos precisamente con base

---

[26] *Cfr.* Tugendhat, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter, 1967, pp. 189-193.
[27] *Cfr.* Tugendhat, Ernst, *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München: C. H. Beck, 2003. Hay traducción al español: Tugendhat, Ernst, *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*, Barcelona: Gedisa, 2004.
[28] *Cfr.* Hoyos, Guillermo, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, *Phaenomenologica*, vol. 67, Den Haag: M. Nijhoff, 1976.
[29] Tugendhat, Ernst, "Antropología como filosofía primera", p. 231.
[30] *Cfr.* Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, edición de Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1978, A805.
[31] Citado de la edición de la Academia Prusiana, IX, 25, por Tugendhat, Ernst, "Antropología como filosofía primera", p. 232.
[32] Platón, *República*, 325d.
[33] Tugendhat, Ernst, "Antropología como filosofía primera", p. 235.

en un análisis del lenguaje humano, de sus posibilidades de comprensión del mundo de la vida y de la sociedad civil y de su competencia comunicacional. Tugendhat destaca acertadamente en especial la estructura predicativa o proposicional como fundamento mismo del uso del lenguaje[34]. Dicha estructura nos permite a los humanos deliberar acerca de nuestras acciones, analizar los sentimientos que las provocan, comprender los contextos en los que se realizan, captar los motivos que nos mueven en una u otra dirección y decidir en situaciones determinadas en las que soy consciente de que 'depende de mí' lo que decida; todo esto presupone en nosotros, en el ser humano, "a su vez la capacidad de *suspender* sus deseos, capacidad que llamamos *libertad* y *responsabilidad*"[35]. Al tema de la libertad, desde esta perspectiva antropológica, ha dedicado recientemente Tugendhat[36] su ensayo "El problema de la voluntad libre", tema del que tendríamos que ocuparnos prioritariamente en el horizonte de este nuevo humanismo en diálogo, entre otros, con Jürgen Habermas en su reciente ensayo sobre "Libertad y determinismo"[37].

En sus últimos escritos, Tugendhat piensa que la antropología como filosofía primera puede conducirnos a la mística como actitud humana de "recogerse en sí mismo, en que uno al mismo tiempo se hace consciente de la totalidad del mundo, y así gana una conciencia de su propia insignificancia"[38]. Así, la antropología filosófica permite mostrar que las personas, que están dispuestas a justificar su moral como forma de vivir, evitan razones heterónomas y buscan realizarse libre y responsablemente como autónomas.

Es en este horizonte de realización autónoma en el que Tugendhat desarrolla su novedosa concepción de misticismo. Él es consciente de la relación que se ha querido establecer tradicionalmente entre religión y mística. Pero ésta es precisamente la tradición con la que quiere romper, al distinguir claramente entre mística en perspectiva religiosa y la que él quiere proponer inspirado también por algunas tradiciones orientales. "Creo que no se debería pretender otra cosa –enfatiza en su Conferencia "Sobre mística"– que mostrar la forma en que la mística en sus diversas ramificaciones brota de ciertos rasgos fundamentales del ser humano, por lo que continúa siendo para nosotros una posibilidad realizable, a diferencia de actitudes como la religiosa que, en mi opinión, ya no son compatibles con la honestidad intelectual"[39].

Esta concepción de la antropología como filosofía primera, acompañada del llamado a una mística no religiosa, sino filosófica, nos obliga a volver de nuevo a la

[34] *Cfr.* Tugendhat, Ernst y Ursula Wolf, *Propedéutica lógico-semántica*, traducción de Guillermo Hoyos, Barcelona: Anthropos, 1997.
[35] Tugendhat, Ernst, "Antropología como filosofía primera", p. 236.
[36] *Cfr.* Tugendhat, Ernst, "El problema de la voluntad libre", en: *Estudios de Filosofía*, N° 34 (2006), pp. 245-254.
[37] *Cfr.* Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt: Suhrkamp, 2005, pp. 155-186.
[38] Tugendhat, Ernst, "Antropología como filosofía primera", p. 242.
[39] Tugendhat, Ernst, "Sobre mística", en: *Diálogo Científico*, n° 14 (2005), p. 18.

fenomenología husserliana. En efecto, Husserl busca desarrollar su idea de fenomenología como la de una idea ética, marcada precisamente desde sus inicios por la intencionalidad como responsabilidad[40]. Recordemos el *pathos* con el que inicia en 1911 su *Filosofía como ciencia estricta*, como "la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas más profundas y haga posible, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales"[41]. Y al final de su obra, en 1935, en la *Crisis*, no es menos enfático: la fenomenología hace de los filósofos "funcionarios de la humanidad", pues cargan sobre sus hombros la "responsabilidad por el verdadero ser de la humanidad"[42]. La "actitud fenomenológica total y su correspondiente *epojé*", nos dice Husserl, está destinada "a provocar una transformación personal total, comparable en principio a una conversión religiosa, pero que, más allá de esto, alberga en sí el sentido de ser la mayor transformación existencial impuesta como tarea a la humanidad como humanidad"[43].

Si bien Tugendhat ha propuesto la antropología como filosofía primera, no creemos estar muy distantes si interpretamos la idea husserliana de la "psicología como el campo de las decisiones" en esta misma dirección. De hecho, así lo propone Husserl ya en 1931 en su Conferencia en la *Kantgessellschaft* (Sociedad de Estudios Kantianos) de Frankfurt, Berlín y Halle, titulada "Fenomenología y antropología", en la que establece esta íntima relación entre psicología y antropología en perspectiva fenomenológica: "Esta notoria relación, este paralelismo de una psicología intencional y de la fenomenología trascendental requiere naturalmente de una aclaración. Se debe hacer comprensible desde los últimos fundamentos trascendentales, por qué de hecho la psicología, y si se quiere antropología, no es una ciencia positiva al lado de las otras, al lado de las disciplinas de las ciencias naturales, sino que tiene una afinidad interior con la filosofía, con la trascendental. Pero también esta clarificación se ha hecho posible, y se ha mostrado lo siguiente: cuando se le abre la intersubjetividad, como ha sido posible ahora, a la psicología de la interioridad (a la antropología finalmente en puro sentido espiritual), y cuando se la conforma como ciencia racional en la generalidad incondicionada y en la extensión (como ha sucedido desde el inicio con la ciencia natural racional), entonces surge de por sí una motivación que obliga al psicólogo a deponer su mundanidad ingenua y a comprenderse como filósofo trascendental"[44].

Esta es la idea que desarrolla Husserl en las Conferencias de Praga en 1935 sobre "La psicología en la crisis de la ciencia europea"[45]. Analicemos este texto[46] para ver qué

---

[40] *Cfr*. Hoyos, Guillermo, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*.
[41] Husserl, Edmund, "La filosofía como ciencia estricta", en: Husserl, Edmund, *Filosofía como ciencia estricta*, p. 43.
[42] Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, p. 5.
[43] *Ibid*., p. 140.
[44] Husserl, Edmund, *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), p. 181.
[45] Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass*, 1934-1937, pp. 103-139.
[46] Retomo aquí, en parte textualmente, mi interpretación de las Conferencias de Praga. *Cfr*. Hoyos, Guilermo, "Ética fenomenológica y sentimientos morales", en: *Revista de Filosofía*, II/III (1996), pp. 139-154.

solución ofrece Husserl al problema de la psicología desde un doble punto de vista en relación con un nuevo humanismo: si es posible una consideración de los sentimientos que no trate al hombre como mero objeto y si, una vez liberado del objetivismo cientifista, el sujeto de la responsabilidad también puede liberarse del solipsismo de la conciencia reflexiva. Esto significaría que la psicología es el principio puente en la fenomenología, el que nos permite, mediante intuición valorativa, generalizar el sentido de lo humano presente en la sensibilidad, y el que permite comprender el principio de responsabilidad a partir de sujetos participantes en el mundo de la vida.

Lo que Husserl busca en estas Conferencias es un acercamiento entre la filosofía y la psicología como resultado de "una filosofía trascendental reformada desde su fundamento (…) Y entonces se mostrará cómo se implican mutuamente como en un destino común el problema de una reforma radical de la psicología y el de una reforma radical de la filosofía trascendental"[47]. Es necesario, por tanto, clarificar que la filosofía trascendental no significa hacer comprensible una objetividad ya constituida, como pudiera ser la propuesta kantiana, sino ofrecer la verdadera fundamentación de dicha objetividad mostrando cómo se constituye en la experiencia humana (antropológica), tanto con respecto al sentido, a su significado, como en relación con sus pretensiones de validez. Precisamente la necesidad de autorresponsabilizarse de las diversas formas de conocimiento y de justificar razonablemente las acciones es lo que pone en movimiento la filosofía trascendental en la modernidad[48]. Pero, entonces, ¿por qué se pierde el desarrollo de lo trascendental? ¿Por qué se construyen facultades trascendentales más o menos míticas para resolver los problemas, cuando éstos se nos presentan directamente a la vista para ser aclarados gracias a una reflexión sobre la vida cotidiana en su transcurso y en sus modos de darse? Es precisamente en este darse de las cosas mismas en el que se constituyen esas formas necesarias con las que nos encontramos en la experiencia diaria: el objeto natural, la naturaleza en general, la cultura, las normas, cada una en el modo de su aparecer. Según Husserl, Kant tuvo en cuenta este problema de la constitución del sentido y de la validez implícita en toda objetividad, pero consideró que podía dejarlo de lado, con lo cual se pone en evidencia que no comprendió "el verdadero y pleno sentido del problema trascendental (el de Hume) y que no se sentía seguro en la comprensión de la diferencia entre tareas psicológico-objetivas y trascendentales. De hecho el desarrollo consecuente de la reflexión trascendental se complica inmediatamente en medio de dificultades extraordinariamente paradójicas, en especial en las que tienen que ver con la relación entre psicología y filosofía trascendental, entre subjetividad psicológica y subjetividad trascendental"[49].

---

[47] Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass*, 1934-1937, p. 109.
[48] *Cfr. ibid.*, p. 116.
[49] *Ibid.*, p. 117.

Más aún, Husserl no ignora la relación que tiene la solución de la paradoja planteada, como lo indicaremos más adelante, con la comunicación: "no puedo pensarme sin otros, sin comunidad con ellos. Nacido en una comunidad debo a la comunicación constante con los otros sujetos el contenido de mis respectivas representaciones del mundo. Por esto, desde un principio, el mundo tiene para mí y para cualquiera el sentido de 'mundo para todos'. ¿Pero, por otro lado, no es mi conciencia desde la cual en último término, es decir, trascendentalmente, tienen sentido y validez los otros? ¿Dónde está en mí el camino trascendental hacia los otros, hacia la comunicación con ellos? ¿Cómo debe pensarse dicho camino?"[50]. Husserl opina que ni Kant ni el idealismo se plantearon nunca este problema de la intersubjetividad, que de nuevo tiene su origen en la misma paradoja fundamental "de la identidad necesaria y al mismo tiempo diferencia necesaria entre subjetividad psicológica y subjetividad trascendental, de funciones y facultades psíquicas y trascendentales"[51]. La causa de que no se haya podido solucionar satisfactoriamente la paradoja es la fascinación naturalista de la que siempre estuvo prendada la psicología y que no ha podido superar hasta hoy, la cual, al mismo tiempo, tiene como consecuencia el que la filosofía trascendental no haya podido encontrar la salida de su solipsismo con la ayuda de una psicología no positivista, de una antropología, y haya tenido por tanto que acudir a sus construcciones ambivalentes.

Podría decirse que el diagnóstico ofrecido por Husserl en sus Conferencias de Praga no difiere del ya conocido en otros escritos suyos de la época. Pero la solución ofrecida al final del texto, en un pasaje que se atribuye a una sugerencia de Eugen Fink, promete superar definitivamente la dicotomía y ofrecer un novedoso principio puente entre la experiencia humana de la que sabe la antropología y la necesidad de generalizar ciertas reglas del conocimiento y del comportamiento humano: "la crisis de las ciencias tiene su fundamento en una crisis de la autocomprensión del hombre"[52]. Por ello, la superación de la crisis sólo será posible si se asume el problema del hombre desde un nivel de comprensión mucho más profundo. Para lograrlo, hay que superar un tipo de especulación trascendental de la tradición que se presenta como un saber oscuro y lleno de sugerencias en torno a una profundidad de la vida del sujeto que nunca puede ser puesta totalmente al descubierto en actitud objetiva; este sentido de lo trascendental tenía que fracasar por falta de un método descriptivo, más analítico que deductivo. Por otro lado, la nueva comprensión fenomenológica y genética de lo trascendental debe ser complementada por una psicología, una antropología, que para poder dar cuenta de su tema, lo anímico y espiritual propiamente dicho, renuncie a su fascinación por la actitud objetivante y se libere del cautiverio metódico

[50] *Ibid.*, p. 118.
[51] *Loc. cit.*
[52] *Ibid.*, p. 138.

del paradigma de la ciencia natural. Esto permite comprender que el fracaso de la clásica filosofía trascendental y de la psicología científica en su empeño por comprender al hombre no se debió a que sus destinos hubieran corrido unidos, sino precisamente a todo lo contrario: "a que permanecieron separadas"[53]. Con esta comprensión de la problemática, se nos "presenta *eo ipso* la tarea de liberar a la psicología del embrujo del objetivismo naturalista y de poner en marcha la filosofía trascendental en el método analítico de las preguntas concretas y de la exposición de la subjetividad, tal como debe ser conformado por una psicología reformada"[54]. Se busca, pues, una comprensión de la intencionalidad que aproveche todos los esfuerzos de la psicología, de la antropología, con tal de que se liberen de la exclusividad del paradigma naturalista-objetivista. Esto equivale a un reconocimiento radical del sentido de la experiencia interna, en la dirección sugerida por la *skepsis*, en su doctrina del hombre como medida de todas las cosas. Esta sería la auténtica respuesta al problema de lo trascendental planteado desde Hume: ¿cómo se puede reconstruir a partir de lo que se me da en la experiencia interna el sentido del mundo de la vida objetivo y de una práctica humana en él, de la cual podamos responsabilizarnos radicalmente?

En inconfundible analogía con la conclusión de la C*ritica de la razón práctica* de Kant ("el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí"[55]), concluyen Husserl y Fink: "Del saber acerca de la doble comprensión de la esencia del hombre surge no sólo una nueva autoconciencia renovada teóricamente, sino sobre todo un nuevo sentimiento vital. El universo en la enormidad de la extensión de su espacio con millones de estrellas, entre las cuales persiste un ser diminuto insignificante; este universo inmenso en cuya infinitud el hombre está amenazado con desaparecer, no es más que una constitución de sentido (S*innesleistung*), una formación validada (G*eltungsgebilde*) en la vida del hombre, a saber, en las profundidades de su vida trascendental. Y así puede ahora la fenomenología pronunciar el nuevo saber, el saber trascendental sobre el hombre con el orgullo de la antigua expresión: *anthropos metron panton*, el hombre es la medida de todas las cosas"[56].

§ 6. Conclusión: detrascendentalizar la subjetividad de la fenomenología

En el escrito que dedica Jürgen Habermas a Thomas McCarthy por sus sesenta años y que lleva como título A*ctuar comunicacional y razón detrascendentalizada*[57], se refiere en

[53] L*oc. cit*.
[54] L*oc. cit*.
[55] Kant, Immanuel, C*rítica de la razón práctica*, Buenos Aires: Losada, 1977, p. 171.
[56] Husserl, Edmund, D*ie Krisis der europäischen* W*issenschaften und die transzendentale* P*hänomenologie*. E*rgänzungsband. Texte aus dem* N*achlass*, 1934-1937, p. 139.
[57] C*fr*. Habermas, Jürgen, K*ommunikatives* H*andeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart: Reclam, 2001.

especial al libro de su colega I*deales e ilusiones*[58], de clara estirpe kantiana, para proponer detrascendentalizar la razón, como manera de solucionar con coherencia el paso de la analítica a la dialéctica trascendental y dilucidar mejor el sentido de las ideas regulativas, siempre amenazadas de ser comprendidas como meras ilusiones[59]. Esto le permite a Habermas comenzar a hablar de un pragmatismo kantiano.

Es conocida la figura originaria de detrascendentalización de la razón propuesta por Habermas, desde 1980, en busca de un cambio de paradigma: de la filosofía de la conciencia, de la filosofía de la reflexión, de la teoría crítica del conocimiento y del primado de la epistemología, a la teoría del actuar comunicacional.

Todavía en la fenomenología, como última figura del idealismo alemán, el mundo de la vida y la corporeidad son sólo correlatos de una conciencia intencional que, en el diálogo del alma consigo misma, es capaz de pasar de la constitución de sentido (S*innkonstitution*) a pretender realidad (S*einsgeltung*) con base en la conciencia de evidencia, como conciencia de estar con las cosas mismas. El paso del monólogo autorreflexivo de una intencionalidad capaz de dar sentido y verificar realidad a un diálogo entre participantes desde diversas perspectivas de lo mismo tiene como eje de cambio un mundo de la vida (L*ebenswelt*) que no es mero correlato de la conciencia trascendental. Por el contrario, es campo de entendimiento y de acción de personas que se reconocen como diferentes y que, como tales, organizan sus vidas de acuerdo con normas propuestas por ellas mismas. En la comunicación cotidiana se me dan dos de las experiencias fundamentales tematizadas por el último Husserl: el mundo de la vida en actitud precientífica, subdeterminado como mi mundo desde una subjetividad trascendental; y la intersubjetividad, en cuya constitución fracasa la fenomenología husserliana, y de la cual depende un desarrollo coherente de la razón práctica y del sentido de responsabilidad, propio de la teleología de la intencionalidad de la conciencia[60].

Ante esto, el fenomenólogo puede darse por aludido o simplemente reiterar su adhesión programática a la subjetividad trascendental de Husserl. En el homenaje a McCarthy, al que aludíamos antes, Habermas analiza en qué forma la competencia comunicativa puede mediar entre la práctica cotidiana y su criticabilidad en el horizonte de ideas kantianas, como ideales y utopías que jalonan a las personas y comunidades en su historia concreta. Se trata de ideas y de principios de la razón[61], que al someterse al proceso de detrascendentalización adquieren un significado, a la vez crítico y pragmático, al ser retomados en la teoría del actuar comunicacional: aquí los

---

[58] C*fr*. McCarthy, Thomas, I*deales e ilusiones*. R*econstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid: Tecnos, 1992.

[59] C*fr*. Hoyos, Guillermo, "Las creencias religiosas en la sociedad postsecular", en: Herrera, María y Pablo De Greiff (comp.), R*azones de la justicia*. H*omenaje a* T*homas* Mc*Carthy*, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005, pp. 125-149.

[60] C*fr*. Hoyos, Guillermo, I*ntentionalität als Verantwortung*. *Geschichsteleologie und Teleologie der* I*ntentionalität bei* H*usserl*.

[61] C*fr*. Habermas, Jürgen, *Zwischen* N*aturalismus und* R*eligion*, pp. 31-32.

reconocemos como respuestas, todavía sin desarrollar, a exigencias de una fenomenología que asume el reto de detrascendentalizar la subjetividad.

1. La idea cosmológica de la unidad del mundo y de los objetos que se dan en él es retomada en la teoría de la comunicación como presupuesto pragmático de un mundo objetivo común, en el que se comprenden los participantes y se relacionan desde diversas perspectivas con respecto a un mundo-uno. Esto se lleva a la fenomenología para movilizar el horizonte de horizontes en el que se nos da el mundo de la vida, y en el cual la experiencia cotidiana es el principio de todos los principios.

2. La idea de la libertad como un postulado de la razón práctica es retomada como presupuesto pragmático de la razonabilidad de actores responsables. En la fenomenología hablamos de la intencionalidad como responsabilidad, pero ahora es posible articular concretamente dicha responsabilidad como fundamento de ciudadanía en medio de morales de máximos (principio de la tolerancia), y de éticas de mínimos (principio del Estado de derecho democrático).

3. La razón como facultad de las ideas significaba, para Kant, buscar continuamente lo incondicionado de lo condicionado, como movimiento necesario del pensar lo que no puedo conocer. Esto es retomado ahora como lo incondicional de las pretensiones de validez que surgen en el actuar comunicacional (verdad, corrección y veracidad). En la fenomenología de la razón se presenta la teleología como esfuerzo a partir del sentido comprendido hacia la validez de las proposiciones que pretenden ser verdaderas: se trata de la teleología de la intencionalidad de la conciencia, articulada ahora en la dinámica social que se mueve de las múltiples perspectivas de sentidos compartidos (S*inn*) a la verificación de realidades en el mundo de la experiencia (G*eltung*).

4. Y, finalmente, la razón como facultad de los principios, que asume la función de un tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones, es retomada ahora como discurso razonable, como principio de argumentación racional, que constituye el foro insustituible de toda posible justificación. En la fenomenología, el sentido del principio de todos los principios, que es la evidencia, es ahora el darse las cosas mismas en la teleología de la intencionalidad, que es a la vez teleología de la historia, por ser ésta cooperación intersubjetiva.