



KONVERGENCIAS

FILOSOFÍA Y CULTURAS EN DIÁLOGO

NÚMERO 27

OCTUBRE 2018

BUENOS AIRES

ISSN 1669-9092

**EL SOLIPSISMO COMO RECURSO METODOLÓGICO EN LA
FENOMENOLOGÍA Y LA NECESIDAD DEL EGO
TRASCENDENTAL COMO PUNTO DE INICIO RADICAL
DE LA FILOSOFÍA.**

Verónica Medina Rendón (México)¹

¹ Licenciada en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de México. Actualmente realiza estudios de la Maestría en Humanidades: Filosofía Contemporánea, en la misma institución. Estudiante asociada al Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas (CEMIF), ha participado como ponente en diversos coloquios locales y regionales. Miembro del Seminario de Estudios Básicos de Fenomenología Trascendental-Uaemex. Editora del III volumen de la colección Huehuetéotl sobre Antropología y Fenomenología (CEMIF-2016).

Resumen

Asumiendo que la fenomenología trascendental es solipsista en su inicio, propongo el esclarecimiento de la naturaleza y función del solipsismo dentro de la misma; esto tomando en cuenta la reconocida influencia cartesiana en la obra de Husserl y clarificando a partir del método fenomenológico los diferentes tipos de solipsismo que se le son atribuidos, particularmente en dos momentos del método: la *epojé* y la reducción fenomenológica. Finalmente, planteo —desde la radicalidad otorgada por el solipsismo— la posibilidad de la formulación de un ethos filosófico partiendo de la reflexión en primera persona, pues esto ha de significar, en sentido estricto, la reactivación del espíritu socrático que impregna a la filosofía.

Palabras clave

Solipsismo, método, fenomenología, *ethos*.

Abstract

Assuming that transcendental phenomenology is solipsistic in its beginning, I propose the clarification of the nature and function of solipsism within it; this taking into account the recognized Cartesian influence in the work of Husserl and clarifying from the phenomenological method the different types of solipsism that are attributed to him, particularly in two moments of the method: the *epojé* and the phenomenological reduction. Finally, I propose -from the radicalism granted by solipsism- the possibility of formulating a philosophical ethos based on reflection in the first person, because this must mean, in a strict sense, the reactivation of the Socratic spirit that permeates philosophy.

Keywords

Solipsism, method, phenomenology, *ethos*.

Históricamente, el solipsismo ha sido caracterizado generalmente de manera negativa, esto a partir de la Modernidad y desde los horizontes de la filosofía cartesiana. El tema que me interesa desarrollar en las siguientes páginas se sitúa en el marco teórico de la fenomenología trascendental fundada por el filósofo moravo Edmund Husserl. La fenomenología trascendental, que surge durante la primera mitad del siglo XX, se ha visto rodeada de diversos prejuicios que la sitúan como una filosofía racionalista e idealista, en el contexto de estas incomprensiones me gustaría centrar la atención en la acusación que se hace a la fenomenología de incurrir en el solipsismo.

Asumiendo que la fenomenología trascendental es solipsista, propongo una revaloración del solipsismo, planteándolo —en este contexto— como una herramienta metodológica que otorga a la filosofía la autenticidad y radicalidad que caracteriza al ejercicio filosófico mismo, y que, lejos de conducir a un callejón sin salida, la reducción al *ego* trascendental que acompaña al solipsismo, ha de dirigirnos al reencuentro con el espíritu socrático que impregna a toda filosofía, tal como refiere García-Baró: “Hacer filosofía es poner en máxima tensión la inteligencia y aun la existencia toda (la sensibilidad, la memoria, la responsabilidad, la imaginación), para tratar de entrar en contacto con la realidad sin velos ni distancias. Definida así, la filosofía parece un empeño individual y hasta esencialmente solitario; pero sólo lo es por necesidad en sus fases iniciales”.² La tensión a la que alude García-Baró tiene su origen en una insatisfacción del hombre con su modo cotidiano de estar en el mundo; en esta actitud ingenua —por denominarla de alguna manera— aceptamos sin más los hechos que se presentan ante nosotros. Sin embargo, puede acontecer en algún momento una crisis, una ruptura que ha de invitarnos a un cambio de actitud en la que hemos de cuestionar las verdades que antes se daban por sentadas sin más; en esa incomodidad es donde comienza el ejercicio filosófico, que encaminado de una manera rigurosa ha de desembocar necesariamente en un *ethos* filosófico.

² Miguel García-Baró: *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*, (Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004) p. 11.

El radicalismo que es otorgado a la filosofía por medio de la puesta en marcha del solipsismo junto al ejercicio reflexivo llevado a cabo desde ese horizonte ha de revelar una disposición ética que invita al hombre que filosofa a asumir la responsabilidad de “una vida de conciencia absolutamente clara, legitimada absolutamente en sí y por sí misma”.³ La naturaleza de esta vida regida por un ideal ético cognoscitivo ha de ser clarificada a lo largo de este texto.

Para desarrollar el problema planteado, abordaré en un primer momento la caracterización del solipsismo en la filosofía de René Descartes, esto por la reconocida influencia que tuvo el filósofo francés en la propuesta husserliana y, porque es precisamente a partir de Descartes que el solipsismo se ha entendido de manera negativa en la filosofía. En un segundo momento, expondré la acusación de incurrir en el solipsismo que le es hecha a Husserl como resultado de la publicación del libro primero de sus *Ideas relativas a una filosofía pura y una filosofía fenomenológica*, de 1913, y a las que el filósofo responde en el “Epílogo” del mismo texto reeditado en 1930, identificando cada uno de los tipos de solipsismo que se le increpan a la fenomenología husserliana con los distintos momentos de su método, particularmente la *epoché* y la reducción fenomenológica. Finalmente, y asumiendo que la fenomenología trascendental es solipsista en su inicio, resaltaré la importancia de realizar la reflexión filosófica en primera persona, pues es únicamente a través de este camino que quien pretenda llegar a ser filósofo puede conducirse hacia un conocimiento auténtico justificado absolutamente.

1. EL EGO COGITO CARTESIANO. LA PROBLEMÁTICA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS

Como ya se ha señalado, el filósofo francés René Descartes es un antecedente directo de la problemática solipsista que más tarde reaparecerá en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl. El proyecto cartesiano se enmarca dentro de una revolución del conocimiento que busca el ascenso de la razón en todos los ámbitos y

³ Edmund Husserl: *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*. (Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012) p. 24.

que se distancia de la forma tradicional en la que se venía desarrollando la ciencia. Este proyecto revolucionario que resalta el ascenso de la figura del hombre como agente dinámico en el proceso de conocer tiene como antecedente una revolución en el pensamiento científico marcada por la «matematización de la naturaleza»,⁴ que implica un cambio en la forma de percibir los objetos que se dan al hombre en la inmediatez; desde esta perspectiva el mundo aparece como índice de una estructura matemática más profunda, yendo más allá de las formas particulares de los objetos sensibles. La matematización de la naturaleza permite aplicar los principios matemáticos al mundo físico que rodea al hombre, se racionalizan los objetos del mundo —distinguiendo en ellos propiedades como la magnitud, la extensión y el volumen— para poder trabajar en los campos de la física y la matemática. Estos trabajos tienen como consecuencia un desarrollo de las ciencias naturales, pero a su vez, termina con el olvido del mundo tal cual es, ahora se encuentra atravesado por fórmulas y proposiciones de orden matemático; esta problemática también es señalada por Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*, en donde apunta “En lugar de la praxis real —sea que se reflexione sobre las posibilidades de quien actúa o sobre las empíricas, lo que tiene que ver con los cuerpos real-efectivos y real-posibles— tenemos ahora una *praxis ideal* de un 'pensamiento puro' que se mantiene exclusivamente *en el ámbito de las puras formas límite*”.⁵

⁴ Este ideal de conocimiento está marcado por una nueva forma de hacer ciencia que atraviesa el trabajo de investigadores como Copérnico y Kepler, para finalmente encontrar su culmen en el pensamiento astronómico de Galileo. Copérnico, con su teoría heliocéntrica, cambió el paradigma que regía la astronomía desde la antigüedad, aquel en el que el centro de universo era la Tierra y alrededor de ella giraban —en órbitas circulares— el resto de los astros y planetas; para lo cual propuso un nuevo modelo que brindaba explicaciones más satisfactorias ante los fenómenos ahora observables gracias al telescopio. Si bien, el cambio de modelo facilitó las explicaciones de fenómenos como el curso de las estaciones, también puso en tela de juicio la creencia en las Escrituras, causando que se llevaran a cabo numerosas persecuciones por promover conocimientos heréticos, tal fue el caso de Giordano Bruno, condenado a morir en la hoguera. Respecto a Kepler, hay que mencionar sus diversos aportes a la astronomía moderna, tales como la descripción de las órbitas elípticas y variaciones de las velocidades de los distintos planetas, conocimientos que únicamente fueron posibles alcanzar respaldándose en la teoría heliocéntrica, no limitándose a usarla solo como una hipótesis de trabajo, sino afirmando que realmente el sol se encuentra en el centro del sistema.

⁵ Edmund Husserl: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (Prometeo, Buenos Aires, 2008) p. 68.

Ante este panorama, el programa cartesiano expresa las preocupaciones, tanto científicas como filosóficas, de su autor, buscando construir una imagen unificada del mundo, en donde ciencia y filosofía no son distantes. Durante el Renacimiento —dice Husserl— el hombre busca “formarse nuevamente en libertad”;⁶ recurrir a la filosofía para lograr esa meta no es gratuito, pues es la única vía gracias a la cual el hombre puede conducirse rectamente bajo la estela de la razón. De esta forma, la filosofía llegará a forjar seres humanos éticos y configurará al mundo circundante sin dejar de lado las cuestiones metafísicas, aspecto que ha descuidado la ciencia entendida en el sentido positivista; en este sentido es oportuno recordar el símil que Descartes establece en una de sus últimas obras, *Los principios de la filosofía* (1644):

Así la filosofía toda es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, cuyo tronco es la física y cuyas ramas brotando de este tronco son todas las demás ciencias, las cuales se reducen a tres principios, a saber, la medicina, la mecánica y la moral, quiero decir la más alta y la más perfecta moral, la que al presuponer un conocimiento cabal de las demás ciencias constituye el último grado de la sabiduría. Pero, así como no es en las raíces ni en el tronco de los árboles donde se cosechan las frutas sino solamente en las extremidades de sus ramas, así también la principal utilidad de la filosofía depende de la de sus partes, las cuales no se pueden conocer sino en último lugar.⁷

Con este esquema trazado, se encuentra que sus principales obras responden a las necesidades marcadas por su programa filosófico, por una parte, las que se abocan a la conformación de una epistemología —*Reglas para la dirección del espíritu* y el *Discurso del método*—, y por otra, las que están dedicadas a una metafísica —*Meditaciones metafísicas* y los *Principios de la filosofía*—. El modelo en el que Descartes pretende fundamentar el conocimiento es la *mathesis universalis*, poniendo énfasis en la intuición y la deducción como actos propios del entendimiento, que sirven para lograr el conocimiento de las cosas.

Hasta este punto se tiene claro que el proyecto cartesiano intenta explicar todo a partir de las percepciones claras y distintas, situándolas como el fundamento de su teoría de la verdad, remarcando la importancia del método y del entendimiento. El siguiente momento clave dentro del proyecto cartesiano es la aparición de la

⁶ *Ibidem*, p. 70.

⁷ René Descartes: *Los principios de la filosofía* (Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987) pp. 15-16.

denominada «duda metódica», que en un primer momento únicamente afirma la existencia del alma y de Dios, tal como lo expresa en su obra *Investigación de la verdad por la luz natural*: “¿Hay alguien que pueda dudar de que las cosas sensibles, es decir, las que se ven y se tocan, son mucho más ciertas que las demás? Me extrañaría mucho que me hicierais ver tan claramente algo de lo que se dice de Dios o de nuestra alma”.⁸ Desde estas líneas ya se anunciaba lo que podrá encontrarse en el que es considerado uno de los textos más representativos del filósofo francés, el *Discurso del método*, en donde se vuelve a hacer patente la desconfianza hacia el mundo que nos es dado por los sentidos. En *Reglas para la dirección del espíritu* —texto que antecede al *Discurso del método*— se enfatiza la necesidad de un método que conduzca a la razón para estudiar la realidad, en donde solo lo evidente, lo cierto y lo alejado de cualquier incertidumbre puede ser considerado como fundamento de un saber científico, saber en el que, inevitablemente, la matemática ha de estar presente.

Ya en el *Discurso del método*, el autor realiza una descripción del camino que ha recorrido para encontrarse con la razón, lo que significó primeramente el abandono de sus preceptores y de los libros para adentrarse “en el gran libro del mundo”,⁹ en el que después de algunos años de adquirir experiencias y ser un sujeto de acción, inicia un estudio sobre sí mismo; como resultado de esas reflexiones establece al «yo» como punto de partida de sus futuras indagaciones. En la cuarta parte del *Discurso del método* hace referencia a otra de sus obras, las *Meditaciones metafísicas*, en donde —con lo relacionado a las costumbres— rechaza toda creencia que sea susceptible de duda, y así, situado en un punto en el que se puede confundir la vigilia con el sueño, Descartes llega a establecer la premisa *cogito ergo sum*. Como consecuencia del abandono de las creencias y conocimientos que le son dados por los sentidos en la inmediatez del mundo, el filósofo francés, llega a un estado de incertidumbre sobre los saberes que nos han sido dados por la experiencia sensible, lo que resulta en el repliegue sobre sí mismo que llega a establecer como el principio de la filosofía: “advertí luego que, queriendo yo

⁸ René Descartes: *Investigación de la verdad por la luz natural* en Descartes, Biblioteca de grandes pensadores (Gredos, Madrid, 2011) p. 82.

⁹ René Descartes: “Discurso del método” en Descartes, Biblioteca de grandes pensadores, (Gredos, Madrid, 2011) p. 106.

pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando”.¹⁰

La metafísica cartesiana, que es la raíz —recordando el símil establecido en *Los principios de la filosofía*—, parte de supuestos implícitos, pero necesarios, que deberían de adecuarse a la nueva mentalidad científica que se estaba configurando. Descartes reconoce la imposibilidad de construir una ciencia fundamentada en la percepción sensible y, por la conciencia que tiene de su condición de hombre, suspende sus juicios, rebasando lo que se da al hombre en la percepción de sus sentidos y llevándolo a un nuevo modo de ver la realidad “si deseo encontrar algo constante y firme en las ciencias, es necesario que suspenda en adelante mi juicio acerca de tales pensamientos, y que no les otorgue más crédito del que les otorgaría a cosas que me parecieran evidentemente falsas”.¹¹

Con la duda y la hipótesis del genio maligno, Descartes llega a la conclusión de que se es mientras se piensa que se es algo, derivando que si se piensa entonces se existe. En el trayecto que realiza para saber qué es lo que realmente se puede conocer, particularmente en la “Tercera meditación” demuestra la existencia de Dios, iniciando con una descripción del retraimiento en sí mismo o solipsismo.¹²

El garante cartesiano para no quedar limitado por el solipsismo es la figura de Dios, que al ser una idea innata permite tener conocimiento de las cosas que hay en el mundo; esto representa una inversión del esquema medieval, en el que a partir de la existencia de las cosas se indagaba por la causa primera de ellas. Con la característica de perfección, Descartes coloca Dios como el aval de los saberes matemáticos, y por consiguiente fundamenta el conocimiento de las ciencias empíricas:

¹⁰ *Ibidem*, pp. 123-124.

¹¹ *Ibidem*, p. 168.

¹² Cfr. *Ibidem*, p. 178.

como Dios no es engañador, es muy evidente que no me envía esas ideas de manera inmediata por sí mismo, ni tampoco por medio de alguna criatura en la que la realidad de tales ideas no esté contenida de manera formal, sino sólo eminente. Porque, al no haberme dado ninguna facultad para conocer que así era, sino, por el contrario, una inclinación muy grande a creer que me son enviadas, o que parten de las cosas corporales, no veo cómo se lo podría excusar de engaño, si en efecto esas ideas partieran o fueran producidas por otras causas distintas de las cosas corporales. Por lo tanto, hay que confesar que hay cosas corporales que existen. Sin embargo, tal vez no sean por completo tales como nosotros las percibimos por los sentidos, porque esta percepción de los sentidos es muy oscura y confusa en muchas cosas.¹³

La herencia cartesiana es la concepción de un nuevo hombre, el hombre moderno que gracias a la verdad del *cogito* es capaz de fundamentar últimamente el conocimiento filosófico y científico. A primera vista el *cogito* puede verse como una formulación que impide dar el salto hacia otros conocimientos diferentes al de la certeza de la existencia de sí mismo, tales como el conocimiento del mundo exterior y los saberes matemáticos, pero la salida del solipsismo se presenta en la categorización de las ideas, dando el salto al otro, en este caso Dios, como necesario para la fundamentación de las ideas innatas.

Descartes es quien introduce en la reflexión filosófica el problema de la fundamentación del conocimiento, en donde el sujeto y su razón encuentran primacía, estableciendo que las ideas no provienen de fuera, sino que se encuentran en la capacidad racional del hombre, situándose como referente de corrientes filosóficas posteriores, tales como el empirismo inglés o el idealismo alemán.

2. EL PROBLEMA DEL SOLIPSISMO EN LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

Con lo expuesto hasta ahora es posible tener una mejor comprensión de la problemática del solipsismo en el contexto de la fenomenología husserliana; esta problemática surge a partir de la mala comprensión de los postulados expuestos en el libro primero de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* —en adelante *Ideas I*— que apareció en 1913. Si bien, en el “Epílogo” de *Ideas I* es en donde Husserl responde expresamente a la acusación de incurrir en el solipsismo, su preocupación por este tema no es nueva; ya en las lecciones de invierno

¹³ *Ibidem.*, p. 212.

de 1910/11 se ocupaba del asunto,¹⁴ señalando que esta objeción deriva de una correcta incompreensión de la reducción fenomenológica. Para los fines de esta exposición me centraré en *Ideas I* por ser este libro el lugar en donde se encuentran descritos de manera rigurosa el campo de estudio y el método propios de la fenomenología trascendental.

Los equívocos en la comprensión del método fenomenológico se deben en gran medida a la comparación que se hace entre la vía cartesiana y la vía elegida por Husserl. Si bien, Husserl reconoce la influencia cartesiana dentro de su obra, esto no hace que el camino metodológico elegido por el filósofo moravo para encontrar un fundamento apodíctico para el quehacer filosófico concluya de la misma forma que la vía elegida por René Descartes —es decir, en un solipsismo del que únicamente se ve salvado introduciendo la figura de Dios—; por el contrario, el paso por el solipsismo dentro de la fenomenología trascendental ha de reconocerse únicamente como un ejercicio temporal y necesario para situar a cualquier hombre, que así lo elija, en el camino del quehacer filosófico, siendo el repliegue sobre sí mismo un medio que le sirve para reconocer su absoluta pobreza de conocimiento.

Como lo explica Javier San Martín en su texto “El solipsismo en la filosofía de Husserl”¹⁵ cada paso del método fenomenológico se encuentra amenazado por un tipo de solipsismo. La intención es clarificar las características de cada uno de los diferentes solipsismos que se le atribuyen a la fenomenología, distinguiendo de entre estos cuál es el que la fenomenología afirma; para esto es pertinente volver sobre dos momentos específicos del método fenomenológico: la *epoché* y la «reducción fenomenológica».

2.1 EL MÉTODO DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

La fenomenología trascendental forja su propio método con la finalidad de hacer de la filosofía una ciencia rigurosa y objetiva. Como primer momento del método tenemos

¹⁴ Cfr. Edmund Husserl: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, (Alianza Editorial, Madrid, 1994) p. 89-90.

¹⁵ Javier San Martín: “El solipsismo en la filosofía de Husserl” en *Endoxa, Series Filosóficas*, Madrid, No. 1, 1993, pp. 239-258.

la *epojé* fenomenológica, que está directamente relacionada con la «actitud natural»¹⁶ y la «tesis general de la actitud natural»,¹⁷ lo que la tesis general de la actitud natural permite vislumbrar es la independencia del campo de estudio de las ciencias que se desarrollan sobre el mundo y el quehacer filosófico.}

Si el modo cotidiano de estar en el mundo está regido por la actitud natural, y esta representa el modo en el que continuamente estamos volcados hacia el mundo, para poder acceder —por elección propia— a una actitud reflexiva o filosófica se necesita de un cambio radical de actitud; este cambio de actitud se logra mediante la *epojé*, que es descrita de la siguiente manera:

PONEMOS FUERA DE ACCIÓN LA TESIS GENERAL INHERENTE A LA ESENCIA DE LA ACTITUD NATURAL; ponemos entre paréntesis todo lo que ella abarca ópticamente: así pues todo ESTE MUNDO NATURAL ENTERO, que está constantemente «para nosotros ahí», «ahí delante», y que seguirá estándolo incesantemente como «realidad» de que tenemos conciencia, aunque nos dé por ponerlo entre paréntesis.¹⁸

Se entiende por *epojé* una suspensión de la actitud, el abandono de la actitud ingenua en la que cotidianamente nos encontramos dirigidos al mundo. La *epojé* no ha de dirigirnos a un escepticismo, pues de ninguna forma se niega la existencia de los objetos, únicamente los colocamos entre paréntesis. En Husserl —con la práctica de la

¹⁶ La actitud natural es definida como el modo en el que cotidianamente el hombre se encuentra en el mundo en donde los objetos se le presentan “inmediata e intuitivamente”, este modo de percepción alude a la apreciación sensorial por la que nos son dados los objetos y por la que, de igual manera, captamos a otros seres animales. En la actitud natural se admiten sin cuestionamiento las cosas que se presentan de manera espontánea, se acepta la existencia del mundo como un *factum*.

¹⁷ Refiere a la asunción *quasi* dogmática de la existencia del mundo, lo que permite al hombre hacer ciencia, pues un científico necesita dar por sentada la existencia del mundo para tener un objeto de estudio. Lo que Husserl describe y acepta con esta tesis es el mundo que el hombre percibe delante de él y del que a su vez forma parte: “[...] yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacio-temporal una, a la que yo mismo pertenezco, como todos los demás hombres que cabe encontrar en ella y que están referidos a ella de igual manera. La «realidad» la encuentro —es lo que quiere decir ya la palabra- ahí delante COMO EXISTENTE Y LA ACEPTO, TAL COMO SE ME DA, TAMBIÉN COMO EXISTENTE. Ninguna duda y ningún rechazo de los datos del mundo natural cambia en la tesis general de la actitud natural”. Edmund Husserl: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura* (Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, México, 2013) p. 140.

¹⁸ Edmund Husserl: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura* (UNAM-Fondo de Cultura Económica, México, 2013) p. 144.

epojé— no se invalida el mundo que nos es dado en la actitud natural, únicamente se deja de lado, se desconecta, superando el objetivismo de las cosas que se le presentan al hombre “ahí delante”, abstrayendo a quien la práctica de su realidad espacio-temporal inmediata. El resultado del ejercicio de la *epojé* es el yo puro. El «yo puro» aparece como inherente al flujo de vivencias que queda como resultado de la *epojé*: “Pero frente a esto parece ser el yo puro algo *necesario* por principio, y es cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar *en ningún sentido por un fragmento o momento ingrediente* de las vivencias mismas”.¹⁹ Para Husserl el yo puro es algo que no se puede desconectar, ya que acompaña a todas las *cogitaciones* o actos de reflexión que se llevan a cabo.

La *epojé* es un momento previo y necesario para practicar la «reducción fenomenológica». Por la reducción fenomenológica se consigue lo que Husserl llama una actitud fenomenológica²⁰ por la que la fenomenología sitúa en su campo de estudio los fenómenos, reales o posibles de la esfera trascendental: “Sabemos que la fenomenología quiere estudiar lo inmanente, que abarca tanto a la *cogitatio* como al *cogitatum*, a la *nóesis* como al *nóema*”.²¹ En esta descripción, tanto el *cogitatum* como el *nóema* refieren al objeto intencional, a las características de la cosa, a la representación que en el mundo natural se tiene del objeto. La fenomenología trascendental hace de su objeto de estudio a lo inmanente que surge de las representaciones de los objetos, pero no de una forma ingenua, como aparecen en la tesis de la actitud natural, —pues esta ha quedado neutralizada por la *epojé*—

La noción de *epojé* y reducción que hemos visto son un intento de dirigir la mirada a mi vida psíquica, a la experiencia que tengo de las cosas y del mundo; el mundo, lo trascendente, queda fuera, limitándome yo a mi representación, a lo que llamamos inmanente [...] Nos reducimos a la vida psíquica en su doble vertiente: los actos mentales, en la conexión temporal que tienen y lo dado en esos actos mentales, también en su doble vertiente de lo realmente dado y lo que puede ser dado. Ahora bien, en este caso, la fenomenología no parece tratar de la realidad, sino

¹⁹ *Ibidem.*, p. 208.

²⁰ Cfr. Javier San Martín: *La estructura del método fenomenológico* (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1986) p. 31.

²¹ Javier San Martín: *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2008) p. 70.

sólo de la representación de la realidad, incluso así parece ser desde el momento en que la propia fenomenología exige prescindir de la naturaleza, del mundo objetivo.²²

Con lo dicho hasta ahora se puede ver que la fenomenología pretende —mediante la *epoché* y la reducción— reconducir las representaciones del mundo a la experiencia directa de la vida de conciencia, lo que es dado a la experiencia del sujeto.

Partiendo del hecho de que la fenomenología trascendental recurre al solipsismo como herramienta metodológica, es pertinente clarificar cuál es la naturaleza y función de este solipsismo y cuáles le son atribuidos por comprensiones parciales del método fenomenológico. Siguiendo el orden del método fenomenológico, se encuentra primeramente el «solipsismo escéptico» atribuido a la *epoché* fenomenológica. El solipsismo escéptico aparece en el contexto de la crítica de la experiencia de influencia cartesiana. La acusación del solipsismo escéptico recae en dudar de la existencia de los otros a partir de la duda de los objetos que se encuentran en el mundo. Si con la *epoché* se desconecta el mundo natural —o la tesis de realidad—, de igual manera se pone entre paréntesis a los otros hombres pues, al igual que cualquier objeto, poseen un cuerpo material que hace que los podamos situar en un tiempo y espacio determinados: “La tesis experimenta una modificación —mientras sigue siendo en sí la que es, LA PONEMOS POR DECIRLO ASÍ 'FUERA DE ACCIÓN', LA DESCONECTAMOS, LA 'PONEMOS ENTRE PARÉNTESIS'. La tesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo desconectado sigue existiendo fuera del nexo de la conexión”.²³

El solipsismo escéptico se anula al dar cuenta de que los otros hombres no solo se presentan ante mí por sus cuerpos físicos, sino también tengo experiencia de ellos a través de su vida anímica; por la *epoché* no son suspendidas todas esas percepciones y experiencias que he tenido de los otros con base en la corporalidad. Estrechamente relacionado con el solipsismo escéptico aparece el «solipsismo natural», que, del mismo modo que el anterior, es entendido desde la actitud natural. El solipsismo natural refiere al modo en que el hombre se constituye en tanto hombre; asumiendo que es un ser

²² *Ibidem*, p. 71.

²³ Edmund Husserl, *Ideas I*, (ed. cit.) p. 142.

social, se toman en cuenta todas las construcciones comunitarias que están al alcance de todos los miembros de la comunidad, tal como ocurre con el lenguaje; al respecto señala Javier San Martín: “Mi realidad corporal no es exclusivamente mía, sino que es también ‘para los otros’; mi cuerpo tiene un exterior alcance de los demás, mi lenguaje es intersubjetivo; de ahí que pretender que los otros son meros fenómenos y que solo yo existo como hombre, es una contradicción, porque sería la destrucción de mí mismo ser hombre”.²⁴ La carencia de validez del solipsismo natural se hace evidente, pues — como su denominación misma refiere— sigue teniendo en su base la actitud natural, que se limita a tomar a los otros como meros fenómenos.

Enseguida —de acuerdo con el orden del método fenomenológico— se encuentra el denominado «solipsismo aparente» relacionado con la reducción fenomenológica y la asunción de la fenomenología como un idealismo trascendental.²⁵

Pero no quiero dejar de aclarar expresamente aquí que no tengo absolutamente nada que retirar en cuanto se refiere al idealismo fenomenológico-trascendental, que ahora como antes tengo por un contrasentido de principio toda forma de realismo filosófico usual, y no menos todo idealismo al cual se opone el realismo en sus argumentaciones, el que este realismo “refuta”. Si se hubiera comprendido de una manera más profunda mi exposición, jamás habría podido alzarse la objeción de solipsismo como objeción contra el idealismo fenomenológico, sino solo como objeción contra la falta de integridad de mi exposición.²⁶

²⁴ Javier San Martín: “El solipsismo en la filosofía de Husserl” (art. cit.) pp. 245-246.

²⁵ En el “Epílogo” de *Ideas I* Husserl asume que la fenomenología trascendental es un idealismo trascendental, pero que, precisamente, los prejuicios que se tienen hacia ella derivan de una mala comprensión de estos términos. La distinción primordial entre el idealismo trascendental defendido por Husserl y el idealismo psicológico, que es combatido por los realistas, es que el primero no niega en ninguna forma la existencia del mundo, más bien para este, el único universal absoluto es la subjetividad trascendental, y el mundo es correlato intencional trascendental. Asumir la fenomenología como un idealismo trascendental es una parte importante para poder comprenderla como la ciencia autónoma que pretende ser, pues es gracias a esto que se puede llegar a abarcar todos los objetos que se encuentran en el mundo y a su vez todos los objetos que sea posible concebir en tanto objetos ideales: “haciéndolos comprensibles como correlatos trascendentales. Pero esto no implica que el idealismo fenomenológico-trascendental no es una tesis particular filosófica ni una teoría entre otras, sino que la fenomenología trascendental es en sí misma, en cuanto ciencia concreta y aunque no se diga una palabra sobre el idealismo, IDEALISMO UNIVERSAL desarrollado como ciencia”. Edmund Husserl: *Ideas I* (ed. cit.) 479. El idealismo trascendental no pretende en ninguna forma hacer referencia al mundo natural ni negarlo, su verdadera intención es clarificar el sentido de la realidad del mundo, tarea que solo puede lograrse en la actitud fenomenológica.

²⁶ Edmund Husserl: *Ideas I* (ed. cit.) pp. 477-478.

El solipsismo aparente es resultado de la intromisión de un elemento mundano en el plano trascendental al que nos conduce la reducción; ese elemento natural ha de ser el no abandono de la actitud natural. El solipsismo aparente —siguiendo a San Martín— es la intromisión del solipsismo escéptico en la esfera trascendental, y esto únicamente puede ocurrir si se sigue teniendo la conceptualidad propia de la actitud natural, que debió de haber sido suspendida con la *epojé*. Lo que se tratará de dilucidar aquí es que el solipsismo no aparece como una condena resultado de la reducción fenomenológica, pues lo que revela la reducción misma es la subjetividad trascendental.

El yo solipsista al que apela Husserl como punto de inicio de la filosofía queda al descubierto por la reducción a la esfera primordial y por el denominado «solipsismo trascendental abstracto». Este solipsismo es nombrado como trascendental porque ocurre ya dentro de esta esfera que es revelada por la reducción fenomenológica, y porque la reducción a la esfera primordial a la que aparece ligado es abstractiva, pues busca limitar “un mundo libre de toda significación extraña a mi intencionalidad”.²⁷

La reducción a la esfera primordial es un planteamiento husserliano que ya se menciona en los *Problemas fundamentales de la fenomenología*²⁸, de 1910/1911, y que posteriormente es desarrollada de manera más puntual en la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*,²⁹ publicadas en 1929. La fenomenología trascendental, tal como puede corroborarse en las *Meditaciones cartesianas*, tiene su inicio en una egología que está ligada a un solipsismo que aparece con la motivación de despojar al ámbito trascendental de la intromisión de conceptos que remitan al mundo natural, problemática que se encuentra latente, como se ha señalado líneas arriba. El solipsismo trascendental abstracto permite a la fenomenología limitar el mundo a lo que es constituido en la propia intencionalidad, y sitúa al *ego* trascendental como la realidad primera a partir de la cual todo lo trascendental toma sentido.

²⁷ Javier San Martín: “El solipsismo en la filosofía de Husserl” (art. cit.) p. 253.

²⁸ Cfr. Edmund Husserl: *Problemas fundamentales de la fenomenología* (ed. cit.) § p. 34.

²⁹ Cfr. Edmund Husserl: *Meditaciones cartesianas* (Tecnos, Madrid, 2009) §§ pp. 44-48.

El solipsismo como herramienta metodológicamente necesaria permite afirmar la existencia de un «yo» originario que debe suspender su creencia en el mundo como una realidad dada para rescatarlo en su sentido trascendental. La insistencia en el inicio egológico de la fenomenología radica en que únicamente a partir de mí la vida en comunidad puede tomar sentido, tal y como lo afirma en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*:

Metódicamente sólo a partir del ego y de la sistemática de sus funciones y operaciones trascendentales, se puede exhibir la intersubjetividad trascendental y su comunitarización trascendental, en la que se constituye, por parte del sistema de los polos-yo, el “mundo para todos” y para cada sujeto como mundo para todos. Y sólo por este camino, en una sistemática esencial del progresar, se puede también alcanzar una última comprensión en cuanto a que todo yo trascendental de la intersubjetividad (como co-constituyente del mundo por los caminos indicados) necesariamente debe ser constituido como ser humano en el mundo, que entonces cada ser humano “es portador en sí de un yo trascendental” pero no como una parte real o un estrato de su alma (lo que sería un contrasentido) sino en la medida en que él, mediante la toma de conciencia fenomenológica de sí mismo es objetivación de sí mismo del concerniente yo trascendental que puede exhibirse.³⁰

La afirmación de la necesidad de este paso metodológico no niega el carácter temporal del mismo, pues en la misma “Quinta meditación cartesiana” en la que el punto de partida es el yo originario, también se muestran las vías para poder dar cuenta de la existencia del otro, ya sea en el plano mundano o en el trascendental.

El «solipsismo trascendental abstracto» es el único asumido y ejecutado en la fenomenología trascendental, a diferencia del «solipsismo escéptico», el «solipsismo natural» y el «solipsismo trascendental», que son únicamente aparentes y resultado de comprensiones equivocadas de determinados momentos del método fenomenológico. Tener en cuenta estas consideraciones permite retomar la importancia de la primera persona en la práctica filosófica, pues es solo a partir de mí mismo que el mundo toma un sentido de objetividad que posteriormente tomará un sentido de “para todos”.

3. LA RADICALIDAD Y NECESIDAD DEL EGO TRASCENDENTAL EN LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA. LA FORMULACIÓN DE UN ETHOS FILOSÓFICO.

Descartes, tras dudar descubrir la imperfección de la experiencia sensible, coloca al *ego cogito* como fundamento de las ciencias. Si bien la importancia de la vía cartesiana

³⁰ Edmund Husserl: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (ed. cit.) pp. 226-227.

radica precisamente en el descubrimiento del *ego*, los análisis que realiza Descartes — desde esta postura— son aún análisis de naturaleza psicológica, pues es constante la referencia que el autor hace al alma, y en este contexto alma y *ego* son distintos. El alma es entendida aún como un fenómeno, pues alberga tomas de posiciones respecto de objetos del mundo. A diferencia de Descartes, Husserl, al poner en juego la reducción fenomenológica, deja al alma fuera, quedando únicamente la reducción al *ego cogito*, ganando ya la esfera de la subjetividad trascendental. Dice Husserl refiriéndose a la reducción fenomenológica: “En ella he ganado el suelo de la experiencia absolutamente indudable, un ámbito de seres en sí, cerrados absolutamente, a saber, como objetos de la percepción pura”.³¹

La ciencia fenomenológica proyectada por Husserl está guiada por un análisis de esencias que busca una reformulación de la teoría del conocimiento, yendo más allá de los postulados de una teoría del conocimiento ingenua que tiene a la base la actitud natural, y diferenciándose de aquellas teorías que pretenden operar de manera deductiva, estableciendo generalidades. Las leyes aprióricas resultado del análisis de esencias son extensibles a cualquier realidad, de ahí que sea posible acceder a las: “configuraciones teóricas o el complejo de fines de la esfera ético-práctica”.³² En este sentido, es posible hablar de un *ethos* que es inherente a la toma de responsabilidad que implica la pretensión de racionalidad en la filosofía, meta que —para Husserl— acompaña a la filosofía desde su comienzo, tal como lo señala en *La filosofía, ciencia rigurosa*: “Desde sus inicios, la filosofía ha pretendido ser ciencia rigurosa: la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas supremas y haga posible, en sentido ético-religioso, una vida regulada por normas racionales puras”.³³ Por esta razón, me gustaría centrar la atención en la figura de Sócrates, que gracias a la honestidad en su ejercicio reflexivo logra alcanzar coherencia entre la palabra y la acción, afirmando la necesidad de la filosofía para el mundo, que, de ser correctamente practicada, ha de resultar beneficiosa para la comunidad a la que se pertenece.

³¹ Edmund Husserl: *Las conferencias de Londres* (ed. cit.) p. 40.

³² *Ibidem.*, p. 68.

³³ Edmund Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa* (Ediciones Encuentro, Madrid, 2009) p. 7.

El gesto con el que inicia la práctica socrática —el reconocimiento de la propia ignorancia— obedece al principio inscrito en el templo de Apolo «conócete a ti mismo»; aludiendo al abandono de los conocimientos que se tienen por supuestos hasta entonces, todos los saberes heredados y aceptados por convenciones en la comunidad de la que participa. Este ejercicio de abstención resulta en una *docta* ignorancia: “una ignorancia que se reconoce a sí misma como tal ignorancia”.³⁴ Como resultado se tiene un acercamiento a la propia vida despojada de todo presupuesto positivista que nos ha sido legado; aparecen ante el hombre las cuestiones vitales del ser humano. Sócrates situó como centro de su reflexión un tema que no debería dejar indiferente a ningún hombre: el tema de la propia excelencia, que bien conducido ha de desembocar en la plenitud de la existencia y por ende en la felicidad del hombre. La excelencia del hombre es una incumbencia enteramente personal y privada en un primer momento, pero enseguida se convierte en un diálogo con el otro. La actitud filosófica que se revela con la práctica socrática es la de una reflexión asumida de manera responsable en todo momento:

Sócrates solo quería que todo el mundo, empezando por él mismo, pensara más, o sea, fuera más libre [...] para que así la sociedad cambiara su lastimosa mediocridad (en todos los sentidos). Casi no le importaba el medio que había que emplear, con tal de que fuera una forma real del amor y trascurriera en el terreno de las palabras. Puede que su manera de proceder tenga insuficiencias, pero nunca se debe describir la filosofía retrocediendo de este punto de arranque, que simplemente es su idea misma.³⁵

Sócrates llegó a cuestionar diversos conceptos que sirven como eje a la práctica política, siendo uno de ellos el concepto de justicia. Me interesa rescatar este término en relación con la práctica socrática del ejercicio interrogativo que desarrollaba con sus conciudadanos, pues permite evidenciar la recepción que tuvo la práctica filosófica de Sócrates en su contexto social. En el diálogo platónico *Critón* se pueden reconocer una serie de elementos interrelacionados en la práctica filosófica: la responsabilidad de sí mismo y el ejercicio de la virtud a lo largo de la vida, resaltando que para Sócrates, la

³⁴ Miguel García-Baró: *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía* (ed. cit.) p. 170.

³⁵ Miguel García-Baró: *Husserl y Gadamer. Fenomenología y hermenéutica* (Impresia Ibérica, Barcelona, 2015) pp. 19-20.

coherencia entre estas dos debe de mantenerse, aunque ello suponga la muerte, como fue su caso.

Sócrates al reflexionar sobre su condena a muerte, no niega la importancia de vivir en una comunidad; por el contrario, cuando rechaza la oportunidad que se le presenta para salvar su vida escapando de la prisión, reafirma su compromiso de mantener coherencia con su manera de pensar, y a su vez de mostrar los alcances que puede tener la ignorancia humana, en este caso en lo que a justicia se refiere, esta será la última lección dejada por el maestro de Platón, evidenciando el malestar social: “¿Te estás dando cuenta de que los errores en la conducta se producen por esta ignorancia, que consiste en creer saber lo que no se sabe?”.³⁶ Esta frase parece ser la constante de los diálogos en los que participa Sócrates; los diálogos de los que participaba —según lo relatado por Platón— se desarrollaban en lugares comunes de la ciudad, en las situaciones más cotidianas, y el tema surgía precisamente de esa cotidianidad en la que se encuentran los hombres. Por medio del diálogo, Sócrates lograba que su interlocutor, por sí mismo, fuera capaz de discernir la verdad oculta en sus propias palabras; en este sentido, el conocimiento recién adquirido no correspondía a la imposición o adopción de un discurso proveniente de Sócrates, era él quien les ayudaba a parir esas ideas, haciendo alusión a la labor de partera que desempeñaba la madre de Sócrates.

La posición socrática es, evidentemente, diferente a la tomada por los sofistas, quienes reproducían los conocimientos y recibían un pago por la labor que realizaban; subrayo aquí que Sócrates realiza su aguda labor dialéctica en respuesta a lo dictado por el oráculo, y como un momento posterior al conocimiento de sí mismo. Sócrates condena la situación en la que se encuentra Atenas —por lo menos en lo que a política se refiere—, como resultado de un ejercicio desmesurado de la sofística. En el esfuerzo de vivir apegado a lo correcto y las posibles repercusiones que esta conducta podría tener en la vida social, se vislumbra la posibilidad de una vida en comunidad guiada por valores o ideas superiores a lo propiamente humano, en donde cada hombre tiene la posibilidad de participar en su realización, siempre en búsqueda del mayor bien posible:

³⁶ Platón, “Alcibíades I” en *Diálogos VII*, Biblioteca Clásica Gredos (Gredos, Madrid,1992), p. 50.

“Apolo enseñó a Sócrates a confiar en que la estructura de la existencia propia es compartida (o compatible) por todos los hombres. Apolo enseña que hay algo así como una naturaleza humana común, de modo que la verdad sobre lo esencial de mí mismo es también la verdad sobre lo esencial de los demás hombres”.³⁷

El proyecto de dotar al hombre de plenitud en su existencia ha de tener en consideración la circunstancia de este y, a su vez, debe ser capaz de poder proyectarlo como un sujeto general, en tanto que pretende ser partícipe de ideas o valores, como el bien o la justicia, características con las que podría hablarse de un proyecto ético con tendencia a generar un bienestar para todos los hombres, no un bien particular como el que se alcanzaba con la sofística, pues entender a la filosofía desde esta práctica es tomarla como el medio para alcanzar un fin personal. Para poder pensar en un bien asequible para todos, hay que pensar al hombre en cuanto trascendental, usando aquí el término para denominar a las propiedades comunes que poseen todos los hombres: “y que, por lo tanto, exceden o *trascienden* la diversidad de los géneros en que las cosas se distribuyen”.³⁸ La suspensión de la diversidad de lo propiamente humano se da con la reducción fenomenológica —tal y como se ha referido anteriormente—, la fenomenología trascendental ha de permitir dilucidar el acceso a una práctica ética que permita al hombre alcanzar una vida regida por la responsabilidad, esto mediante la reactivación del sentido originario de la filosofía, que se situó con la práctica socrática descrita anteriormente:

Husserl representa la resurrección de la auténtica «actitud filosófica» en una época en la que Europa había sucumbido al cientificismo reinante. Husserl es a la Europa de comienzos de siglo lo que Sócrates a la Grecia clásica ilustrada, es decir, el maestro que hace revivir la filosofía, que resucita el espíritu de la búsqueda radical de la verdad en un contexto de una profunda crisis de esta actitud fundamental. Husserl es, así, el pionero de un nuevo horizonte del pensar; como Sócrates en su momento, hace revivir a comienzos del siglo la primordial actitud filosófica que aspira a evidencias absolutas sobre las cuestiones últimas. [...] La filosofía ha de ser saber radical,

³⁷ Miguel García Baró: *Husserl y Gadamer. Fenomenología y hermenéutica* (ed, cit.), p. 39.

³⁸ Nicola Abbagnano: *Diccionario de filosofía* (Fondo de Cultura Económica, México, 1993), p. 1153.

búsqueda sin límites de la verdad última, saber que pretende librarse de todo supuesto irreflexionado.³⁹

Pese a la creencia de que la obra de Husserl fue en su totalidad dedicada a temas epistemológicos, lo cierto es que este trabajo buscaba respaldar una finalidad ética práctica, tema que fue abordado durante la última etapa de su pensamiento. Entre los textos en que aborda dicha temática están los artículos que escribió entre 1922 y 1933, y que fueron publicados en la revista japonesa *Kaizo*. La labor de «renovación» a la que Husserl se refiere es la labor ética misma, en tanto que es el ejercicio más esencial del ser en el ámbito individual, y a la vez proyectado en el ámbito comunitario. La ética es la ciencia por la cual el hombre se forma a sí mismo, y por la que se conforman las normas y principios según los cuales ha de justificar su actuar como ser racional.

El punto de partida de la ciencia ética ha de ser proveerse a sí mismo de una claridad intelectual respecto de las metas y el método que ha de seguirse para proveerse de una convicción que permita al hombre actuar racionalmente, y convertir este conocimiento en algo común a todos los hombres, con lo que se da por inaugurado el proceso de renovación. Para Husserl, la claridad de las ideas que están por concebirse es respaldada por su teoría del conocimiento, basada en un sistema de verdades aprióricas:

Pues, en efecto, sólo en dicha ciencia puede encontrarse, además del conocimiento formal de que la vida humana, como vida espiritual racional, se conduce, quieras o no, en seguimiento de *normas generales* concretas que pertenecen a la esencia de la condición humana “racional”, conocimientos que pueden dar lugar entonces a una dirección racional de la praxis. Se trata, en otras palabras, de fundar una ciencia en la que se desglose la idea de una posible humanidad “verdadera” y – “auténtica”- para poder reformar conforme a su sentido la cultura humana que existe fácticamente.⁴⁰

De la misma forma que en Sócrates, el ejercicio filosófico es primeramente individual; después se abre a un diálogo con el otro. La formación ética sigue el mismo esquema. Husserl evalúa primeramente la cuestión ética individual que sirve como base para la

³⁹ Víctor Manuel Tirado San Juan: “Husserl y Zubiri en torno a la ideal de filosofía” en *La posibilidad de la fenomenología*, Philosophica Complutensia, (Editorial Complutense, Madrid, 1997), pp. 218-219.

⁴⁰ Antonio Ziri6n Quijano: “Sobre 'Renovaci6n del hombre y de la cultura. Cinco ensayos' de Edmund Husserl” en *La L6mpara de Di6genes* (Benem6rita Universidad Aut6noma de Puebla, Puebla, 2004), p.146.

ética social, destacando el concepto de cultura como: “El conjunto total de los logros que vienen a la realidad merced a las actividades incesantes de los hombres en sociedad y que tienen una existencia espiritual duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición que la conserva y prolonga”.⁴¹ El análisis propone una vuelta reflexiva del hombre sobre sí mismo que le permitirá conocerse, valorarse y determinarse a sí mismo en la práctica, de lo que se desprende la consecuencia de la realización de la renovación. La vida del hombre propiamente ético aparece junto con la conciencia de la responsabilidad, no únicamente de sí mismo, sino también de los otros.

De esta forma, la condición de posibilidad para poder dotar de una vida buena a una comunidad radica en la aceptación de la práctica filosófica, y esto únicamente se logra homologando el gesto socrático; primeramente, de manera individual y después en su consecuente desdoblamiento hacia los demás, de ahí que la tarea de la filosófica sea reactivar ese sentido ético que Sócrates legó:

La filosofía —la sabiduría— es una incumbencia absolutamente personal de quien filosofa. Debe desarrollarse como su sabiduría, como su saber adquirido por él mismo y tendente a lo universal, del que él puede hacerse responsable desde un comienzo y en cada uno de sus pasos sobre la base de sus evidencias absolutas. Si he tomado la decisión de consagrar mi vida a esa finalidad, es decir, a la única decisión que puede llevarme a un desarrollo filosófico, entonces he elegido con ello comenzar en la absoluta pobreza de conocimiento.⁴²

La constante que aparece en los diversos momentos abordados a lo largo de este texto subraya la importancia de ser un hombre responsable de sí mismo en todo momento, evitando una escisión entre la vida cotidiana y el ámbito científico, tan evidente en la Atenas socrática con el ejercicio de la sofística, y en el caso de Husserl con la crisis alemana de la posguerra, que evidencia el fracaso de las ciencias europeas de las que ahora el hombre es una herramienta más.

El carácter que ha de conformarse desde la autorresponsabilidad ha de permitir hacer frente a la crisis vocacional que se evidencia en este deslinde de lo teórico y lo práctico. La reformulación del concepto de razón como idea-meta a partir de la filosofía —y particularmente desde el horizonte de la fenomenología— ha de permitir una

⁴¹ Edmund Husserl: *Renovación del Hombre y de la cultura* (Antrophos, Madrid, 2002), p. 22.

⁴² Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas* (ed. cit.), pp. 4-5.

apertura al mundo que propicie una vocación dirigida hacia el conocimiento y una disposición ética, captando así el sentido práctico de la vida teórica.

BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía* (Fondo de Cultura Económica, México. 1993).

DESCARTES, René, *Los principios de la filosofía* (UNAM, México, 1987).

_____, "Discurso del método" en *Descartes*, Biblioteca de grandes pensadores, (Gredos, Madrid, 2011).

_____, "Investigación de la verdad por la luz natural" en *Descartes*, Biblioteca de Grandes Pensadores (Gredos, Madrid, 2011).

_____, "Meditaciones metafísicas seguidas de objeciones y respuestas", en *Descartes*, Biblioteca de Grandes Pensadores (Gredos, Madrid, 2011).

GARCÍA-BARÓ, Miguel, *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía* (Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004).

_____, *Husserl y Gadamer. Fenomenología y hermenéutica* (Impresia Ibérica, Barcelona, 2015).

HUSSERL, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología* (Alianza Editorial, Madrid, 1994).

_____, *Renovación del Hombre y de la cultura* (Antrophos, Madrid, 2002).

_____, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Prometeo, Buenos Aires, 2008).

_____, *La filosofía ciencia rigurosa* (Ediciones Encuentro, Madrid, 2009).

_____, *Meditaciones cartesianas* (Tecnos, Madrid, 2009).

_____, *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos* (Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012).

_____, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura* (Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, México, 2013).

PLATÓN, "Alcibiades I" en *Diálogos VII*, Biblioteca Clásica Gredos (Gredos, Madrid, 1992), pp.23-86.

SAN MARTÍN, Javier., *La estructura del método fenomenológico* (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1986).

_____, “El solipsismo en la filosofía de Husserl” en *Endoxa, Series filosóficas* (Madrid, No. 1, 1993), pp. 239-258.

_____, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, (Biblioteca Nueva, Madrid, 2008).

_____, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, (Biblioteca Nueva, Madrid, 2008).

TIRADO SAN JUAN, Víctor Manuel, “Husserl y Zubiri en torno a la ideal de filosofía” en *La posibilidad de la fenomenología*, Philosophica Complutensia (Editorial Complutense, Madrid, 1997), pp. 217-245.

ZIRIÓN QUIJANO, Antonio, “Sobre 'Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos' de Edmund Husserl” en *La Lámpara de Diógenes* (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2004), pp. 143-156.