



# LA CRISIS DE LAS CIENCIAS COMO CRISIS DE LA FELICIDAD: ÉTICA Y GENERATIVIDAD EN E. HUSSERL



*Magdalena P. Guíñez*

Investigadora adjunta posdoctoral, Universidad Diego Portales, Santiago – Chile.

 <https://orcid.org/0000-0003-1257-6229> |  [guinezcontacto@gmail.com](mailto:guinezcontacto@gmail.com)

*María Celeste Vecino*

Profesora asistente, Universidad Diego Portales, Santiago – Chile.

 <https://orcid.org/0009-0001-9982-1452> |  [celeste.vecino@mail.udp.cl](mailto:celeste.vecino@mail.udp.cl)

GUÍÑEZ, Magdalena P.; VECINO, María Celeste. La crisis de las ciencias como crisis de la felicidad: ética y generatividad en E. Husserl. *Trans/Form/Ação: revista de filosofia da Unesp, Marília, v. 47, n. 2, "Perspectivas femininas no pensamento filosófico", e02400245, 2024.*

**Resumen:** El trabajo busca determinar si la crisis, diagnosticada por Husserl, es un obstáculo para la felicidad. A través de esto, explicitamos conexiones entre ética y generatividad poco investigadas por la literatura especializada. Comenzamos exponiendo la teoría de la felicidad de Husserl, con el fin de utilizarla como marco teórico para el argumento posterior. Proseguimos exponiendo el concepto de crisis en Husserl como uno de carácter generativo, mostrando cómo ésta tiene consecuencias prácticas que merman la posibilidad de los individuos de alcanzar la autonomía y la felicidad. Finalizamos exponiendo el modo en que Husserl ha concebido que la fenomenología participa en la resolución de la crisis.


**Palabras clave:** Autonomía. Instauración. Renovación. Estilo. Positivismo.

GUÍÑEZ, Magdalena P.; VECINO, María Celeste. The crisis of science as a crisis of happiness: Ethics and generativity in E. Husserl. *Trans/Form/Ação: Unesp journal of philosophy, Marília, v. 47, n. 2, "Feminine perspectives in philosophical thought", e02400245, 2024.*

**Abstract:** The article seeks to establish if the crisis, diagnosed by Husserl, is an obstacle to happiness. Through this, we show connections between ethics and generativity that have been barely investigated by specialized literature. We begin by exposing Husserl's theory of happiness, in order to use it as a theoretical framework for the subsequent argumentation. We continue by exposing the concept of crisis in Husserl as one of a generative nature, showing how it has practical consequences that reduce the possibility of individuals to achieve autonomy and happiness. We conclude by exposing the way in which Husserl has conceived that phenomenology participates in the resolution of the crisis.

**Keywords:** Autonomy. Institution. Renewal. Style. Positivism.

Recibido: 26/06/2024 | Aprobado: 30/07/2024 | Publicado: 23/08/2024

 <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2024.v47.n2.e02400245>



This is an article published in open access under a Creative Commons license.

## LA CRISIS DE LAS CIENCIAS COMO CRISIS DE LA FELICIDAD: ÉTICA Y GENERATIVIDAD EN E. HUSSERL<sup>1</sup>

Magdalena P. Guíñez<sup>2</sup>

María Celeste Vecino<sup>3</sup>

**Resumen:** El trabajo busca determinar si la crisis, diagnosticada por Husserl, es un obstáculo para la felicidad. A través de esto, explicitamos conexiones entre ética y generatividad poco investigadas por la literatura especializada. Comenzamos exponiendo la teoría de la felicidad de Husserl, con el fin de utilizarla como marco teórico para el argumento posterior. Proseguimos exponiendo el concepto de crisis en Husserl como uno de carácter generativo, mostrando cómo ésta tiene consecuencias prácticas que merman la posibilidad de los individuos de alcanzar la autonomía y la felicidad. Finalizamos exponiendo el modo en que Husserl ha concebido que la fenomenología participa en la resolución de la crisis.

**Palabras clave:** Autonomía. Instauración. Renovación. Estilo. Positivismo.

### INTRODUCCIÓN

El presente trabajo busca explicitar conexiones poco frecuentadas entre la ética de Husserl y el concepto de *crisis*. Concretamente, el artículo pretende determinar si las consecuencias prácticas de la crisis de la humanidad europea, diagnosticadas por el padre de la fenomenología, son un obstáculo para la consecución de aquello que la ética, como veremos, busca conseguir, a saber, la felicidad.

Hay motivos empíricos relativos a la publicación de la obra de Husserl para justificar la ya mentada falta de explicitación acerca de la relación entre ambos conceptos. En primer lugar, hay que destacar que la denominación “crisis” es relativamente tardía. Si nos volcamos a los textos de ética que el padre de la fenomenología desarrolló después de los años 20<sup>3</sup> (por ejemplo, los famosos *Ensayos de renovación* o muchos otros producidos durante el periodo de Friburgo), no existe un tratamiento explícito del concepto; esto implica un

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue posible gracias al financiamiento de los proyectos Fondecyt Posdoctoral n° de folio 3230487 y 3230166 de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) del Estado de Chile.

<sup>2</sup> Investigadora adjunta posdoctoral, Universidad Diego Portales, Santiago – Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1257-6229>. E-mail: [guinezcontacto@gmail.com](mailto:guinezcontacto@gmail.com).

<sup>3</sup> Profesora asistente, Universidad Diego Portales, Santiago – Chile. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-9982-1452>. E-mail: [celestevicino@mail.udp.cl](mailto:celestevicino@mail.udp.cl).

ejercicio interpretativo a la hora de establecer qué asuntos tratados por Husserl en textos de ética (por ejemplo, lo diagnosticado en el primero de los *Ensayos de renovación*, que motiva un llamamiento a la renovación de la cultura) son el caso de una encarnación de la crisis. En segundo lugar, si nos remitimos a los dos lugares más relevantes donde se desarrolla el concepto de crisis, a saber, la famosa “Conferencia de Viena”, así como el inicio de la obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, observamos que el marco en que nos situamos se describe mejor como una fenomenología de la historia y la generatividad más que una ética.

Aspiramos a mostrar aquí que los asuntos están, en esencia, interrelacionados: que la crisis, como problema generativo, tiene implicancias éticas fundamentales a la hora de obstruir la proliferación de la autonomía y, con ello, de la felicidad, y que la ética, como ciencia, ha de atenderla con vistas a su resolución. Para lograr tal pretensión, nuestro trabajo se estructura del siguiente modo: comenzamos exponiendo en líneas generales en qué consiste la teoría husserliana de la felicidad. Esto nos dará un marco teórico adecuado para identificar después por qué distintos aspectos de la crisis tienen por efecto el obstaculizar la felicidad. Posteriormente, se busca realizar una caracterización adecuada de la crisis como un problema de naturaleza generativa. Esto revelará el modo en que despliega sus efectos prácticos a la comunidad completa. Finalmente, mostramos brevemente cómo la fenomenología concibe una salida de la crisis y una recuperación y profundización de los elementos promotores de la felicidad que hallamos en la cultura de la humanidad europea.

## 1 LA TEORÍA HUSSERLIANA DE LA FELICIDAD

La idea de felicidad o bienaventuranza [*Glückseligkeit*] aparece en las reflexiones éticas de Husserl para caracterizar la culminación de una vida ética o, lo que es lo mismo, de una vida que busca orientarse en la forma de la virtud (Cabrera, 2017). La literatura secundaria de las últimas décadas (Walton, 2016; Crespo, 2019; Cavallaro; Heffernan, 2019), a partir del material disponible en los textos husserlianos póstumos, ha sistematizado tal teoría como un modelo de cuatro niveles o estadios que busca reflejar el despliegue de una vida ética en ascenso. La revisión de esos cuatro niveles nos revelará que la finalidad última de una vida ética es, inevitablemente, la bienaventuranza y que la ética, como disciplina, tiene precisamente la función de mostrar el modo en que eso debe ser posible.

El primer nivel remite a una determinación de la voluntad en la que el sujeto, a través de la capacidad de la *inspectio sui*, busca tematizar la totalidad de su vida y, con ello, las normas que la han orientado. A partir de un ejercicio tal, se pretende determinar si está en condiciones de dar cuenta de sus motivaciones racionales para sus tomas de posición ejecutadas o si, más bien, su justificación bebe de evidencias presuntas, indirectas o acriticamente asumidas, dejándose llevar por “inclinaciones” pasivas, viviendo en la heteronomía (Husserl, 1988, p.

24). Este movimiento crítico, que podría caracterizarse como una “*epojé* universal” en clave ética, tiene como contraparte positiva la aspiración de ofrecer una “regulación universal de la voluntad” (Husserl, 1959, p. 155), una “posición consciente de la voluntad” que se orienta por la idea-meta de la “mejor vida posible” (Husserl, 2004, p. 254), una vida que vive bajo la “mejor ciencia y conciencia” y, por consiguiente, de manera plenamente responsable de sí (Husserl, 2004, p. 253). Este primer nivel puede caracterizarse como aquel en que el sujeto deviene *autónomo*, en la medida de que busca ser él quien provea una última justificación de sus tomas de posición, tanto teóricas como práctico-afectivas.

El segundo nivel, remite a la búsqueda por parte del sujeto que ejecuta esta *epojé* de forjar una voluntad habitual hacia la aspiración que se ha propuesto, de modo de que todos (o la mayoría) de los actos de su vida estén atravesados por la exigencia de la evidencia. El término que utiliza Husserl es el de una “disposición [ética] de fondo” [*Gesinnung*] (Crespo, 2019) que el sujeto debe desarrollar de manera activa. En el tercero de los *Ensayos de renovación*, Husserl constata que “[...] el comienzo de todo autodesarrollo es la imperfección”, y que, ocasionalmente, el sujeto, aunque autónomo, puede ser seducido por los “estímulos externos”, incurriendo en el “pecado”, fallando en lo que se ha propuesto. Con vistas a evitar esto, y de poder vivir una vida en virtud de la idea-meta ética, el sujeto busca *modificar su estilo*, encontrando su “método” para orientarse, y favoreciendo una “vida de autodisciplina” (Husserl, 1988, p. 39). Como resume Walton (2016, p. 154): “[...] la conciencia ética se convierte en una habitualidad o estilo de vida en virtud de un autoadiestramiento”.

El tercer nivel es la síntesis de los dos anteriores. Bajo la idea de una “autosatisfacción” o “conformidad consigo mismo” [*Selbstbefriedigung/Selbstzufriedenheit*], Husserl busca caracterizar al sujeto que realiza una traducción constante y efectiva de la disposición ética en acciones y aserciones. En este sentido, el sujeto realiza una mirada abarcadora de su propia vida y observa que ella está conducida, desde el pasado (desde el momento en que ejecutó la *epojé* ética) hasta el presente de modo virtuoso; el yo se muestra a sí mismo que vive en la coherencia con lo que se ha propuesto, evitando la debilidad y el pecado, revelando que el mantenerse vigilante ha dado frutos. La conformidad consigo mismo, como se observará en el párrafo siguiente, es caracterizada por Husserl como el “centro de la felicidad del ego”: “[...] la autosatisfacción, el correlato de la vida personal que sea la mejor posible a partir de la intención de querer lo mejor posible y actuar según las mejores fuerzas, es el centro de la felicidad; sin autosatisfacción, pues, no hay felicidad” (Husserl, 2014, p. 311).

Finalmente, la felicidad toma lugar una vez que a la autosatisfacción se le añade el éxito. Un sujeto que fracasa permanentemente en lo que se propone puede, si ha actuado del mejor modo posible, de acuerdo a sus mejores fuerzas, su mejor conciencia moral y sus mejores evidencias, estar, en efecto, satisfecho consigo mismo: al evaluar su acción, tal sujeto observará que la frustración de su empeño no proviene de haber sido incoherente consigo

mismo, sino de ser un “sujeto de capacidades corporales defectuosas” y de habitar un mundo de “contingencias” que pueden significar la “irrupción de la irracionalidad” (Walton, 2014, p. 258). He ahí que emerge la necesidad de caracterizar como una forma de vida más alta aquella que no sólo se experimenta como autosatisfecha sino que además goza de la “alegría del éxito” (Husserl, 2014, p. 329). Crespo (2019) ha sugerido, en línea con observaciones de Husserl, que estamos frente a una forma de “alegría reflexiva”, que realiza una mirada aún más abarcadora, que revela la coherencia de esta vida con el mundo sobre el que actúa.

El que sea posible identificar esta seguidilla de niveles en relación a la felicidad, exhibe, en primer lugar, que, ante la carencia de los inferiores, los superiores son, de plano, imposibles; y, en segundo lugar, muestra que el sujeto que se decide por realizar uno de los niveles no puede sino aspirar a realizar los sucesivos. Sólo es pensable el sujeto que quiere imprimir una voluntad habitual de hacer, en cada caso, lo mejor posible, si es que ese sujeto, en primer lugar, ha ejecutado una voluntad fundadora donde esa idea-meta es reconocida como la que se ha de seguir. Mas, el sujeto que ha dado cuenta de que la idea-meta de actuar en virtud de las mejores evidencias es una norma que debe regir la totalidad de su vida, no puede sino querer convertir eso en una disposición de fondo que le garantice que la norma será seguida en cada momento de su existencia. Por otra parte, un sujeto no puede aspirar a experimentar una alegría reflexiva, una bienaventuranza, en la que se encuentre él en la concordancia de su vida que actúa exitosamente sobre el mundo, sin que le anteceda la mirada abarcadora que le permite, antes, observar que su vida opera con coherencia, estando satisfecho consigo mismo. Por otra parte, constituye un absurdo el que una vida autosatisfecha se despliegue de manera práctica hacia el mundo, habiéndose preparado para actuar siempre del mejor modo, sin que ello implique una aspiración hacia el éxito, hacia, en última instancia, la felicidad. La disposición teleológica de estos niveles es aquella que permite afirmar que la incipiente búsqueda de la autonomía, es decir, de la mejor vida posible, no tiene otro objetivo último sino es la felicidad. He ahí que la ética tenga la tarea de dar cuenta de las “[...] formas de vida posible de una vida tal [en renovación]”, es decir, de una vida que busca ascender hacia su mejor versión (Husserl, 1988, p. 20).

Como veremos en la siguiente sección, a partir de los análisis generativos provistos por Husserl en distintos lugares, la cultura europea se identificará como una que pone en su centro la promoción de la autonomía individual y colectiva, de modo tal de que ella aspirará a ser garante del inicio seguro del camino de la humanidad hacia la felicidad. Por el contrario, la crisis se concebirá como una desactivación de esa aspiración, boicoteando el acceso de los individuos a la autonomía y, con ello, a la felicidad.

## 2 GÉNESIS DEL CAMINO A LA AUTONOMÍA

Previo al surgimiento de la cultura europea<sup>4</sup> o, lo que es lo mismo, a la constitución de la ciencia, la humanidad completa opera únicamente bajo la estructura del mundo de la vida (Held, 2016). Es una humanidad que se vuelca al mundo operando bajo distintas formas de intereses prácticos que hallan su realización (o frustración) a partir de lo dado (San Martín 1999). Este volcarse sobre el mundo desconoce por completo el tipo de relación, y la actitud que le es correlativa, que establecen los sujetos con el mundo orientados por el interés teórico. Es, más bien, un comportamiento práctico basado en finalidades finitas (construir una casa, cocinar la comida, etc.) y, por consiguiente, por entero plenificables (aunque sea, muchas veces, en la mera posibilidad). Por otra parte, los repertorios de sentido disponibles con los que los seres humanos vuelcan sus intenciones en el mundo están constituidos a través de distintas *instauraciones de sentido* que fueron realizadas por otros distintos que nosotros (los antepasados), y que pertenecen a nuestro propio *mundo familiar*<sup>5</sup>. Como es sabido, Husserl ha utilizado el término de *instauración originaria* [*Urstiftung*] para referirse a un acto constituyente que inaugura una cadena temporal en la que un sentido perdura y sedimenta en la experiencia personal y colectiva, pudiendo ser retomado o rechazado posteriormente. La instauración como modelo temporal de la constitución exhibe y explica la posibilidad de que existan tradiciones culturales por las que se transmiten sentidos de manera intergeneracional. Ahora bien, lo que se instituye no es tanto un contenido particular, sino un *estilo*, es decir, una estructura que opera pasivamente sobre diversos contenidos, y que por lo tanto es capaz de reproducirse y expandirse. La forma típica en que se dan los objetos y los seres en el mundo familiar constituyen su estilo propio, en virtud del cual podemos anticipar el comportamiento normal de lo que nos rodea<sup>6</sup>.

Husserl constata que la *actitud científica* tiene su génesis en la forma de esta vida práctica, en la medida de que ella revela ya una forma de racionalidad operante<sup>7</sup>. En efecto, como describe Husserl, el científico o filósofo instituyente [*urstiftende Philosoph*], es decir, aquél que procede en la instauración efectiva de la ciencia, tiene un *interés* particular: el conocer, uno que no esté condicionado por la subjetividad-relatividad propia de nuestro mundo familiar<sup>8</sup>. El científico procede en una desactivación de aquello que en nuestra cultura

<sup>4</sup> Huelga decir que con “Europa” no se mienta aquí ninguna realidad ni geográfica, ni “étnica” (Díaz Álvarez, 1999); San Martín, 2007). Como será notorio en lo que sigue, a partir de una descripción de qué se quiere decir con el término, prácticamente la totalidad de la humanidad empíricamente existente puede denominarse “europea”.

<sup>5</sup> Cf. Husserl (1988, p. 187): “Todas las situaciones prácticas de los grupos aislados o unidos entre sí se situaban y poseían unidad dentro del espacio nacional, el espacio del mundo de la cultural nacional, tal como éste se había gestado a partir de la historicidad vida”.

<sup>6</sup> Cf. Husserl (2008, p. 55).

<sup>7</sup> Cf. Hart (1992a); San Martín (1999).

<sup>8</sup> Cf. Husserl (2008, p. 336).

y mundos es lo particular. Los determinantes pasivos, las costumbres, los hábitos, las leyes y las tradiciones pertenecen al ámbito de las pasividades de una comunidad y, como tales, funcionan como *subsuelo* para tomas de posición de las personas. De esta manera, juzga el sujeto de un modo particular lo que se le presenta en la medida que le *motiva* un contenido que emergió de asociaciones pasivas (Fernández Beites, 2014). “El mito”, la “apercepción nacional”, etc. funcionan, casi todo el tiempo, como el fundamento del juzgar “dóxico” (Husserl, 1988, p. 189). El científico instituyente no puede conformarse con esto. Él sabe que, por un lado, pese a que el ámbito mundofamiliar muchas veces dé lugar a comportamientos *prácticamente exitosos*, ello poco dice acerca de los términos bajo los que se estructura la acción: podría, por ejemplo, haber una explicación mítica o ficticia acerca de lo que ha sucedido. Por otra parte, comprende él que si lo que emerge como motivación es sólo un producto de esta comunidad particular, entonces nada impide que aquellos que provienen de mundos ajenos juzguen de manera distinta a como él lo haría<sup>9</sup>. Así, este proceder, *desinteresado* de cualquier otra finalidad práctica, este *interés teórico*, quiere conocer el mundo con independencia de si quien conoce es chino, griego o persa, con independencia de lo “subjetivo-relativo” (Husserl, 2008, p. 72): quiere conocer el mundo en sí mismo, en su objetividad-universalidad.

El interés teórico significa la génesis de ámbitos completos de constitución no antes visitados. A diferencia de la totalidad de las tareas que la persona se puede plantear al actuar en su mundo familiar particular, las tareas de la ciencia se caracterizan por la infinitud, *por una plenificación siempre insuficiente*. Al momento en que nos proponemos una investigación científica particular, los resultados, que significan un esclarecimiento efectivo del objeto, revelan también horizontes externos e internos no determinados, pero determinables. El esclarecimiento del objeto del conocimiento permanece como mera idea, como “idea en sentido kantiano”, como le llama en sus *Ideas* Husserl (1977, §143). De este modo, se observa una primera caracterización relativa al tipo de vivencia que significa el conocer científico: mientras que en el mundo de la vida prima la finitud, el ámbito teórico está repleto de *ideas de infinitud*.

Ahora bien, Husserl constata que el ascenso de las tareas infinitas, de la mano de la actitud científica, pone frente a los seres humanos unas tareas específicas a realizar tanto en el ámbito teórico, como en el práctico. En sede teórica, aparece la exigencia de proveer un conocimiento totalmente libre de presupuestos, es decir, la idea de “[...] conocimientos primeros en sí, que deben y pueden soportar todo el edificio estratificado del conocimiento universal” (Husserl, 1973a, p. 53). Por otra parte, en sede práctica, surge, por un lado, individualmente, la pregunta por la vida buena, la mejor posible, la “[...] vida dirigida consecuentemente al respectivo bien verdadero” de acuerdo a exigencias universales (Husserl, 2004, p. 38); en sede colectiva, por otro lado, aparece la idea de un orden social racional,

<sup>9</sup> Cf. Husserl (1988, p. 188): “[...] el griego se hace consciente de la relatividad de la validez de su mundo”.

“[...] la idea de un sistema político” que existe “[...] en correspondencia con la ética” (Husserl, 2014, p. 163).

La emergencia de estos problemas, los “[...] *problemas de la razón* [...] en todas sus formas particulares” (Husserl, 1976, p. 7), tienen una importancia desorbitada según Husserl en términos culturales. El ser humano adquiere una “forma filosófica de existencia” [*philosophische Daseinsform*] (Husserl, 1976, p. 5), ocasionando que la cultura europea proceda en una seguidilla de intelecciones y objetivaciones culturales con vistas a estar a la altura de las ideas de infinitud que le dieron origen. El ascenso de la modernidad, el renacimiento y la ilustración, como formas de reinstauración [*Wiederstiftung*] de la instauración griega original<sup>10</sup>, es expresivo en esto. La modernidad se presenta como el “[...] irrumpir de una actitud general de toma autorresponsable de postura a propósito de todas las convicciones teóricas y prácticas dadas previamente” (Husserl, 1988, p. 91). La persecución de una vida autónoma que se justifica a sí misma tanto individual como colectivamente funda, por ejemplo, el “impulso formador” que busca avanzar en una “[...] reforma filosófica de la educación y del conjunto de las formas de existencia social y política de la humanidad” (Husserl, 1976, p. 8). Se emprende, así, por parte de la cultura europea, una “[...] lucha por elevarse a un nuevo nivel de existencia espiritual”, que anhela que la “[...] humanidad cobre conciencia de su *telos* verdadero y se configure de manera autónoma de acuerdo con él; configurando, asimismo, de manera correlativa, su mundo circundante entero, espiritualizándolo constantemente” (Husserl, 1988, p. 207).

Estimamos oportuno caracterizar a los elementos ya esbozados como los aspectos *autonomizantes* de la cultura europea. Cuando esta cultura mantiene sus intelecciones fundantes a la vista – es decir, cuando no está en crisis –, es promotora de que tanto los individuos particulares como la comunidad como un todo avancen hacia la autonomía. Pese a que la cultura europea misma en su historia empírica representa, más bien, una hilera de intentos insuficientes de alcanzar la máxima autonomía teórica pensable<sup>11</sup> (y, con ello, la práctica<sup>12</sup>), todos aquellos conatos son la representación de un ímpetu en favor de la responsabilidad de sí. La reforma en la educación y los movimientos culturales y artísticos<sup>13</sup> que emergen durante la ilustración son muestra de la pretensión de vivir bajo ideas de infinitud de elevación progresiva (por ejemplo, en la forma del arte, la ciencia, etc.) y de que el *ethos* que se corresponde con ellas sea alcanzado progresivamente por más individuos. Destacar

<sup>10</sup> Cf. Serrano de Haro (2001).

<sup>11</sup> Es decir, la reducción trascendental. Cf. Husserl (2014, p. 432): “Máximo nivel de autonomía teórica humana: fenomenología trascendental y ciencia fenomenológica. Nivel más alto de autonomía práctica humana: el nivel de la razón absoluta o de la vida bajo la idea de la razón absoluta, la vida fundada fenomenológicamente”.

<sup>12</sup> Cf. Husserl (1976, p. 6): “A la autonomía teórica le sigue la [autonomía] práctica”.

<sup>13</sup> Cf. Husserl (1976, p. 8): “Tenemos un testimonio perdurable de tal espíritu en el espléndido himno de Schiller y de Beethoven”.



el carácter autonomizante de la cultura europea será útil para dar respuesta a la interrogante que ha motivado este trabajo: si la autonomía, como hemos visto en la sección anterior, es condición de posibilidad de una felicidad sustantiva, entonces el declive, provocado por la crisis, de los componentes autonomizantes de la cultura significará, como ya se puede aventurar, un declive en las posibilidades de acceso a la felicidad de los sujetos.

### 3 POSITIVISMO Y CRISIS: OBSTÁCULO PARA LA AUTONOMÍA

Esbozado lo anterior, adentrémonos de lleno al tópico de la crisis. La cultura europea, obsérvese, vive bajo el cono de luz de unos problemas a resolver; pero ello no implica, como vimos, que ella corresponda con una respuesta adecuada. La exigencia de una radicalidad teórica tal que implique un proceder sin supuestos, es decir, la exigencia de una filosofía primera, no encuentra históricamente su asidero<sup>14</sup>. Poseemos, por un lado, un conjunto de ciencias particulares de carácter formal (que emergen en la antigüedad) y natural-empírico (que emergen en la modernidad), que velan por una explicitación permanente de sus supuestos y presupuestos, pero nunca calan lo suficientemente profundo como para desactivar el “prejuicio” que subyace a toda la “vida natural” mundana (Husserl, 1973a, p. 74), nunca alcanzan la “[...] más radical liberación de todos los prejuicios” (Husserl, 1959, p. 479). Por otro lado, vemos emerger una plétora de “sistemas” filosóficos que buscan, sin éxito, atender la exigencia de la ciencia sin supuestos. En sede práctica la situación es aún peor. Por un lado, la exigencia de una búsqueda de una vida virtuosa conduce incipientemente a los seres humanos a formas de religión con pretensiones de universalidad distintas a las de las comunidades precientíficas<sup>15</sup>; mas, el fundamento último de esas creencias está relegado al acto irracional que es la fe, que no cumple los estándares buscados en primer lugar<sup>16</sup>. Por el otro, para Husserl es claro que la idea de una ética y una filosofía política científicas que pudieran atender la idea de la mejor vida y la mejor sociedad son “filosofías segundas” al estar menesterosas de una indagación en torno a su mera posibilidad<sup>17</sup>. La falta, entonces, de la filosofía primera, provoca que no se halle un modo auténticamente racional de orientarse en el mundo, dado que las filosofías proveen sistemas de ética insuficientes en términos de su fundamentación. El surgimiento de la crisis tiene su arraigo en la situación de la humanidad

<sup>14</sup> Cf. Husserl (1988, p. 195): “[...] conocimiento cada vez más indudable de un fracaso completo en relación con lo que la filosofía quería propiamente de estas ciencias”.

<sup>15</sup> Husserl identifica esto con la aparición de la idea de un “Dios único”. Cf. Husserl (2008, p. 165): “Esta referencia a todos los hombres significa – si pensamos la irrupción de la idea del único Dios en el camino histórico más allá del mito y la multiplicidad de las potencias “divinas” y más allá de las normas de comportamiento religioso que les son inherentes – un sistema de exigencias normativas que valen para los hombres en cuanto”.

<sup>16</sup> Cf. Husserl (1988, p. 91): “La filosofía es absolutamente independiente, la ‘razón’ es el principio normativo mismo de la fe y de los límites de su derecho”.

<sup>17</sup> Cf. Husserl (1956, p. 13).

europea en lo relativo al (in)adecuado cumplimiento a las preguntas que le dieron origen. La crisis es un problema generativo en la medida de que sólo tiene sentido puesta en el contexto antes esbozado.

La filosofía positivista tiene un papel definitivo en la constitución de la crisis. El positivismo hace de la carencia su mayor virtud: ante lo inefectivas que llegaron a ser las “filosofías” a la hora de colmar las exigencias que le dieron origen, el positivismo sostuvo, como una forma de escepticismo, que esos anhelos eran meras ilusiones. Lo único que es susceptible de un conocimiento evidente – sostiene el positivista – es aquello que puede ser estudiado por las ciencias empíricas de hechos; las preguntas científicamente válidas son las “físicas”, no las “metafísicas”<sup>18</sup>. He ahí que Husserl pueda sostener que el positivismo “decapita a la filosofía” (Husserl, 1976, p. 7), mientras que su idea de ciencia es un “concepto residual” (Husserl, 1976, p. 6), dado que, generativamente, observamos que la idea original tras el surgimiento de la ciencia tiene como parte necesaria estas preguntas que dan cuenta de la posibilidad de la razón. He ahí que, como bien afirma Trizio (2016), lo que está en crisis es la misma *cientificidad de la ciencia*: está puesto en duda que ella esté en condiciones de responder con evidencias adecuadas a aquello que ella misma se ha planteado como sus problemas primeros.

Para remitirnos al tema que nos ocupa: el rechazo que proviene del positivismo respecto de la posibilidad de una vida práctica racionalmente conducida no implica simplemente una abdicación de tal pretensión por parte de la humanidad europea. Sostenemos, más bien, que la humanidad entra un estado de errancia, donde provee respuestas subjetivo-relativas, es decir, mundovitales, arraigadas a cosmovisiones y representaciones de mundo particulares, a preguntas que exigen, en esencia, un contenido objetivo-universal. Comienza a vivirse bajo formas de vida cuyas evidencias son rudimentarias y parciales, provenientes de la religión, la ideología, los mitos nacionales, los líderes de opinión, los gurúes, etc. La “*Realpolitik*”, a la que se hace alusión en el primero de los *Ensayos de renovación* (y en textos complementarios) como caso paradigmático de lo anterior, encarnada en políticos como Otto von Bismarck, y defendida académicamente por autores como Carl Schmitt, es una forma de “escepticismo práctico” que no puede entenderse de otro modo que como un “golpe en la cara a la razón” en la medida que busca situar como “razonables y loables” los “objetivos, medios y logros” de los “[...] hombres poderosos del poder político y económico” (Husserl, 1988, pp. 117-118) (es decir, por quienes proceden por la mera fuerza y no por la fuerza de la razón). El mismo Schmitt (2005, p. 239), por ejemplo, ha sugerido que los cuerpos políticos están siempre menesterosos de un componente “irracional”, “el mito”, como aquello que garantiza su unidad: es necesario que se asuma acríticamente un relato por los sujetos de modo de que actúen de tal forma que la comunidad no se disuelva. He ahí que no sorprenda que Husserl

<sup>18</sup> Cf. Husserl (1976, p. 6): “Ha dejado de lado todas las preguntas que se vinculaban con el concepto de metafísica, sea estricto o amplio”.

(1994, p. 131) catalogase al nacionalismo, en una carta a Gibson, como una “enfermedad de los tiempos”.

Las consecuencias del positivismo en relación a la vida práctica, como hemos visto, son, en buena medida *ideológicas*. La “enfermedad de las naciones europeas” no radica tanto en el fracaso en la búsqueda de una norma ética de carácter universal como en asumirse ellas mismas como fracasadas. He ahí que Husserl concluya en su famosa Conferencia de Viena que el “[...] peligro más grande que amenaza a Europa es el cansancio” (Husserl, 1976, p. 348). La pérdida de la esperanza y de la confianza en sí misma de Europa es, precisamente, lo que le hace caer en formas irracionales tanto de vida como de formación social, mientras que intenta darles rudimentaria legitimidad a través de pensamientos de fachada filosófica; se convierte en un gigante con pies de barro. Las instituciones sociales y políticas comienzan a orientarse con criterios ajenos a la búsqueda de una autonomía individual y colectiva ante la imposibilidad de darle justificación última a tal pretensión. Se presencia una transformación positivista del mundo social, tanto en sus instituciones formales (currículo escolar, políticas públicas, etc.) como en las no formales (costumbres, tradiciones, etc.) que desplaza el carácter originalmente autonomizante de la cultura europea hacia uno, más bien, *heteronomizante*. Esto tiene por corolario una estilización positivista de la humanidad europea que crea un nuevo ethos, muy distinto del propio del filósofo instituyente y los seguidores de su estela. Ascenden ordenamientos sociales “tecnocráticos” basados en una “racionalidad objetivista autonomizada” que “disuelve la política” (Vioulac, 2019, p. 42) en mera administración, mientras que se despliega una “[...] tendencia hacia el control y la dominación [social]” (Miettinen, 2013, p. 133). La “perspectiva de los expertos” (Hart, 1992b, p. 402) se vuelve central y el éxito de la comunidad comienza a medirse en base a la “maximización de la producción”, la “eficiencia” y los “objetivos corporativos” (Hart 1992b, p. 320). En línea con esto último, se constituyen diversas “ciencias sociales” que “[...] sufren de un exceso de [...] individualismo económico”, que conciben al hombre meramente como un “*homo economicus*” (Miettinen, 2023, p. 453), como un sujeto cuya única motivación es el acrecentamiento de su propio beneficio y que su racionalidad basal es la “racionalidad instrumental” (Miettinen, 2013, p. 21). Asimismo, se procede en una instrumentalización y explotación de la naturaleza y de los seres vivos en favor de necesidades mercantiles (Sakakibara, 1998), lo que resulta en un deterioro del mundo circundante natural que amenaza directamente nuestra subsistencia.

Antes que suponer que la crisis de la humanidad europea es la consecuencia inevitable del proyecto europeo mismo, la fenomenología husserliana, como veremos en la siguiente sección, llama a volver sobre nuestros pasos y revisar las cadenas instituyentes, sus entrecruzamientos y sedimentaciones, para recuperar su sentido original. De esta forma, si bien la crisis se ha presentado como un obstáculo para la humanidad en la consecución de una vida de autonomía y, por consiguiente, feliz, para Husserl esta no es una crisis terminal. Además, al resaltar, como se hizo antes, una particular estilización de los individuos provocada

por la crisis se observará la centralidad de la *renovación* en su resolución. De este modo, haremos visible el rol de la fenomenología en la salida de la crisis.

#### 4 FENOMENOLOGÍA Y RENOVACIÓN: EL LARGO CAMINO PARA SALIR DE LA CRISIS

Si hay algo que caracterizó a la totalidad de la carrera del padre de la fenomenología fue la de llevar a cabo múltiples y muy detalladas críticas al naturalismo, al positivismo, al psicologismo –todos, formas de escepticismo–. Sin embargo, lo que es claro es que una crítica negativa, por ejemplo, una que muestre que el positivismo es contradictorio u obtiene conclusiones infundadas, no resolverá la crisis. Un proceder meramente *negativo* sólo podría ahuyentar a quien sedujo a la humanidad europea con argucias escépticas que le hicieron creer –como una forma de consuelo– que su fracaso no era producto de su propia incompetencia sino obra de las cosas mismas. Esto solo la hará retornar al estado original de cansancio, manteniéndose aún errante, pero ahora sin *consolatio*. He ahí que sea necesario proceder de otra manera.

La fenomenología participa en la resolución de la crisis, principalmente, de dos maneras. En primer lugar, ella está en condiciones de ofrecer un análisis histórico-genético que dé cuenta de las instauraciones originales que significaron la génesis de la cultura europea en crisis. A través de esto, se procede en una reinstauración del impulso fundante, se muestra que él tiene un buen sentido y, con ello, se aspira a una recuperación de la esperanza y la confianza perdidas producto del cansancio y el engaño. Pero esto no es todo: es necesario además entregar una respuesta *positiva* al asunto, siendo la segunda forma en que la fenomenología participa en la resolución. El advenimiento de la reducción trascendental en el mundo permite la desconexión definitiva de la tesis de la actitud natural y, con ello, de toda forma de prejuicio. La fenomenología se constituye de forma efectiva como ciencia sin supuestos y, de este modo, como una filosofía primera que está en condiciones de entregarle fundamentación a toda forma de saber. En este sentido, la reducción trascendental es la instauración definitiva [*Endstiftung*] de la instauración original europea, dándole cumplimiento, concluyendo la época europea de la humanidad<sup>19</sup>. Esto último es claro dado que la tarea que corresponde ahora a la humanidad ya no puede ser la búsqueda de algo que ya se encontró. ¿Pero en qué consiste la nueva tarea que se le impone al ser humano que se inaugura con la superación de Europa?, ¿y acaso con que uno o unos cuantos sujetos hayan hecho la reducción significa ya que se ha resuelto el problema que comportaba la crisis?

---

<sup>19</sup> El término “época” [*Epoche*] es utilizado por Husserl de forma poco sistemática en obras como la “Conferencia de Viena” o las lecciones de *Introducción a la ética* y se utiliza para caracterizar instauraciones de sentido que no sólo dan origen al sentido de objetos particulares, sino que a una “[...] nueva actitud de los individuos hacia el mundo circundante” (Husserl, 1976, p. 321).

Habiéndose podido constituir una ética científica (como filosofía segunda) resultado de haber desarrollado una filosofía primera, la pregunta por la vida y la comunidad racionales queda restaurada. A través del proceder de tal ética científica se muestra que los sujetos estamos atravesados por diversos determinantes pasivos que ocasionan distintas tomas de posición infundadas y heterónomas. A partir de tales investigaciones éticas se concluye lo que ya se ha visto en la Sección 2: que la “mejor vida posible” precisa de una “voluntad” que aspira a guiar la vida de acuerdo a la “mejor ciencia y conciencia” – es decir, a proceder en virtud de las mejores evidencias disponibles en sede teórica y práctico-afectiva – y que tal normatividad ha de “[...] devenir en imperativo categórico que guía habitualmente la vida toda” (Husserl, 2004, p. 253). Cuando se concibe la idea de una norma de tal naturaleza, puede el yo avizorar su propio “yo ideal” como la mejor versión de sí mismo, como el proyecto de su vida – que tiene carácter de “tarea infinita” – si ella fuera conducida del mejor modo posible (Husserl, 1973b, p. 174).

Hay dos conclusiones que es relevante destacar en una reflexión del estilo antes planteado. En primer lugar, como ya lo sugiere la referencia anterior, la voluntad que funda una vida ética, que quiere actuar en virtud de las mejores evidencias y, con ello, proceder siempre de acuerdo a lo mejor posible, requiere que el sujeto encuentre su “método” para vivir acorde a tal máxima, promoviendo una “vida en autodisciplina”, de autocrítica, que busca “culturizarse”, en un “un control constante de sí” (Husserl, 1988, p. 39). El término que resume lo anterior es, precisamente, el de *renovación*, donde el sujeto modifica su *estilo* original, construido a partir de sedimentaciones de instauraciones que yacen en la pasividad, en uno autónomo, libre. En segundo lugar, al tomar conciencia reflexivamente de que la vida propia tiene un valor, al ser posible perfilar siempre un yo ideal como proyecto, el sujeto constata, gracias a la “capacidad del intercambio identificante” (Husserl, 1973c, p. 208), que todos los otros son portadores de un yo ideal, que cada uno tiene, sea consciente o no de ello, un “alma germinal” [*aufkeimenden Seele*] (Husserl, 1973b, p. 174), que puede elevarse a la mejor versión de sí mismo si se orientara del mejor modo. De acuerdo con Husserl, el modo en que el sujeto corresponde esta constatación es a través del amor ético, mediante el cual él se compromete con la “creciente y naciente subjetividad del otro”, tomando su devenir autónomo, los fines que de ello emanan y su felicidad como su propia aspiración, autorrealizándose en la realización del otro: “[...] es tomada su vida en mi vida, es decir, su empeño en mi empeño en la medida que mi empeño y voluntad se realizan en los suyos y en su hacer realizante” (Husserl, 1973b, p. 172). Y en la medida que esta consideración remite a todos los otros, “[...] puede ampliarse en cuanto considero a toda la humanidad como una comunidad de vida y tengo en ella un interés amoroso” (Husserl, 2014, p. 302), adquiriendo un compromiso respecto de la vida de cada ser humano. Esto es, en líneas muy gruesas, lo que fundamenta la idea de una comunidad de amor universal como forma final de la ética<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Para un extenso tratamiento de este argumento, cf. Cabrera (2019); Walton (2019, p. 127ss).

Husserl es consciente de que el que aparezcan en el mundo vidas que están siendo conducidas del mejor modo y en autonomía – de acuerdo a una razón fenomenológica – es una situación, en general, excepcional y contingente. Él sugerirá que la “comunidad fenomenologizante”, es decir, la comunidad que precisamente vive de tal modo, empieza como una “[...] comunidad trascendentalmente despierta de coinvestigadores” (Husserl *apud* Fink, 1988, p. 216). En otras palabras, la forma de existencia que se constituye una vez la reducción trascendental ha sido ejecutada es, en su comienzo, algo acotado al pequeño colectivo de sujetos que se dedican profesionalmente a la filosofía científica (es decir, los fenomenólogos). Nos hallamos, entonces, en la situación que Osswald (2016, p. 238) diagnostica del siguiente modo: “[...] algunos hombres [son] racionales mientras otros permanecen en una condición de semihumanidad”. Sin embargo, hay que apreciar que esto es una consecuencia empírica del modo fracasado en que la humanidad europea buscó satisfacer la tarea que le dio origen. A la vez que pretendía constituir sus instituciones autonomizantes, excluyó sistemáticamente a extensas masas de población de probar esos manjares (esclavos, campesinos, proletarios, pobres, mujeres, indígenas, niños, etc.). He ahí que Husserl afirme con contundencia que el “[...] mundo que existe es como no debería ser; [...], es un mundo ‘creado’ por la humanidad, aunque muy mal creado” (Husserl, 2004, p. 318). La crisis, en este respecto, simplemente significó una profundización, sofisticación o transformación de estas exclusiones, haciendo proliferar nuevos quistes heteronomizantes que se arraigan en la cultura europea, tanto en sus instituciones como en sus pasividades comunitarias, así como en los individuos.

La fenomenología convierte lo anterior en su tema. Gracias a sus indagaciones en torno a la facticidad y el azar, comprende ella que el ser humano habita un mundo con tendencias empíricas específicas, y que esas tendencias pueden ser enemigas de la consecución de una vida ética. Bajo el rótulo de “destino”, Husserl buscará evocar la idea de que la realidad puede tener otros planes para nosotros, unos que disienten con nuestros objetivos y anhelos. Dentro de la aleatoriedad de la facticidad tiene un carácter predominante aquella concerniente al mundo social, que genera que el lugar de nacimiento, las personas que nos crían<sup>21</sup> y las instituciones que, en general, nos reciben a lo largo de nuestra vida posean un rol sustantivo en las posibilidades de los sujetos de volverse autónomos y tener éxito, necesarios para ser felices. No ha de sorprender, entonces, que la situación en que nos hallamos sea la antes descrita: quienes crezcan bajo el alero de dinámicas heteronomizantes del mundo social (provocadas o no por la crisis), tendrán más dificultades para volverse autónomos; la autonomía y, por consiguiente, la felicidad, está desigualmente distribuida. Esto restaurará una tarea que estaba contenida en la instauración europea original y que la crisis había desactivado: la de constituir un “[...] mundo espiritual constantemente ajustado [...] a las ideas normativas de todos los reinos de la verdad” (Husserl, 2004, p. 318). La humanidad debe emprender una “lucha

---

<sup>21</sup> Cf. Husserl (2014, p. 286).

contra el destino” (Husserl, 2014, p. 321), que abarque tanto las consecuencias prácticas de la crisis, como las del fracaso, que en este punto están indiferenciadas.

A partir de Husserl, sugerimos que tal lucha ha de pensarse en tres etapas. En primer lugar, los sujetos que viven de forma autónoma necesitan constituir una personalidad de orden superior. El “fenomenologizar solitario” ejercido por algunos debe dar paso al “desarrollo progresivo de una comunidad fenomenologizante” que ya no solo los reúne en su calidad de “coinvestigadores” sino “como vivientes en general” (Husserl *apud* Fink, 1988, p. 216). Esto responde al hecho de que, para Husserl, la idea de una “comunidad ética” no es un rótulo que sólo puede atribuírsele a la comunidad resultante de una plena expansión de la razón fenomenológica a toda la humanidad; al contrario, la unión de ellos, que compenetran sus vidas como egos trascendentalmente despiertos, “[...] anticipa, representa e incorpora la idea de una comunidad universal” (Donicci, 1996, p. 341); ellos prefiguran el modo de vida a construir para la humanidad en general, un modo caracterizado por la *renovación*, y ello *ya los hace una comunidad ética*. Pero, en segundo lugar, ello no puede bastarles, dado que han asumido un compromiso efectivo con toda la humanidad. He ahí que se resalte el hecho de que, al reunirse en la forma de una comunidad de sujetos autónomos, les sea posible constituirse como un “movimiento social” que “[...] promueve una orientación voluntaria” a la “[...] autoconfiguración y reconfiguración de la comunidad como comunidad ética” (Husserl, 1988, p. 49), buscando expandirse a otros sujetos, “enrolándolos” (Husserl, 1988, p. 52), “[...] despertando a los no fenomenólogos en fenomenólogos [...] hacia la formación de una comunidad en infinita expansión de sujetos trascendentalmente despiertos” (Husserl *apud* Fink, 1988, p. 216). Esta expansión de esta comunidad/movimiento es empujada por distintas formas de praxis autonomizantes, desde la que consiste en proceder en una “educación racional” (“eventos educativos, escuelas, etc.”) (Husserl, 2014, p. 442) que vaya “[...] educando siempre a nuevos semejantes en la fenomenología, [...] esforzándose hacia ellos, para educarlos hacia una nueva humanidad” (Husserl *apud* Fink, 1988, p. 216), hasta por medio de una “ejemplaridad” que puede “comotivar” a otros (Husserl, 1988, p. 48). En tercer lugar, comprendiendo que el ordenamiento irracional del mundo social es, en buena medida, el responsable del hecho de que a muchos sujetos les esté vedada la autonomía, el movimiento social aspirará a “reconstruir todas las formas previamente dadas de vida comunitaria” llevando a “[...] las instituciones colectivas ante sus verdaderas normas (las normas de autenticidad)” (Husserl, 1988, p. 56), esto significa un “revolucionar [*Revolutionierung*] de toda la cultura, un revolucionar la manera misma en que la humanidad crea cultura” (Husserl, 1976, p. 325). De este modo, se empuja una transformación de un ordenamiento heteronomizante en autonomizante, retomando, con las bases firmes que entrega la fenomenología, el proyecto de una reforma del “[...] conjunto de las formas de existencia social y política de la humanidad” (Husserl, 1976, p. 8), que logre, además, comprenderla a toda, en la medida de que su “idea última” es alcanzar una “[...] humanidad ética universal, [es decir], la idea de un pueblo

mundano verdaderamente humano sobre todos los pueblos individuales y los suprapueblos y culturas individuales que abarca” (Husserl, 1988, p. 59).

## CONSIDERACIONES FINALES

Consideramos que lo que nos hemos propuesto en este trabajo se ha conseguido: a través de recuperar distintos momentos de análisis generativos provistos por Husserl, visibilizamos cómo la crisis tiene unas consecuencias prácticas muy concretas en relación a las posibilidades de los sujetos de acceder tanto a la felicidad como al éxito. La crisis de la humanidad europea desactiva los elementos autonomizantes de la cultura europea, tanto a través de la abdicación de someter el mundo humanamente constituido a criterios racionales, como por la transformación positivista que ello genera, que origina instituciones heteronomizantes.

En lo que respecta a la salida de la crisis y el rol de la fenomenología en tal salida, ello suscitó recorrer diversos trabajos de Husserl. Tal ejercicio reveló que una solución integral de la crisis demanda un conjunto de proceder: 1) realizar una crítica negativa del positivismo, 2) reinstaurar la instauración original que dio origen a la cultura europea, 3) fundar una ética científica que dé cuenta de un ideal de racionalidad que ha de perseguirse en vistas de una vida feliz para toda la humanidad y 4) poner en marcha un movimiento que esté en condiciones de darle forma racional a la humanidad y al mundo, constituyéndose como una “[...] fuerza histórica dedicada a la realización de este ideal” (Husserl, 2014, p. 163).

## REFERENCIAS

- CABRERA, C. Acerca de la normatividad del amor y el alcance universal del amor al prójimo en Husserl. **Ideas y Valores**, v. 68, n. 169, p. 109-132, 2019.
- CABRERA, C. Husserl y la ética de la virtud. **Contrastes**, v. XXII, n. 2, p. 59-76, 2017.
- CAVALLARO, M.; HEFFERNAN, G. From Happiness to Blessedness Husserl on Eudaimonia, Virtue and the Best Life. **Horizon**, v. 8, n. 2, p. 353-388, 2019.
- CRESPO, M. Fenomenología y eudaimonía. La búsqueda de la felicidad en la ética de Edmund Husserl. **SCIO**. Revista de filosofía, v.16, p. 21-40, 2019.
- DIÁZ ÁLVAREZ, J. M. Husserl y la identidad de la cultura europea. La impugnación eurocéntrica del eurocentrismo. **Thémata**, n. 23, p. 185-191, 1999.
- DONICCI, R. **Intenzioni d’amore, di scienza e d’anarchia**. L’idea husserliana di filosofia e le sue implicazioni etico-politiche. Napoles: Bibliopolis, 1996.
- FERNÁNDEZ BEITES, P. Tipos de motivación y vida moral. La propuesta de E. Husserl. **Investigaciones fenomenológicas**, n. 11, p. 81-97, 2014.



- FINK, E. **Cartesianische Meditation.** Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre. Husserliana-Dokumente 2/1. La Haya: Kluwer Academic, 1988.
- HART, J. **The Person and the Common Life.** Studies in a Husserlian Social Ethics. Dordrecht: Springer, 1992b.
- HART, J. The Rationality of Culture and the Culture of Rationality: Some Husserlian Proposals. **Philosophy East and West**, v. 42, n. 4, p. 643-664, 1992a.
- HELD, K. La idealización como destino de Europa. In: RABANAQUE, L. R.; ZIRIÓN QUIJANO, A. **Horizonte y mundanidad.** Homenaje a Roberto Walton. Morelia: Silla vacía/ Jitanjáfora Morelia, 2016. p. 267-287.
- HUSSERL, E. **Aufsätze und Vorträge.** 1922-1937. Husserliana 27. La Haya: Kluwer Academic, 1988.
- HUSSERL, E. **Briefwechsel: Philosophenbriefe** (Husserliana-Dokumente 3/6). La Haya: Kluwer Academic, 1994.
- HUSSERL, E. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.** Husserliana 1. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973a.
- HUSSERL, E. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.** Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana 6. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976.
- HUSSERL, E. **Die Lebenswelt.** Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937). Husserliana 39. Nueva York: Springer, 2008.
- HUSSERL, E. **Einleitung in die Ethik.** Vorlesungen Sommersemester 1920/1924. Husserliana 37. Dordrecht: Kluwer Academic, 2004.
- HUSSERL, E. **Erste Philosophie** (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte. Husserliana 7. La Haya: Martinus Nijhoff, 1956.
- HUSSERL, E. **Erste Philosophie** (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Husserliana 8. La Haya: Martinus Nijhoff, 1959.
- HUSSERL, E. **Grenzprobleme der Phänomenologie.** Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937). Husserliana 42. New York: Springer, 2014.
- HUSSERL, E. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.** Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage. Nachdruck. Husserliana 3/1. La Haya: Martinus Nijhoff, 1977.
- HUSSERL, E. **Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.** Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana 4. La Haya: Martinus Nijhoff, 1952.
- HUSSERL, E. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.** Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28. Husserliana 14. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973b.

- HUSSERL, E. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität**. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935. Husserliana 15. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973c.
- MIETTINEN, T. A sociality of pure egoists: Husserl's critique of liberalism. **Continental Philosophy Review**, v. 56, p. 443-460, 2023.
- MIETTINEN, T. **The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology. A Study in Generativity and Historicity**. Helsinki: Philosophical Studies from the University of Helsinki, 2013.
- OSSWALD, A. **La fundamentación pasiva de la experiencia**. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl. Madrid: Plaza y Valdés, 2016.
- SAKAKIBARA, T. The relationship between nature and spirit in Husserl's phenomenology revisited. **Continental Philosophy Review**, v. 31, p. 255-272, 1998.
- SAN MARTÍN, J. ¿Es Europa una idea etnocéntrica? *In*: SAN MARTÍN, J. **Para una filosofía de Europa**. Ensayos de fenomenología de la historia. Madrid: UNED, 2007. p. 221-238.
- SAN MARTÍN, J. **Teoría de la cultura**. Madrid: Síntesis, 1999.
- SCHMITT, C. **Romanticismo político**. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- SERRANO DE HARO, A. Edmund Husserl y Jan Patočka sobre la idea de Europa: primeras divergencias. **Investigaciones fenomenológicas**, n. 3, p. 237-248, 2001.
- TRIZIO, E. What is the Crisis of Western Sciences? **Husserl Studies**, v. 32, p. 191-211, 2016.
- VIOULAC, J. Phénoménologie et révolution. Husserl penseur de la crise. **Études phénoménologiques – Phenomenological Studies**, v. 3, p. 37-53, 2019.
- WALTON, R. Facetas de la corporalidad en la ética husserliana. **Eidos**, v. 21, p. 237-259, 2014.
- WALTON, R. **Horizonticidad e historicidad**. Bogotá: Aula Abierta, 2019.
- WALTON, R. Monadología y teleología en Edmund Husserl. **Areté**, v. XXVIII, n. 1, p. 145-165, 2016.