

HUSSERL Y SU COMPRESION DE LA CRISIS

POR

THOMAS MOLNAR

A lo largo del siglo diecinueve, un número creciente de pensadores dedicaron la mayor parte de sus esfuerzos especulativos a la tarea de construir un mundo nuevo, al que denominaron frecuentemente con expresiones como «utopías», «paz permanente» o «humanidad armoniosa». La orientación del pensamiento hacia un estado ideal de las cosas, alcanzado a través de la ciencia o por una moralidad científica, como es sabido, había comenzado con el Renacimiento. Hasta entonces no había pasado de ser —en el caso de que hubiera existido— una empresa esporádica. En los siglos dieciséis y diecisiete las certezas abogadas y codificadas por la visión cristiana del mundo se debilitaron dramáticamente, y quizás fue Nicolás de Cusa el primero en columbrarlo con su conocida frase «el centro (del mundo) está en todas partes, la circunferencia en ninguna». Desde entonces, los filósofos y científicos han tratado de formular un sustitutivo de la religión o, al menos, un sistema de creencias plausible dentro del cual el hombre pudiera encontrar de nuevo su propio lugar. De ahí la proliferación durante cerca de cuatro siglos de «utopías» y «mundos nuevos». Incluso el siglo diecinueve fue optimista respecto de una nueva religión y un nuevo orden: Augusto Comte, por mencionar una figura representativa de la época, estaba convencido de haber puesto, con el positivismo, los cimientos de un edificio contenido en leyes científicas y de un credo que las consagra como verdades eternas (véase su *Catecismo positivista*).

Hacia finales del siglo pasado comenzaron a cambiar los supuestos utópicos y se expresaron nuevas valoraciones por boca de algunas mentes impopulares o, si se prefiere, filósofos revisionistas. Kierkegaard, Burckhardt, Dostoyevski y Nietzsche se alejaron del tótem del progreso, que aún seguía cobrándose muchas víctimas. Porque si tres o cuatro siglos de pensamiento utópico se habían extendido ampliamente en la búsqueda de un nuevo mundo, el siglo diecinueve creyó ahora que todas las energías debían ser aplicadas a la adoración de la ciencia, situada final-

mente como principal instrumento para la creación de un estado perfecto de cosas. Perfecto, porque los científicos sabían ahora cómo *medir* el progreso y cómo *predecir* su curso futuro.

Los pocos «reaccionarios» que vivieron durante el cénit del optimismo científico-utópico —y que vivieron lo bastante para ver el comienzo de su crepúsculo también— hablaban un lenguaje que apenas unos cuantos entendían. El lenguaje era prácticamente codificado, casi como la escritura «esopiana» de hoy bajo los regímenes totalitarios. Kierkegaard y Nietzsche fueron maestros en disimular sus verdaderos pensamientos, no porque temieran a los «dandys» establecidos en las universidades, sino porque sabían que no se entendería su significado. Su estilo fue, además, una suerte de poesía, porque, como sugirieron (1) un siglo antes, otros dos grandes anti-progresistas, Vico y Herder, los nuevos dioses se levantan y se anuncian a través de la imaginación de los poetas. Lo que sabían los poetas del crepúsculo y de los dioses aurorales (en el caso de Kierkegaard, el Dios cristiano) era que las murallas todas del edificio sin bóveda de la modernidad occidental estaban desplomándose. Nietzsche debía saber que estaba sacudiendo los muros y pilares que aún estaban en pie, aunque su posteridad debata sin fin si sobre las piedras desmoronadas se regocijó o si lloró. Aventuro a decir que ambas cosas.

Se dejó hacer a otros lo que los intelectuales serios deben realizar naturalmente en los tiempos decadentes: hacer el inventario de los logros pasados y definir los puntos de crisis, siempre en vista de situar retrospectivamente los errores fatales, descarrilamientos, *hybris* y falsas esperanzas. En los últimos cien años aproximadamente, estos hombres han sido unos cuantos y en número creciente: Oswald Spengler, Max Weber, C. E. M. Joad, Arnold Toynbee, C. G. Jung, Ortega, E. Voegelin, Aurel Kolnai, Hans Sedlmayr, René Guénon. Los títulos de sus obras cuentan la historia evaluando el pasado y el presente desde 1900: tér-

(1) Rathmann Janos proporciona pruebas concluyentes de que Herder conocía los escritos de Vico, en *Herder eszmei, a historizmus utjan*, Akadémiai Kiado, Budapest, 1983.

minos como decadencia, pérdida del centro, desencanto (*Entzauberung*), crisis, masas (en sentido peyorativo), el reino de la cantidad, etc., son palabras-clave. El único aspecto engendrador de desacuerdo es la fecha inicial de la corrupción. Algunos la sitúan en el siglo catorce (el nominalismo de Ockham), otros en el diecinueve (la democracia); sin embargo, otros la atribuyen a un *punto de ruptura* muy anterior, o incluso a la intrínseca mundanización de la civilización occidental.

A la pregunta sobre qué fue mal, la respuesta, frecuentemente, es que en la naturaleza del proyecto greco-cristiano occidental estaba inscrito que había de terminar en la modernidad, el nihilismo y la desacralización. El islamólogo Henry Corbin es, quizás, el más radical, en cuanto adopta la visión musulmana: la encarnación de Cristo obligó a la Iglesia a sumergirse en las vicisitudes de la historia, con sus conflictos, cambios de poder y, finalmente, la secularización del cristianismo. Hoy, el mundo está sin casa ni hogar y desgarrado por las ideologías que pretenden rehacer la historia y el hombre. El diagnóstico menos arrebatador de André Malraux se refiere a la destrucción del rostro de Dios y del hombre en el arte, la excesiva individualización de la psique (Jung), la extensión de la democracia (Ortega, Faguet), el énfasis sobre el hombre económico (Karl Polanyi, Louis Dumont), el agotamiento del desafío (Toynbee), etc. Hace algunos decenios Paul Hazard dató «la crisis de la conciencia europea» en 1715 (muerte de Luis XIV); A. Kolnai denunció el ascenso de las utopías; René Guénon situó el problema al final de la cosmovisión escolástica con Guillermo de Ockham. La literatura de la decadencia es vasta y aun creciente, y los epígonos de los «padres» son, con frecuencia, capaces de poner al descubierto nuevas facetas. Orwell y Huxley meramente pusieron estas conclusiones en forma dramática y severamente caricaturesca. Siendo discutible si no dañaron la «causa» al enfocar la atención del público sobre los aspectos gestuales de una tragedia que es divina y humana al tiempo. Kafka, en cambio, caló más hondo, aunque también describió las consecuencias sin entrar en cómo el proceso maduró.

* * *

En este punto entra Edmund Husserl. El formulador de la fenomenología —que está a caballo entre los siglos diecinueve y veinte— es quizá el filósofo emblemático de la edad contemporánea. La fenomenología ha engendrado, antes y después de la muerte de Husserl (1938), una multitud de sistemas: estructuralismo, existencialismo, hermenéutica y ramas de la lingüística. Al momento de publicar su *Crisis de la Civilización Europea* (1935), a la que en adelante nos referiremos como *Krisis*, su filosofía no solo estaba madura, sino que, incluso, pudo tomar en consideración un vasto campo que se extiende desde la ciencia a la política. Además, era lo suficientemente objetivo como para observar la descomposición de los postulados modernistas, la liquidación de un optimismo varias veces secular y, lo más importante de todo, para evaluar su propia contribución a tan gigantesco fracaso.

¿Qué fracaso? Puede ser útil detenernos aquí por un instante y ocuparnos de un ensayo muy poco conocido que el novelista Robert Musil (el hoy autor famoso de *El hombre sin atributos*) escribió en sus años de estudiante bajo el título «Una valoración de las doctrinas de Mach». Fijémonos en la conjunción de estos nombres: Ernst Mach, Robert Musil y Edmund Husserl, los tres centroeuropeos del área lingüística germana, nacidos en el diecinueve, pero activos en nuestro siglo, y contemporáneos de varios sucesos decisivos que anunciaban «el hundimiento de los muros»: el final del Imperio Habsburgo, la primera guerra mundial, la influencia cada vez más extendida de Nietzsche y Kafka, cataclismos políticos y, en filosofía, el supuesto fin de la metafísica, condenada por Kant como el callejón sin salida de la empresa especulativa. Fue un tiempo del fin del mundo, sin que indicio definido y esperanzador alguno surgiese entre los oscuros nubarrones del intelecto. Los únicos que se sintieron exuberantes fueron, quizás, los pensadores católicos, divididos en dos grupos: aquellos que, siguiendo a Bergson, descubrieron la visión antimecanicista y, por ende, la posibilidad del alma; y los que, siguiendo a Marx, defendieron el socialismo católico, el Reino materializado en la *civitas terrena*.

¿Por qué era el joven Musil un pesimista? ¿Por qué podemos leer su ensayo como una introducción a la *Krisis* de Husserl? Como se ha sugerido más atrás, el *fin de siècle* vio la celebración del «fin de la metafísica». Musil, el novelista que situamos ahora cercano a Kafka por su percepción, sintió pesar al conocer en la universidad las tesis de Mach, construidas sobre postulados empíricos y positivistas tales como la sustitución de la *substancia* por un complejo de sensaciones, y la *realidad* por una malla de puros significados y signos. Esto significa que el conocimiento es incapaz de descubrir la realidad objetiva, y que solo ofrece una representación de los hechos verificables y sus relaciones. La crítica de Musil destaca que un tal conocimiento, aunque se pretenda científico, ignora y vuelve la espalda al valor del pensamiento científico y de la investigación. Si el sujeto no puede alcanzar la inteligibilidad de la realidad física (2); entonces su conocimiento permanece inadecuado; además destruye el ideal de ciencia alegado: conocer lo que *es*. Si no hay sustrato metafísico del conocimiento, entonces éste queda sin objeto, reducido a una especulación gratuita. Más aún: la misma noción de sujeto es también disuelta, empujándonos a estar satisfechos (?) con una teoría del conocimiento en la que un no-sujeto trata de alcanzar un no-objeto. Incidentalmente, el ensayo juvenil de Musil explica por qué su héroe de ficción es un «hombre sin atributos». Un hombre así es el producto necesario de la filosofía académica dominante a principios de siglo. Las discusiones de hoy en nuestras propias universidades muestran que la situación apenas ha cambiado en los pasados setenta años. Defender que nuestra inteligencia puede conocer, expone, a quien lo sostenga, a sonrisitas fastidiosas y burlas discretas de sus compañeros (3).

La filosofía de Husserl se resiente de la ambigüedad de cualquier posición situada en la línea de los pensadores racionalistas desde Descartes a Kant y después de ellos. En síntesis, el sujeto

(2) Para referencias básicas sobre la posición de Mach habría que retornar a Immanuel Kant, el mismo influenciado por Hume.

(3) Véase para la discusión de esta materia, THOMAS MOLNAR, *God and the Knowledge of Reality*, Basic Books, 1973.

cognoscente husserliano no *conoce* el objeto, sino que se conoce a sí mismo en el proceso del conocer. Husserl escapa de la postura empirista de Hume y Mach, pero no termina de deshacerse de la herencia kantiana que sitúa el conocimiento entre el sujeto y el objeto; con todo, rehúsa situar el conocimiento en el objeto, donde la inteligencia va a buscarlo. Ya notamos, a propósito del ensayo de Musil, que tal actitud especulativa también pulveriza al sujeto, dejándolo fragmentado y radicalmente insatisfecho. Incluso si admitimos que la visión de Husserl —y la de los positivistas— puede servir a la investigación científica con su método, lo cierto es que seguimos aún sin respuesta en nuestra legítima demanda de entender los procesos y conclusiones de la ciencia. Aparece una especie de señal roja, avisándonos de que la ciencia ha traicionado su *raison d'être*, que no es la dominación de la naturaleza, sino asegurar de nuevo su comprensión.

En otras palabras, la filosofía, alrededor de 1900, se dirigía hacia una grave crisis cultural que Nietzsche, por ejemplo, había promovido y denunciado al tiempo. «Nosotros matamos a Dios» debería leerse como «nosotros eliminamos el sustrato del pensamiento y la vida». (Aquí es donde el existencialismo, por supuesto, dio un paso más, como se hizo en el caso de Pascal contra los mecanicistas cartesianos o en el caso de Kierkegaard contra los racionalistas hegelianos. Pero esta es otra historia).

El mérito de Husserl estuvo en admitir su propio fracaso —el de su fenomenología trascendental— en el seno del fracaso más amplio de toda la civilización europea. Hacia 1935 entendió que los postulados científicos en boga en su tiempo, y a los que había contribuido con su cuota, estaban destruyendo la misma cultura a la que se suponía estaban sirviendo. Estaban perjudicando la causa del conocimiento, tanto a través del estrechamiento de su validez, como empujándolo a pasar por un único canal, así como considerando disponible la riqueza original de la civilización occidental. Hay un desenlace conmovedor en la vida de Husserl. En su lecho de muerte, en marzo de 1938, pronuncia las siguientes palabras, inmediatamente anotadas por la hermana Jagerschmidt, su enfermera: «Me esforcé por avanzar desde el

sujeto hacia el ser. Pero cuando filosofamos, siempre afirmamos el yo y no el objeto, sea un árbol o una casa» (4). Lo que es a la vez una confesión de su impotencia especulativa y una pequeña luz en la oscuridad (5).

Si examinamos la *Krisis* en este contexto, se hace luz sobre el combate de Husserl contra el psicologismo, que es un combate contra la suposición de que el conocimiento tiene lugar en el interior del yo, el *cogito*. Esta visión es contraria a la tradición especulativa clásica, la cual, de acuerdo con el profundo estudio de Pierre Hadot sobre la sabiduría helénica, tiene sus raíces en unos «ejercicios espirituales» destinados —sea a través de Sócrates, los estoicos, o Plotino— a enseñarnos una *paideia*, una manera de vivir en armonía con la naturaleza humana adaptada a la naturaleza del universo (6). Husserl empezó a bosquejar su interpretación del quehacer filosófico bastante tarde en su vida, cuando adquirió conciencia, con horror, del descarrilamiento de la civilización. Incluso entonces, sin embargo, cayó víctima de la visión moderna que iguala todas las culturas a través de un gran método de unificación de la humanidad. Esto no es lo que los griegos tenían en mente. Su universalismo se refería a los raros individuos capaces de autoimponerse una disciplina y no era una llamada a la comunión —en el sentido trascendental de Platón— con «esquimales y chinos» (como señala Husserl). En otras pa-

(4) Sartre tuvo, por el mismo tiempo, una intuición husserliana (había estudiado en Alemania y admiraba a Husserl) que está sugerida en el episodio central de su novela *La Nausée*. El personaje central, Antoine Roquentin, se enfrenta con un roble antiguo y vigoroso, el *en-sí* o ser, comparado con el cual su propio yo, el *ser-para* o no-ser, aparece como la nada (*neant*).

(5) Antes, en sus meditaciones del lecho de muerte, Husserl dijo: «Antes de todo principio está el Yo... Pero el problema es, precisamente, qué había antes del principio». La hermana Jagerschmidt le replicó: «Al principio estaba Dios, el Verbo, y el Verbo está en Dios, y el Verbo es Dios». Y Husserl añadió: «Sí, hay un problema aquí que solo puede resolverse poco a poco».

(6) PIERRE HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes Augustiniennes, París, 1987, pág. 48.

labras, uno de los principales motivos de Husserl para escribir su *Krisis* fue su miedo de que Europa, y más estrechamente la filosofía alemana, estuviera a punto de perder el liderazgo de la única plataforma intelectual válida. Si no es Europa —hoy decimos «Occidente»—, ¿entonces qué? Un *cri de coeur* ciertamente, pero que no era la preocupación de los primeros maestros del filósofo.

Husserl creía realmente en la posibilidad de armonía entre todos los seres racionales, aunque preguntaba si la racionalidad era una propiedad necesaria y universal del hombre o un «accidente antropológico» manifestado en un momento determinado en la Hélade. La formulación de esta pregunta sugiere que Husserl, hacia el final de su vida, tuvo conciencia del fracaso de la ciencia como regulador exclusivo de la «objetividad», excluyendo al propio hombre. Y cuando, finalmente, la ciencia se propuso encararse también con el hombre, señaladamente a través de las disciplinas de las «ciencias humanas», el hombre fue pronto reducido al status de objeto. En otras palabras, la indagación central de Occidente durante siglos —la ciencia— huyó de la verdad que supuestamente buscaba. ¿Y cómo hablar en esta tesitura de una «validación ontológica», la idea husserliana del conocimiento universal? El hecho es que el individuo positivista se hace escéptico de su propio conocimiento, mientras que las proposiciones científicas ya no sugieren al investigador nada que se asemeje a la *vida*.

La *Krisis* demuestra que el gran intento de clarificar el mundo ha errado el blanco. Si el conocimiento es, por definición, lo que se encuentra en la realidad, debe ser universal, y no en términos de una red de medidas sobrepuestas, sino en términos de una metafísica orientada teológicamente. De otro modo, la especulación trascendental corre el riesgo de convertirse en un solipsismo trascendental. La *hybris* de la ciencia que Husserl vislumbró en 1935 consiste en la asunción de que las leyes naturales —básicamente desconocidas y puestas solo arbitrariamente (Kant)— determinan la propia vida. Poseemos, entonces, un conjunto de fórmulas sólidas, pero sin contacto con la realidad.

El último Husserl reexamina sin piedad la entera empresa especulativa en busca del sustrato ontológico abandonado mucho tiempo antes como no-científico. Desde su reducción, la ciencia concluyó por tolerar solo las relaciones entre fenómenos, al tiempo que declaraba que los fenómenos eran *per se* incomprensibles. Así, la comprensión era separada de los objetos y de sus relaciones, y desacreditada en sí misma como lugar de un acto genuino, el acto de la inteligencia y el juicio. La moderna cosmología nos proporciona una ilustración: rompiendo con la astrología —en la que la armonía era captada fácilmente—, la percepción de dioses, espíritus y fuerzas condujo a la comprensión de cómo afectaban a los hombres y a los acontecimientos. La conciencia, en cualquier época, es resueltamente geocéntrica, no copernicana. Los antiguos —y todas las civilizaciones arcaicas— vinculaban el orden humano al orden cósmico. Los seres humanos podían ocupar un lugar indistinguible en la escala jerárquica, pero, al menos, ellos sabían donde estaban, y esa su posición les daba sentido. El hombre moderno solo conoce reglas arbitrarias, derivadas de leyes arbitrarias que él mismo formula, sin ninguna seguridad de que él mismo, sus fórmulas o los objetos a los que las aplica, tengan una realidad distinta de la establecida convencionalmente. El sujeto matematizado vuelve la espalda a la psicología ordinaria y al contacto humano. No cree por más tiempo en la realidad del conocimiento, aunque fuera en nombre del conocimiento (la ciencia) como se inició el culto del hombre (humanismo).

* * *

Este sobrevuelo de la tesis dominante a través de la *Krisis* de Husserl, llama la atención ahora, medio siglo después, sobre un aspecto generalmente ignorado de la crítica contemporánea del concepto de decadencia. Como crítica, profundiza más que los diagnósticos acostumbrados y dirigidos a la civilización y la cultura, la política y el estado de la moralidad. ¿En qué sentido es la crítica de Husserl profunda, original y decisiva?

Otros han escrito acerca de las modificaciones estructurales de las formas de civilización y han apuntado que la decadencia

—como el acrecentamiento o la madurez— está inscrita en la naturaleza de las comunidades, ya sean pequeñas, como un movimiento literario y una secta religiosa, o grandes, como un imperio y un área cultural. Aunque tales diagnósticos explican muchas cosas, son, en cambio, deficientes en un sentido: son herederos de la visión griega y pagana del mundo y consideran la historia como una serie de sistemas cíclicos, casi autosuficientes y encerrados en sí mismos. El lector aprende detalles fascinantes y secuencias causales inesperadas, pero algo esencial permanece velado para él: las elecciones deliberadas que ciertos pensadores hicieron siguiendo las reinterpretaciones de sus experiencias fundamentales.

Esto es lo que Husserl hizo en su *Krisis*. Se dio cuenta de que el título de gloria de la humanidad occidental, la cosmovisión científica, es una de las posibles vías de contemplar el universo, y que, a su vez, se basa en dos conceptos: la afirmación del progreso y la expresión de un ideal matemático. Los dos conceptos se funden porque la penetración en los misterios del universo con instrumentos matemáticos lleva a mediciones más precisas, cuyo último objetivo es la comprensión y —todavía más— el dominio sobre el universo. Seguramente el dominio es cada día más firme; sin embargo, paralelamente al dominio, hay una disminución en la comprensión, aun avanzando la ciencia. En otras palabras, el resultado de la acumulación del conocimiento científico es un menoscabo de la perspectiva de la realidad, de esa realidad que la ciencia se suponía debía explicar y acercar a nuestra inteligencia. Por retornar a la pregunta anhelante de Robert Musil: si la ciencia abandona el principio de causalidad, ¿qué queda de la inteligibilidad de lo real? O, dicho diferentemente: ¿podemos abandonar el postulado de un sustrato real que preside todo conocimiento válido y habla todavía de «ciencia» conduciéndonos al «conocimiento»? ¿Mejoró Galileo a Platón cuando llegó a la conclusión de que la naturaleza no es copia de la realidad trascendente, sino una expresión de las leyes matemáticas? Obviamente, las «leyes matemáticas» están, por lo menos, tan alejadas de nuestra experiencia de la naturaleza como

podieran estarlo las ideas platónicas. C. E. M. Joad, en su libro sobre la «decadencia», define este término siempre controvertido como «la destrucción del objeto», demostrable en los tiempos modernos a través de una larga secuencia en la especulación filosófica. John Locke apartó como «cualidades secundarias» lo que no fuera matematizable en nuestro campo de conocimiento; Kant situó las cualidades en las leyes de la mente. El arte moderno, escribe Joad —y Ortega lo aprueba—, ha derribado, deformado y finalmente abolido, los objetos porque no se alzan bajo el escrutinio científico, escrutinio que ha modelado por ahora la sensibilidad de varias generaciones.

Los objetos y la realidad se alejan de nosotros como cada galaxia entre sí y como todas respecto de un centro postulado. El conocimiento profundo de Nicolás de Cusa está plenamente aceptado: estamos desorientados en un universo desorientador, por lo que hemos puesto arbitrariamente reglas ideadas en el lugar en que estaba la realidad estructurada. El infinito se solía «medir» como la distancia del hombre respecto de Dios; para Pascal, en los umbrales de la modernidad, el infinito se hizo pavoroso, aunque tuviera la consolación de que también los «espacios» eran creación de Dios y que entre las criaturas el hombre era el único favorecido. Hoy, sin embargo, se entiende el infinito como la soledad frente a un tiempo que tenemos que medir sin cesar.

¿Cuál es, pues, el juicio husserliano sobre la crisis de nuestro tiempo? ¿Cuál su significado singular? Primero, es el único razonamiento *técnicamente filosófico* que poseemos sobre la decadencia después de los análisis tipológicos y morfológicos spenglerianos, etc. Es, además, uno a través del cual el filósofo profesional, reconsiderando el callejón sin salida a que ha llegado, formula la decadencia como la separación moderna del sustrato ontológico. En resumen, es, dado el lugar prestigioso ocupado por Husserl en la especulación contemporánea, una autorizada inversión de los postulados antimetafísicos kantianos. Paradójicamente fue el positivista Augusto Comte quien, con sus observaciones frecuentemente profundas, llamó la atención sobre el

hecho de que lo que llamaba «doctrina crítica» (desde Descartes) estaba arruinando la filosofía. Comte pedía la restauración de una «doctrina no-crítica», una que brindara la validación del juicio, su juntura o ensamblaje con la realidad en los últimos términos. Lo que Husserl hizo en *Krisis* fue admitir que una red de signos —sin que importe lo sofisticados matemáticamente o precisos, en el sentido de vacíos, tautológicos, basados en la convención, que son— no puede ser un sustitutivo del *conocimiento*. De hecho, lo corroe en sus raíces y en su función. La vida, escribió Husserl, reconoce el significado de la percepción sensible directa. Si es así —y, fuera de un nada concluyente escepticismo, solo nuestra empresa científica descarrilada lo niega— podemos esperar las siguientes consecuencias beneficiosas: la restauración de nuestra cultura de la postración que ha sufrido por el formalismo excesivo. Concretamente, arte, educación, literatura y, por supuesto, ciencia, han abandonado el *significado* en un desesperado intento de que las cada vez más abstractas, geométricas y arbitrarias formas se interrelacionen unas con otras, evitando cuidadosamente el contenido como un intruso irrelevante. Ortega lo llamó «la deshumanización del arte»; en psicología es el behaviorismo, en sociología la precdencia dada al estudio de las estructuras, en literatura «le nouveau roman», etc. Antes estudiamos la decadencia como un cataclismo histórico y ahora puede ser conveniente examinar sus aspectos observables día tras día en un nivel público e intelectual. La crisis surge cuando dejamos el substrato y cuando las afirmaciones arbitrarias usurpan el lugar de las que el conocimiento dicta natural y espontáneamente a *una* de sus posibles expresiones, la llamada ciencia. La *Krisis* de Husserl propone, en suma, la apertura confiada del conocimiento a muchas áreas que desde Descartes habían quedado restringidas a lo mental y lo físico, la *res extensa* y la *res cogitans*. Hay bajo el sol más por conocer que lo que una civilización, o un sistema filosófico, es suficientemente espacioso para abarcar.

(Traducción de M. A. T.)