



Contemporary Philosophy

Husserl y la Crisis de la Cultura

*Por Jesús M. Díaz
UNED. Madrid*

ABSTRACT: The topic of the crisis of culture has been common among philosophers whose thought developed during the beginning of the 20th century, and especially among those who lived through the hard times of the interwar period. Husserl was no exception. I intend in this paper a modest approach to the growth of this subject in the founder of phenomenology. I will attempt to: (1) delimit what Husserl meant by culture; (2) identify the reasons for the crisis of culture; and (3) find a solution to this crisis.

La siguiente comunicación va a constar de tres secciones. En la primera, que se llevará la parte del león, voy a tratar de acotar aquello que Husserl entiende por cultura tanto en su sentido descriptivo como normativo. En la segunda, veremos por qué eso a lo que él hace referencia con semejante término se halla, en su opinión, en crisis. Por último, y ya en una brevísima tercera parte, se tratará de dar cuenta del camino que al decir de Husserl es necesario emprender para buscar una salida a semejante situación de crisis cultural.

1. La doble definición husserliana de cultura: descripción y normatividad

Creo que no es una mala estrategia a la hora de abordar qué entiende Husserl por cultura, el comenzar por la bipartición ontológica que hace del mundo en naturaleza (*Natur*) y espíritu (*Geist*). Son muchos los lugares donde se nos habla profusamente de ello. Haciendo un resumen sumario del tema, podríamos decir que el ámbito de la naturaleza es el de las cosas materiales, el de los entes vistos desde la pura exterioridad espaciotemporal, siendo la ley en base a la cual se rigen la necesidad causal. En contraposición a ello, el mundo del espíritu es aquel en el que lo esencial no viene dado por las relaciones exterior-causales que se dan entre los objetos, sino por la significatividad humana que conforma nuestro primer y primordial contacto con la realidad. Es decir, el mundo del espíritu es el mundo del significado, del sentido, aquello que constituye propiamente nuestro cosmos y nos es dado, en primera instancia, como un regalo por nuestros antepasados. Semejante mundo sólo puede brotar del yo y su vida de conciencia o, mejor dicho, de un yo (no entro aquí en la distinción yo, hombre, persona, subjetividad trascendental) y una vida de conciencia que se encuentran siempre en constante interrelación con otros yoes. Es por esto por lo que un análisis de lo que el ser humano es en cuanto mera exterioridad, es decir, como mera estructura neurofisiológica, nada nos dice de ese mundo significativo, el propiamente humano, que tiene, por contra, que mirar hacia esa interioridad de la vida de conciencia y a las interacciones de esa vida con las de los otros yoes. Frente a la necesidad causal, Husserl hablará de la motivación como la ley que gobierna el mundo del espíritu, una motivación que nunca podrá anular la libertad intransferible del sujeto. Teniendo en cuenta lo dicho sobre el mundo del espíritu, vemos que con él estamos de lleno en el ámbito de lo que

tradicionalmente se entiende por mundo cultural o por cultura o, dicho en terminología husserliana, estamos de lleno en el *Lebenswelt*, en el mundo de la vida entendido ahora como *Kulturwelt* que se enmarca siempre dentro de una tradición.

Ahora bien, una vez que hemos llegado a semejante definición de cultura, la consideración que cabe hacer de modo inmediato sobre ese mundo del espíritu, sobre ese mundo cultural que abarca la totalidad de las producciones de sentido fruto del genio espiritual de los hombres, es que, en cuanto tal, hemos de constatar que existen, han existido y existirán una enorme diversidad de culturas. No hace falta más que acercarse tímidamente a la ingente producción historiográfica y antropológica para constatar que los seres humanos que nos han precedido, los actuales y, con toda probabilidad, los que nos sucedan, no vivieron, viven o vivirán bajo una tradición homogénea, idéntica. La variabilidad, la relatividad de las formas de vida, de las tradiciones es enorme y va desde la forma de vestir o las maneras de mesa hasta los diferentes dioses en los que se cree. Siguiendo a Ortega, cabría decir que nuestros sistemas de creencias, es decir, aquello que define para nosotros qué es la realidad, en modo alguno son homogéneos. Fácticamente nos enfrentamos, así, a la variabilidad de las culturas. Pero constatado esto, Husserl se va a preguntar si tal diferencia radical entre unas culturas y otras implica asumir necesariamente que todas ellas son iguales, que todas ellas, como decía Ranke de las épocas históricas, son «iguales ante Dios». Esto es, por otra parte, la postura que mantienen los historicistas o los relativistas culturales. Para ellos, nos dice Husserl en un texto del «Origen de la geometría», «todo pueblo o grupo tiene su mundo en el que todo concuerda, tanto si es en la forma mágico-mítica como en la racional europea, y todo se deja explicar completamente. Todo <pueblo> tiene su "lógica" y, según eso, si esta se explicitara en proposiciones, "su" apriori». (1) En tal sentido, es importante recordar que desde esta posición no podemos establecer ninguna jerarquía racional de unos mundos sobre otros. Cada pueblo tiene, como se nos ha dicho, *su* lógica, *su* racionalidad, *su* apriori, en suma, cada mundo tiene *su* cultura, que no puede ser evaluada desde la de cualquier otro, y esto tanto a nivel de la razón teórica como de la razón práctica. Por eso, la forma racional europea, como aquí se dice, no es ni mejor ni peor, no dice más o menos verdades acerca de los hombres y su mundo que la mítica-mágica. Es más, nociones como la de verdad o bien tendrían sentido sólo dentro de la respectiva cultura que previamente ha dado una definición de bien o verdad. Pues bien, Husserl en absoluto va a compartir la argumentación historicista o relativista, dirigiendo una gran parte de sus esfuerzos filosóficos a neutralizarla. Veámoslo.

Como podemos deducir por la cita del «Origen de la geometría» leída hace un momento, Husserl va a hacer con las diversas culturas dos grandes bloques. De un lado, va a situar a la racionalidad europea, a la que va a dar un rango distintivo, no equiparable a las demás y, de otro, a lo que arriba se ha denominado de modo un tanto impreciso: forma o racionalidad mágico-mítica y que en otros lugares, por ejemplo en la «Conferencia de Viena», tilda como culturas de carácter práctico, mítico-religiosas o prefilosóficas. (2) La pregunta que tenemos ahora que abordar, que surge ante este planteamiento de Husserl es, ¿qué hace a la cultura y racionalidad europeas diferente de todas las demás?, y a renglón seguido, ¿no estamos cayendo con semejante privilegio de la cultura occidental en el tan temido etnocentrismo? Para empezar a responder a semejantes cuestiones es preciso decir, en primer lugar, que cuando Husserl nos habla de cultura europea no está designando con ello un lugar geográfico. Europa es una *categoría espiritual* que designa un modo peculiar de mirar al mundo que se hace explícito por primera vez en semejante zona geográfica, de la que recibe su nombre. Pero una vez establecido esto, insistamos, ¿qué hace diferente a Europa en tanto que categoría espiritual? Pues su pretensión de conducir la vida de los hombres según una idea de racionalidad universal, o como también lo expresa Husserl, de racionalidad científica válida para todos. En efecto, lo que se alumbra en Grecia o, mejor dicho, lo que se hace explícito por primera vez en Grecia de la mano de la filosofía es un modo de pensar que trasciende todo aquello que es *Zeitgebunde*, es decir, ligado a un

tiempo o mundo particulares. La cultura europea es la única en la que se da la curiosa paradoja de pretender trascender su propio marco espacial y temporal, es decir, las cosas no valen por ser europeas, el criterio de legitimidad no está vinculado al grupo, tiempo y la tradición en la que vivo, sino que son válidas porque son susceptibles de ser asumidas por cualquiera. En tal sentido, la cultura europea se diferencia completamente del resto. Su modo de funcionar no es hacia dentro, hacia el pueblo, nación o grupo que posee semejante tradición, sino hacia fuera y ello supone la constante crítica de los propios presupuestos, de la propia tradición. No se trata de proteger, de eludir el debate, el diálogo, por otra parte, única arma posible de semejante cultura, de fomentar y proteger a toda costa los dogmas heredados, sino, y si se me permite la expresión, de ir a degüello sobre ellos. No en vano, en una de las muchas frases felices que abundan en la obra de Ortega, se nos dice que la filosofía, encarnación para Husserl, como ya sabemos, de la racionalidad occidental, es la «tradición de la intradición». Otras palabras que definen esta peculiaridad de la cultura occidental frente al resto son, a parte de las ya mencionadas de crítica o universalidad, las de autonomía, teoría, responsabilidad, autojustificación absoluta, infinitud o idealidad.

¿Que decir, a la vista de lo recién expresado, de la acusación de etnocentrismo, o, como también se ha dicho en alguna ocasión, del posible eurocentrismo de la fenomenología? Yo creo que es marrar el tiro acusar a la fenomenología de etnocentrismo. Sería etnocéntrico, eurocéntrico en este caso, si lo que hiciéramos fuera interpretar a los demás pueblos o culturas desde la propia particularidad de la cultura occidental. Pero si con lo que Husserl denomina cultura europea no estamos frente a un discurso exclusivo de occidente, no estamos, como ya se apuntó, ante una tradición que se circunscribe a un área geográfica determinada sino ante un modo de pensar y actuar, es cierto, nacido en occidente, pero que se eleva por encima de las peculiaridades de la cultura occidental queriéndose convertir en un *Logos común* que por su propia definición puede ser alcanzado y asimilado por cualquiera por el mero hecho de ser un hombre, si todo eso es así, carece de sentido acusar a la fenomenología de eurocéntrica. Es precisamente esta elevación por encima de la propia facticidad y peculiaridad históricas lo que le permite criticar la propia cultura en la que ha nacido. Porque es verdad, y de ahí pueden venir muchas de las confusiones que hay a la hora de entender que quiere decir Husserl al reivindicar la cultura europea, que no todo en nuestra cultura occidental cae bajo el patrón de lo que aquí se ha estado rotulando como tal. Occidente tiene un gran número de componentes en su tradición cultural que son tan particulares como los de cualquier otra cultura: el vestir, el modo de alimentarse, las creencias religiosas, la composición familiar, etc. En ellas no hay nada que probablemente sea susceptible de ser universalizado. Todo ello es, por usar una distinción categorial de Javier San Martín, un conjunto de formas de vida *étnicas*, particulares. (3) Pero lo que Husserl propiamente define como cultura occidental es precisamente aquello que se eleva por encima de esas peculiaridades, iguales a las de las otras culturas, y que conforma lo *no étnico*, que podríamos resumir en los ideales de verdad, bien y belleza, en suma, los ideales que marcan la razón teórica, la razón práctica y la razón estética. Es desde este punto de vista desde el que Husserl nos dirá que la cultura europea es el *Telos de la humanidad*, aquello a lo que deben tender la totalidad de las culturas, la occidental fáctica también, si queremos aspirar a una humanidad regida por semejantes ideales de verdad, justicia y belleza. Llegados a este punto es necesario resaltar que Husserl ha dado un paso más en la definición de cultura o, mejor dicho, Husserl ha dado otra definición de qué es cultura. Ya no estamos aquí en un *nivel meramente descriptivo*: la cultura son las producciones espirituales de las diferentes comunidades humanas, el mundo de sentido propio de cada pueblo, sino que hemos sobrepasado el nivel descriptivo para adentrarnos en un *nivel normativo, evaluativo de cultura*. La cultura europea se convierte en la norma desde la que evaluar el resto. No nos encontramos, pues, ante el pensamiento relativista o historicista, sino ante su contrario: no todas las lógicas, no todas las concepciones de la verdad, el bien y la belleza son iguales. Hay una que prima sobre las demás y desde la que se puede juzgar la vida de las otras culturas: la cultura europea. Nos hallamos ahora, frente

a lo que, siguiendo la estela de Husserl, autores como Javier San Martín o James Hart han llamado *el paso de la racionalidad de las culturas a la cultura de la racionalidad*. (4) Husserl reconoce, en efecto, la racionalidad funcional de todas las culturas, sin ella no podrían sobrevivir, se extinguirían, y esto es lo que se enmarca dentro de lo que antes he caracterizado como acepción descriptiva de cultura. Pero con la irrupción de la filosofía emerge una forma de ver el mundo basada en la razón, por eso asistimos con ello al nacimiento de la *cultura de la racionalidad*, que sería, al decir de Husserl, un nuevo nivel de historicidad en el despliegue de la vida humana.

2. La crisis de la cultura

Termino de hablar de la cultura europea en su sentido normativo como *Telos de la humanidad*, pero, ¿qué ocurriría si ese ideal de racionalidad europeo se resquebrajase? Evidentemente, si algo semejante acaeciese, la civilización, en su sentido más global, se vería arrastrada a una crisis de proporciones inimaginables y de consecuencias devastadoras. Pues bien, esto es lo que Husserl detecta. La cultura europea está en crisis. Europa ha perdido la fe en aquello que la caracteriza como tal y que supone la condición de posibilidad una humanidad plena: la razón.

Esta crisis de la racionalidad europea se le mostró a Husserl palpablemente, y con ello retomo algunas de las ideas expresadas con anterioridad en relación a su desacuerdo con las posturas relativistas, desde prácticamente los comienzos de su reflexión filosófica, es decir, desde la refutación del psicologismo llevado a cabo en el primer tomo de las *Investigaciones Lógicas*, y siguió después en el célebre artículo de la revista *Logos*, «La filosofía como ciencia estricta». En este último, a diferencia de aquel libro primero, centrado fundamentalmente en la razón teórica, puede verse a un Husserl cada vez más alertado ante las repercusiones prácticas de semejante crisis, que se atestigua sobre todo en su crítica a las filosofías de la Cosmovisión. Pero donde nuestro autor ve realmente la catástrofe civilizatoria, práctico-política que acarrea la pérdida de fe en la razón es en el fenómeno trágico de la Primera Guerra Mundial, tal y como puede constatarse a lo largo de los artículos sobre *Renovación* de los años 1922-23. La violencia, muerte y destrucción ocasionados por la Gran Guerra significa que la cultura basada en la verdad, el diálogo y la justicia han quebrado. Pero, ¿cuáles son las razones por las cuales la cultura europea entra en barrena, pierde su fe en la razón?

Para dar una respuesta a este interrogante volvamos a la distinción que hacíamos al principio de la comunicación entre la región ontológica de la naturaleza y la del espíritu. Como se recordará, la naturaleza se definía por ser una racionalidad de la exterioridad vinculada a hechos que están sometidos a relaciones causales. Frente a ellos, el mundo del espíritu, el ámbito de la cultura era el del yo-nosotros y sus producciones, un mundo de la interioridad en el que las actividades del yo no estaban sometidas a las leyes de la necesidad causal sino a las de la motivación dentro del marco de la libertad. Con esto de nuevo presente reproduzcamos un texto de Ortega y Gasset que, como en muchos otros temas relacionados con la filosofía de Husserl, resulta enormemente esclarecedor. El fragmento corresponde a: «Sobre la expresión fenómeno cósmico» y es del año 1925. «Cuando vemos el cuerpo de un hombre, nos dice Ortega, ¿vemos un cuerpo o vemos un hombre? Porque el hombre no es sólo un cuerpo, son tras un cuerpo, un alma, espíritu, conciencia, psique, yo, persona, como se prefiera llamar a toda esa porción del hombre que no es espacial, que es idea, sentimiento, volición, memoria, imagen, sensación, instinto.» (577). (5) En efecto, Ortega apunta aquí a lo esencial: ¿definimos o comprendemos cabalmente lo que es un hombre haciendo exclusivamente un análisis meramente fisiológico de su cuerpo?; ¿un análisis, químico o bioquímico del ser humano, es decir, desde la perspectiva natural, agota la comprensión del mismo? La respuesta, tanto para Ortega como para Husserl y para la fenomenología en general, es que no. No se dice con

ello que los análisis naturales que practican las ciencias sobre el hombre sean irrelevantes: ahora bien, esa «racionalidad de la exterioridad», tal y como la definió Husserl, esa perspectiva exterior del ser humano que nos ofrecen las ciencias naturales y que significa tratarlo desde la misma óptica que cualquier otro cuerpo, ya sea material o animal, no sólo no agota la totalidad de lo que es el hombre, sino que elimina de raíz aquello que lo va a definir como tal, su condición de sujeto, de yo, su interioridad. De esta forma, si en algún momento la filosofía pretendiese erradicar la dimensión espiritual del ser humano, interpretándolo exclusivamente desde la óptica natural, terminaría por quebrar aquello que es propiamente su núcleo constitutivo. Y eso es lo que ocurre en la cosmovisión positivista del siglo XIX, que se propagará en los inicios del XX, y que no era otra cosa que la expresión última y más depurada de la racionalidad científicista que toma cuerpo y preponderancia en la Modernidad (por otro lado, hay que advertir que Husserl detecta esta pulsión naturalista de la filosofía a partir de los inicios mismos del nacimiento de la filosofía: Demócrito sería para él un caso claro a este respecto). Desde esta óptica positivista o naturalista la crisis de la cultura europea está servida en la medida en que desaparece toda posibilidad de decir algo con sentido normativo-racional sobre la ética, la política, la religión, etc. Y es que esta naturalización de la conciencia, del sujeto, queda siempre presa de los hechos. En efecto, las ciencias de la naturaleza son ciencias empíricas, y en tal sentido están sometidas siempre a un grado de provisionalidad. Pueden buscarse regularidades inductivas entre los hechos, pero jamás alcanzarán, por propia definición, el nivel de la legalidad universal. Por ello, pretender una fundamentación de este tipo con esos materiales no conduce más que al escepticismo.

Pero todavía la argumentación positivista puede refinarse más y conceder, incluso, que existe una bipartición ontológica del mundo, es decir, reconocer que hay un mundo de la naturaleza y un mundo del espíritu, nuestro mundo cultural, y que en modo alguno es posible tratar este último desde perspectivas naturales. Ahora bien, una vez reconocido esto, este mundo cultural queda reducido a lo que de él puedan decirnos exclusivamente las ciencias del espíritu, ciencias que, en cuanto tales, de lo único que se ocupan es de hechos, en concreto, de la descripción de los diferentes mundos culturales. Esto es, por otra parte, lo que haría el antropólogo cultural o el historiador que describe el mundo de una época determinada. Con ello estamos, como ya sabemos, dentro del primer concepto de cultura del que nos habló Husserl, el no evaluativo, y con él en el historicismo y en el relativismo. En este punto, no me resisto a citar un texto ejemplar de «La Filosofía como ciencia estricta», donde se denuncia claramente esta insuficiencia de las ciencias positivas, tanto de la naturaleza como del espíritu, señalando que esa superstición de los hechos (*Aberglaube der Tatsachen*) *quebranta el espíritu filosófico*: «la enorme cantidad de hechos "explicados" científicamente que estas (las ciencias positivonaturales) nos proporcionan no puede ayudarnos, porque por principio tales hechos traen consigo, junto con todas las ciencias, una dimensión de enigmas cuya solución es una cuestión vital para nosotros. Las ciencias naturales no nos han descifrado en ningún punto particular la realidad actual, esa realidad en que vivimos nos movemos y somos. La creencia general de que su función es hacerlo y que todavía no han llegado a progresar suficientemente, la opinión de que ellas, por principio, podrían realizarlo, se ha revelado a los espíritus profundos como una superstición... Por decirlo en los términos de Lotze: "calcular la marcha del mundo (*Weltlauf*) no significa comprenderla (*ihn verstehen*)". Y no estamos en mejor situación con respecto a las ciencias del espíritu. "Comprender" la vida del espíritu de la humanidad es ciertamente una cosa grande y bella. Pero desgraciadamente ese comprender tampoco nos ayuda, y no ha de ser confundido con el comprender filosófico, que debe desvelarnos los enigmas del mundo y de la vida.» (6)

Haciendo un balance de este segundo apartado podríamos resumirlo diciendo que la crisis de la racionalidad de la cultura occidental, su pérdida de fe en la razón, se debe a la propia forma evolutiva que tomó la Razón en la Modernidad, que la convirtió en una razón

ingenuamente objetivista, en una razón cosificada, positivista, incapaz de elevarse por encima de los hechos para alcanzar el nivel normativo, de *telos de la humanidad* con el que nació originariamente para desvelarnos los enigmas del mundo y de la vida, como se termina de decir, e impulsar con ello una vida humana conforme a los ideales de verdad, justicia y belleza.

3. La superación de la crisis de la cultura

Hasta aquí la exposición de cómo ve Husserl la crisis de la cultura y sus causas. Contamos, ahora, por lo tanto, con una radiografía y un diagnóstico de ese fenómeno, pero nos falta todavía, siguiendo la metáfora clínica, no pocas veces empleada por Husserl, un tratamiento que posibilite la curación, la salida de la crisis. Aquí, y con ello entro ya en la tercera y última parte de la comunicación, que será muy breve, la fenomenología vuelve a hacer una apuesta por la razón. El único modo de solucionar la crisis es restaurar la fe en la razón, resucitar de nuevo el ideal de Europa como cultura filosófica, aquel que un día naciera en Grecia y que fue recuperado por la Modernidad con la intención de llevar a la humanidad a su verdadera plenitud, pero que acabó, fruto de un concepto estrecho de racionalidad, en la propia bancarrota de semejante ideal normativo de cultura racional. Sin embargo, una vez establecida la genealogía de la crisis, una vez determinadas las causas de la misma, ya no es tan sencillo hacer, sin más, una reivindicación de la razón. En efecto, nos es conocido que ya desde sus inicios la racionalidad filosófica presenta una cierta tendencia hacia el positivismo (Demócrito) y que ésta es la que triunfa en la Modernidad causando la crisis en la que estamos inmersos. Parece, pues, que la razón, con la que confiábamos en realizar la utopía, está, de una u otra forma, ligada indisolublemente al positivismo que nos destruye. Ante semejante paradoja, ¿cómo reivindicar una salida a la crisis a través de la razón?, «¿no es una rehabilitación precisamente en nuestro tiempo, muy poco oportuna del racionalismo, de la rebuscada ilustración, del intelectualismo que se pierde en teorías divorciadas de la realidad, con sus consecuencias necesariamente desastrosas, de la huera manía cultural, del esnobismo intelectualista? ¿No significa esto querer volver al error fatal de que la ciencia hace sabio al hombre, que la ciencia está llamada a crear una genuina humanidad feliz y dueña de su destino? ¿Quién tomará aún en serio hoy en día tales pensamientos? (Husserl, como vemos, no obvia estas trascendentales preguntas, respondiéndolas del siguiente modo)... También yo estoy convencido de que la crisis europea radica en una aberración del racionalismo. Más esto no autoriza a creer que la racionalidad como tal es perjudicial o que en la totalidad de la existencia humana sólo posee una significación subalterna (porque)... la razón del fracaso de una cultura racional no se halla, empero -como ya he dicho-, en la esencia del mismo racionalismo, sino únicamente en su "enajenamiento", en su absorción dentro del naturalismo y el objetivismo.» (7)

Esto hace que para Husserl, sea ahora más necesario que nunca, reivindicar la razón, llevarla a una plena autoconciencia de sí, a una completa autocomprensión de todas sus posibilidades que la libre de cualquier interpretación sesgada. Estaríamos, así, en el camino de retomar el proyecto de una cultura racional, de reclamar otra vez la necesidad de Europa como única vía hacia el desenvolvimiento de una humanidad auténtica cuya aspiración es configurar una vida desde la razón, es decir, desde la fuerza de la razón y no desde la razón de la fuerza. Si no hay posibilidad de revitalizar este proyecto de vida racional, si no hay posibilidad, por tendencial, por asintótica que sea, de fundamentar una cultura de la racionalidad, si renunciamos siquiera a intentarlo, tendríamos que enmendar a P. Levi cuando refiriéndose a los campos de concentración nazis dijo: «sabemos que ha habido asesinos y que confundirlos con sus víctimas es una enfermedad moral o una siniestra señal de complicidad» Y ¿quién se atreve a desmentir a P. Levi?

Notes

(1) E. Husserl, «Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als Intentional historisches Problem», en E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Kluwer, Den Haag, 1976 (Husserliana VI), p. 382.

(2) Cfr., E. Husserl, «Die Kriesis des europäischen Menschentum und die Philosophie», en E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Kluwer, Den Haag, 1976 (Husserliana VI), p. 329 y ss.

(3) Cfr. Javier San Martín, «¿Es Europa una idea etnocéntrica?», en VV.AA., *La idea de europa. Una aproximación filosófica*, Valencia, 1991, pp. 35-53.

(4) Cfr. Javier San Martín, *El ideal de Cultura. Ensayo de una fenomenología de la cultura*, Síntesis, en preparación. James Hart, «The rationality of culture and the culture of rationality: some husserlian proposals», en *Philosophy East & West*, Volume 42, Number 4, October 1992, pp. 634-664.

(5) José Ortega y Gasset, «Sobre la expresión fenómeno cósmico», en José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Vol. II, pp. 577.

(6) E. Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft», en E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Kluwer, Dordrecht, 1987 (Husserliana XXV), pp. 55-56.

(7) E. Husserl, «Die Kriesis des europäischen Menschentum und die Philosophie», en E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Kluwer, Den Haag, 1976 (Husserliana VI), pp. 337, 347.