

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ**

**ESCUELA DE POSGRADO**



PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD  
CATÓLICA**  
DEL PERÚ

**“La fenomenología como afirmación de un nuevo humanismo”**

**Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía**

**AUTOR**

**Jaime Javier Villanueva Barreto**

**ASESOR**

**Doctora Rosemary Rizo-Patrón de Lerner**

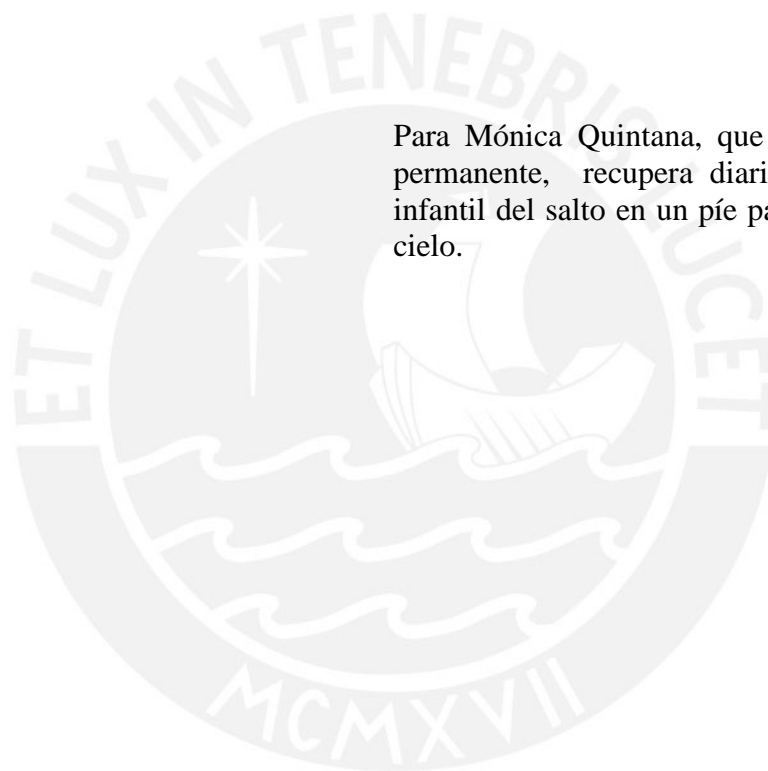
**JURADO**

**Doctor Salomón Lerner Febres**

**Doctora Pepi Patrón Costa**

**LIMA - PERÚ**

**2012**



Para Mónica Quintana, que con su magia permanente, recupera diariamente el rito infantil del salto en un pie para entrar en el cielo.

“Nuestro proceder es el de un viajero que explora una parte desconocida del mundo, describiendo cuidadosamente lo que se le presenta a lo largo de sus caminos no trillados y que no siempre serán los más cortos. A tal viajero puede henchirle la segura conciencia de dar expresión a lo que tenía que expresarse de acuerdo con el momento y las circunstancias, lo cual por ser fiel reproducción de lo visto, conservará por siempre su valor, aunque nuevas exploraciones requieran nuevas descripciones con múltiples correcciones. Con semejante espíritu queremos ser en adelante un fiel expositor de los hechos fenomenológicos, conservando por lo demás el *habitus* de una íntima libertad incluso frente a nuestras propias descripciones.”

Edmund Husserl (*Ideas I*)

## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no se hubiera podido concluir sin el concurso de muchos hombres y mujeres que durante todos estos años me han alentado a cada momento. No es casual que la palabra gracias tenga un equivalente en todas las lenguas. La gracia es gratuita, es un don, aquel que lo recibe, el agraciado, lo agradece: da las gracias. Esto quiero hacer ahora con algunas personas en reconocimiento a su valiosa ayuda.

Quien ocupa un lugar privilegiado en la realización de este trabajo es la doctora Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, maestra y amiga, que desde el primer momento en que toqué sus puertas me acogió con la generosidad propia de los grandes maestros. Ella me guió por los caminos de la fenomenología de Husserl y me contagió de su rigurosidad y pasión por la investigación filosófica. Sin su ayuda este trabajo no se habría podido realizar.

Mención especial debo hacer también a Salomón Lerner Febres modelo de filósofo y hombre comprometido con su sociedad. Un arconte de la verdad, que con su ejemplo me ha motivado a seguir por los caminos de una filosofía llena de vida y pegada siempre a la verdad y la ética. En esta misma línea, cómo no agradecer a Pepi Patrón, maestra lúcida y vital que llena de fuerza cada reflexión y acción, las enseñanzas que obtuve de ella, definitivamente trascienden las aulas e impregnan mi vida.

También quiero brindar un especial agradecimiento y reconocimiento a la comunidad filosófica de la Pontificia Universidad Católica del Perú, por ser un espacio abierto y tolerante donde se practica el ejercicio de la reflexión con completa libertad. De ninguna otra manera se podría ejercer la filosofía que no fuera con libertad y radicalidad. Sus profesores, todos hombres y mujeres de bien, me enseñaron cómo combinar la fe con la libertad sin apego a ningún tipo de dogma. La pervivencia del pensamiento libre pasa por la defensa de las instituciones que lo promueven.

Quiero agradecer especialmente también a mis colegas de San Marcos, ellos me han apoyado y motivado para terminar este trabajo. Especialmente a mi maestro y amigo

José Carlos Ballón, quien pese a no estar nunca de acuerdo conmigo sobre estos temas me ha brindado su apoyo y confianza. Lo mismo con Zenón Depaz y Miguel Polo.

Del mismo modo, agradezco a mis colegas de la Universidad Jesuita Antonio Ruiz de Montoya, por todo el apoyo brindado en estos años en que me confiaron el dictado del Seminario de Husserl y donde encontré el calor humano y plena libertad para la investigación. Gracias a Vicente Santuc SJ, por su entusiasmo y apoyo constante, su espíritu siempre bueno y vigilante todavía impregna la UARM y la hace ser un gran proyecto. También doy las gracias a Juan Carlos Morante SJ, él me dio la oportunidad de enseñar en la universidad y su apoyo constante es invaluable. Rafael Fernández Hart SJ y Juan Dejo SJ, son también grandes amigos en quienes siempre podré confiar y a quienes agradezco por su confianza y apoyo constante.

También va mi agradecimiento a cinco personas que me han apoyado mucho con sus consejos Cecilia Raez y Verónica Vallejos. Verónica, muchas gracias por tu persistencia en que termine esta tesis y por ayudarme a ser una mejor persona. A mi amigo, Carlos Viaña Rubio, por su aporte sincero y desinteresado que me hacen creer en la amistad. También van las gracias para Camilo Torres –gran amigo y hermano desde nuestros años sanmarquinos- y Daniel Arenas por su invaluable ayuda en la corrección del texto.

Finalmente, y por derecho propio, te doy las gracias a ti Mónica. Tú me señalaste el camino hacia el humanismo y me abriste las primeras puertas a la fenomenología, sin ti nada de esto habría sido posible. Junto a ti, también agradezco a nuestro Franco, a Jorge y Álvaro por el tiempo que les quité para este trabajo y por ser el motor de mi vida.

## INDICE

|                   |   |
|-------------------|---|
| Introducción..... | 7 |
|-------------------|---|

### Capítulo I. Humanismos en debate: diversos modelos de humanidad

|   |    |
|---|----|
| §1. Hacia una definición del humanismo.....                                     | 16 |
| 1.1 Significado de la palabra humanismo.....                                    | 16 |
| 1.2 Características del humanismo.....  | 20 |
| §2. Peter Sloterdijk, la crisis del humanismo y la producción de lo humano..... | 28 |
| §3. El humanismo cósmico de Juan Abugattás.....                                 | 39 |
| §4. Fenomenología y nuevo humanismo.....  | 50 |

### CAPÍTULO II: Fenomenología y humanismo. Preliminares metodológicos

|   |    |
|---|----|
| § 5.- Acceso de la actitud objetivante a la reflexiva.....      | 58 |
| 5.1.- Preliminares sobre la fenomenología como método.....      | 58 |
| 5.2.- La fenomenología como ciencia rigurosa.....               | 60 |
| 5.3.- La psicología fenomenológica o fenomenología mundana..... | 64 |
| 5.4.- La actitud natural.....                                   | 70 |
| 5.5.- <i>Epoje</i> fenomenológica.....                          | 75 |
| 5.6.- La reducción como reflexión trascendental.....            | 81 |
| 5.7.- La subjetividad trascendental.....                        | 85 |
| 5.8.- De una fenomenología mundana a una trascendental.....     | 88 |

|   |     |
|---|-----|
| § 6.- La constitución en el mundo social (personalista).....                        | 91  |
| 6.1.- La intersubjetividad.....   | 91  |
| 6.2.- La noción de constitución.....  | 96  |
| 6.3.- Actitud natural y actitud naturalista.....                                    | 100 |
| 6.4.- Actitud personalista.....   | 102 |
| 6.5.- El hombre como ser personal y libre: el tema supremo de toda ética.....       | 105 |
| 6.6.- El concepto husserliano de humanidad europea.....                             | 107 |
| 6.7.- Teleología e historia de la razón. Camino al Humanismo.....                   | 114 |
| <br>  |     |
| <b>Capítulo III: La fenomenología como nuevo humanismo</b>                          |     |
| §7.- Discusión en torno a una ética de la renovación y responsabilidad.....         | 122 |
| 7.1.- La ética de la renovación.....  | 124 |
| 7.2.- La ética de la responsabilidad.....   | 128 |
| 7.3.- El “Principio de Responsabilidad”: la naturaleza y las generaciones futuras.. | 131 |
| §8.- Filosofía ambiental y fenomenología.....                                       | 138 |
| 8.1.- La escisión del mundo: una crítica fenomenológica.....                        | 139 |
| 8.1.1.- La noción de individuo.....   | 139 |
| 8.1.2.- La cuestión de la naturaleza.....   | 146 |
| 8.1.3 La idea de progreso.....  | 150 |
| §9.- Fenomenología y Ética Ambiental.....   | 154 |
| §10.- Mundo de la Vida, Naturaleza y Espíritu.....                                  | 159 |
| §11.- La Fenomenología como Afirmación del Nuevo Humanismo.....                     | 164 |
| §12.- Otra vez la humanidad.....  | 165 |
| §13.- Mundo de la Vida: encuentro de múltiples humanidades.....                     | 171 |
| §14.- <i>Sumak Kawsay</i> y cambio civilizatorio.....                               | 179 |
| <br>  |     |
| <b>Conclusiones</b> .....   | 187 |
| <b>Bibliografía</b> .....   | 192 |

## INTRODUCCIÓN

En el año 1998 durante la celebración del VII Congreso Nacional de Filosofía realizado por la Pontificia Universidad Católica del Perú, el maestro sanmarquino Juan Abugattás lanzó una pregunta sorprendente: ¿En qué puede afirmarse un nuevo humanismo? ¿A quién se le podía ocurrir tratar de proponer un nuevo humanismo a finales de un siglo que ha sido tan crítico con ese concepto, precisamente por su desapego a lo humano? Pues este filósofo arriesgado y siempre agudo que era Abugattás –a quien deseo rendir homenaje en este trabajo-, no sólo se atrevió a formularla, sino que tenía una propuesta para enfrentarla. Desde ese momento, en el que yo me iniciaba en el estudio y la práctica de la filosofía, resultó una pregunta acuciante y urgente. Desde entonces, para mí es una preocupación teórica y práctica el tratar de abordar tan imbricado problema. Mi trayectoria intelectual me llevó luego, guiado por la extraordinaria maestra Rosemary Rizo Patrón, por los caminos de la fenomenología de Husserl. Ella me enseñó cómo la fenomenología se presentaba como el esfuerzo más grande realizado por occidente durante el último siglo por pensar a fondo y de una manera rigurosa los problemas de la razón y de la experiencia humana en su conjunto. Este es el motivo por la cual esta investigación ha tratado de juntar ambos intereses, proponiendo a la fenomenología como la filosofía llamada a servir para la afirmación de un nuevo humanismo.

El tema central de toda auténtica filosofía debe ser siempre lo humano que hay en el hombre. Si para algo nos puede servir esta disciplina, es precisamente para sacar a luz los problemas humanos más acuciantes. Como dice el mismo Husserl, los problemas sobre el sentido y el sin sentido de la existencia, en última instancia, colocándonos dentro del Canon de la “Crítica de la Razón Pura”, se trata de lo que Kant llamó los “problemas más profundos de la razón”. El problema está en tratar de esclarecer los conceptos que comporta hablar de humanismo, a fin de resguardar lo humano de las críticas antihumanistas que, en su afán por vaciar de sentido al hombre, lo hacen también con su humanidad.

Pensamos que la fenomenología coloca a buen recaudo al hombre y al humanismo de estas críticas. Ella nos enseña, sin caer en ninguna postura metafísica, que el ser humano, el hombre, vía la subjetividad trascendental encarnada que comporta, es el



que constituye todo sentido y validez de ser. Pero no sólo constituye ese sentido, sino que, lo más importante, se hace cargo de él responsablemente. La fenomenología al colocarse en un más acá de la experiencia, para describirla, nos muestra que toda constitución de sentido comporta la responsabilidad por ella. Responsabilidad que no es otra cosa que responder racionalmente (con fundamento) por lo que hacemos o dejamos de hacer. En esta capacidad de dar respuesta estriba *precisamente* lo más humano que podamos tener los hombres, pues nos enfrenta a nuestra propia condición de fragilidad y de seres inacabados. Precisamente porque somos de este modo es que siempre debemos responder ante nosotros mismos y ante los otros por lo que hagamos o dejemos de hacer.

Pero otra virtud de la fenomenología es que nos brinda también un método. Por medio de la *epojé* nos colocamos en una postura que nos permite describir libremente la experiencia humana sin ningún tipo de hipoteca teórica o metafísica. Ella no nos deja tomar postura por nada de lo constituido, precisamente para poderlo describir con total libertad. La libertad del método y de la reflexión son dos de las características más importantes de la *epojé*. En ella se juntan el *pathos* teórico y práctico que conlleva siempre toda filosofía. La abstención de juicio que supone la *epojé*, no quiere decir que el fenomenólogo no se pueda pronunciar sobre nada, al contrario, es lo que le permite llevar a cabo una muy profunda crítica de la razón y todo lo que ésta pueda constituir. Al estar libre de todo compromiso óntico y ontológico, el filósofo puede, ahora sí, examinar toda constitución de sentido libre de las trabas metafísicas, religiosas o ideológicas que la tradición pueda haber colocado sobre ésta. Esto le permite encarar los problemas planteados por la experiencia de una manera directa, llevado sólo por ella, para desentrañar su sentido, para sacar a luz las diferentes capas de sedimentación sobre las que se esconde la experiencia intuitiva.

Lo que Husserl nos enseña a lo largo de su andar filosófico es a no dejarnos guiar por la superficie de los hechos, sino que la tarea del filósofo, es más bien, tratar de desentrañar su sentido, el sentido de su constitución. Para esto se puede acudir también a la historia. Pero no a aquella que sólo nos brinda nombres y fechas o incluso contextos e ideas. Lo que nos interesa de la historia es su sentido, su constitución teleológica, la realización de ideales en ella, que pese a la crisis que podamos atravesar, continúan vivientes. Y es labor del filósofo sacarlos a luz y explorar sus límites y alcances. Esta es la

razón por la cual cuando hablamos, en este trabajo, de humanismo no lo hacemos desde la perspectiva del erudito sino con la intención de llamar la atención sobre un concepto que lo entendemos como la posibilidad del hombre de reconocerse como tal a sí mismo y a los demás. Lo humano no es una esencia de corte metafísico que determina una manera exclusiva de ser, al contrario, se trata de reconocer en el otro una humanidad igual a la mía y esto porque ambos compartimos la posibilidad de dotar al mundo de un sentido específico desde nuestra particularísima experiencia.

Para la fenomenología el mundo puede ser considerado como aquel plexo de sentidos que sin perder su objetividad (éste es un *factum*) ésta se muestra a cada uno desde una perspectiva diferente, de acuerdo a su propia experiencia. Es decir, cada uno de nosotros por nuestra limitada y radicalmente finita experiencia perceptiva tenemos una manera particular de constituir el sentido, pero a la vez, sabemos que compartimos un mundo común y nuestra tarea es coordinar esos múltiples sentidos con lo que de común tenemos. Esto común hay que buscarlo precisamente en las tipologías propias de la vida de la conciencia. El tema es este: cómo ir de la experiencia finita e individual a la constitución de una vida comunitaria. Pues ese el mayor reto de la fenomenología y creemos que de toda filosofía.

Lo primero que debemos tener presente es que cualquier tipo de constitución de sentido es intersubjetiva, abierta a los otros y realizada con los otros. No puede haber, por principio una experiencia radicalmente individual, porque ésta resultaría del todo incomunicable. Toda experiencia es, en este sentido, intersubjetivamente constituida. Existe cuando menos, una tensión permanente entre la experiencia que es siempre individual y el dar cuenta de esa experiencia que es siempre intersubjetiva. Por esto mismo, toda constitución de sentido es también histórica y provisional. Es realizada por seres humanos que deciden implícita o explícitamente hacia dónde conducen sus vidas. Los ordenes sociales, culturales, políticos, económicos, religiosos e incluso científicos, no son eternos y ahistóricos. Son producciones nuestras, y como tales nos toca a nosotros hacernos cargo de ellas. En esto reside precisamente el humanismo, tal como lo venimos entendiendo acá: como la posibilidad que tiene todo hombre de dotar de un sentido a su vida y al mundo y como la capacidad que tiene también de hacerse cargo responsablemente por ella.

La tesis que sostenemos es que la fenomenología nos previene precisamente sobre cualquier tipo de discurso autocomplaciente, metafísico o naturalista que sostenga que los diferentes órdenes sociales, entre los que podemos incluir a la ciencia, sean dados con independencia de nosotros. En última instancia somos también responsables por ellos. Sin embargo, aquí se presenta un problema: no todos tenemos la capacidad política, jurídica, o intelectual de participar en las decisiones que afectan a todos. Si bien esto es cierto, también lo es que como filósofos, nos corresponde desentrañar y llevar adelante una crítica a los diferentes modos de vida que en última instancia se presenten como irracionales y terminen afectándonos a todos como humanidad.

La historia es por primera vez universal pero en condiciones en que la mayoría de seres humanos se halla excluida de la decisión sobre las condiciones que definen su destino; en que una minoría puede decidir su aniquilación, sin mayores posibilidades de defensa por parte de aquellos. Mientras los referentes de la pasión eran individuos, los ímpetus egoístas podían ser controlados. Pero su desborde se produce precisamente cuando corresponden a poderosas corporaciones que se tornan en fines en sí mismas, proyectando peligros como el de la desaparición de la biósfera, la instrumentalización de la genética o, en un escenario plausible y aterrador, el vaciado del planeta, excluyendo de él a los que ellas consideran sobrantes. Por cierto, ese es un elemento que arroja dudas sobre cuán democrático será el futuro y pone frente nuestro la necesidad de fundar un nuevo orden, basado en motivaciones distintas para la acción; un orden que permita superar la inseguridad que actúa como elemento directriz y de perpetuación del orden actual.

Hallándonos entre los marginados de la tierra nos corresponde a nosotros, con más urgencia que a cualquier otro, revisar radicalmente los fundamentos sobre los que se impuso entre nosotros un orden social enclenque, anómico y autodestructivo, que produce el temor y la desconfianza. Pues bien, este orden, como cualquier otro, es una producción nuestra y por tanto plausible de ser cambiado. Para ello, debemos empezar por una crítica a éste, no desde la costra de los hechos, sino desde su constitución misma.

Un tema central sobre el que se construye este orden dominante que despoja de toda humanidad al control sobre los hombres, es el de la relación con la naturaleza. Lo

que es limitante y destructivo, es la estrategia unilateral de contaminación, explotación y expoliación desarrollada por el proyecto moderno de vida en base a concepciones bastante primitivas sobre la naturaleza humana. Esto implica, entre otras muchas cosas, la transformación de la ciencia y tecnología en un instrumento de destrucción, pero al mismo tiempo también de posibilidad de construir un medio ambiente alternativo que mantenga la vida de nuestra especie y otras muchas.

Pero hay que estar también prevenidos sobre lo que actualmente constituye una suerte de “moda filosófica”: la aversión por la ciencia. Existe más de una postura filosófica que parte equivocadamente de la crítica emprendida al proyecto científico moderno por gente como Husserl, Heidegger, los filósofos de Frankfurt, los principales historiadores de la ciencia y la técnica, muchos epistemólogos como Kuhn, Feyerabend y I. Prigogine, y, entre nosotros, Antonio Peña y Juan Abugattás, es decir, de aquellos que nos han abierto los ojos ante las limitaciones de toda índole del método científico y de las propias teorías científicas. Empero, concluir a partir de todo ese esfuerzo crítico que la ciencia no tiene validez y que es equiparable a cualquier tipo de especulación carente de rigor, es una falacia que ignora hechos tan contundentes como, por ejemplo, la existencia de un cuerpo de conocimientos internamente coherentes y consistentes, capaces de servir de base para la acción sobre el medio y que ofrecen una explicación ordenada de casi todas las esferas de la realidad física incluyendo la vida.

Las conquistas que la humanidad ha realizado gracias al conocimiento científico son, no sólo irrenunciables sino además insustituibles, al menos por ahora. Husserl, se guarda muy bien de realizar una crítica a la ciencia y con ella al ideal de humanidad que comporta, sin caer en el facilismo de rechazarla o ignorarla. Al contrario, se empeña en buscar los orígenes de esta crisis en la pérdida de sentido del ideal que la anima. La crisis de la ciencia, se presenta así, como la crisis de este ideal de humanidad libre y racional guiada por la búsqueda de la verdad en todas sus acciones.

No olvidemos que el cambio más profundo que se aprecia entre la época antigua y la moderna, es precisamente la aparición de una nueva concepción de la ciencia, que llega a ser un instrumento al servicio del individuo en su afán de vivir mejor. Durante el Medioevo, el propósito de la existencia no era vivir bien en la tierra sino salvar el alma; pero a partir del Renacimiento y hasta hace poco, el propósito que nos hemos puesto es

precisamente vivir bien y nuestro instrumento principal ha sido el saber científico-técnico entendido como una forma de poder.

Esto vino aparejado con la idea de progreso que surge de suponer que el conocimiento no tiene límites y aumenta de generación en generación, de manera que la gente obtiene cada vez mejores condiciones para crear un entorno favorable. En realidad prácticamente nadie cuestionó en occidente la idea de progreso hasta mediados del siglo XX, por el contrario, el siglo XIX llegó a ser el período de mayor optimismo. La Revolución industrial produjo un optimismo sin parangón, y así se ve en todos los pensadores del siglo XIX sean liberales o socialistas, cuya discrepancia no estaba en el objetivo de alcanzar la prosperidad, sino en la forma de llegar a ella.

En el siglo XX se llamó “desarrollo” al progreso. Pero en la década de los setenta, comenzaron a vislumbrarse ciertos problemas hasta entonces imperceptibles. En primer lugar, antes de la primera crisis del petróleo (combustible que en cierto modo sigue dominando nuestras vidas), algunos expertos se percataron de que la economía dependía de ciertos recursos y decidieron hacer un cálculo sobre el futuro de la relación entre consumo y disponibilidad de materias primas. Para llevar a la práctica el ideal de desarrollo, todas las familias del planeta deben llegar a los mismos niveles de consumo sin importar en qué país vivan. El llamado Club de Roma descubrió que por desgracia, si se tratase de producir lo necesario para que la totalidad de familias del planeta consumiese lo mismo que una familia promedio de los Estados Unidos, no alcanzarían todos los recursos descubiertos y por descubrir.

El debate en una primera etapa se concentró en el problema de los recursos, posteriormente se discutió el tema de la contaminación (incluyendo lo referido a la capa de ozono, la lluvia ácida y la contaminación de las aguas), y en todos los casos la conclusión fue que el ritmo del desarrollo y consumo es a la larga insostenible. Un libro titulado *El Camino*, de Edward Goldsmith, uno de los más destacados ecologistas, publicado a fines de los ochenta, sostuvo que la humanidad no tiene asegurado ni siquiera un siglo por delante, porque está ocurriendo el cambio más profundo en las condiciones generales que sostienen la vida sobre la tierra desde la aparición de los mamíferos.

Se ha llegado, pues, a una situación donde lo inadmisibile se convierte en necesario en función de defender un sistema global de privilegios. Tal es la gravedad de lo ocurrido no hace mucho en Irak, donde, como quedó demostrado, el problema no fue la maldad de dictador, sino en que por primera vez en la historia de la humanidad un grupo de personas puede eliminar de la faz de la tierra al resto sin que éstos puedan defenderse, porque carecen de medios técnicos y militares. Por eso es tan importante crear las condiciones para establecer lo que podríamos llamar frenos morales. Y es aquí precisamente donde pensamos que la fenomenología puede dejar escuchar su palabra, pues al ser una filosofía que no asume ningún compromiso mundano, puede servir también de plataforma para una reflexión audaz, crítica y que, a la vez, no renuncie a la universalidad propia de nuestra disciplina.

Aquí hay un problema común que nos agobia a todos, a saber, el de la eminente catástrofe ecológica y el de la exclusión de las mayorías producto de un sistema de privilegios. Ante esto la respuesta debe ser también universal y a partir de una crítica al modo de vida que se nos ha implantado. Podemos hacerlo además porque somos herederos de un proyecto civilizatorio milenario y que cuestiona las bases mismas de éste en el cual vivimos actualmente. Es en ese sentido que nos hemos permitido hablar del *Su-mak Kawsay* como el aporte crítico que se puede realizar desde este lado del mundo, el de los excluidos y marginados, que reclamamos no sólo ser escuchados sino que tenemos una propuesta creativa frente a un problema que también nos involucra a nosotros.

Finalmente, no hay pregunta más importante sobre la condición humana actual que la referida al poder inmenso que algunos seres humanos están alcanzando sobre otros. Es obvio que el mundo con diez mil millones de habitantes no se parecerá al actual porque no hay esquemas políticos, económicos y ni siquiera científicos que permita manejar este nuevo volumen de la población humana sin excluir a nadie. Los sistemas actuales funcionan en beneficio de los que excluyen. Así, Europa o Estados Unidos pueden rodearse de muros y poner al resto fuera, e incluso podrán eliminar a quienes insisten en participar de los privilegios de sus modos de vida sin haber tenido la “suerte” de nacer en sus tierras. Esta es una opción; pero existe otra opción que es moralmente superior y consiste en imaginar un orden que incluya a todos.

Lo cierto es que la alternativa no puede consistir en una vuelta al pasado, por lo demás ya imposible. Tiene que ser una civilización sustentada en valores distintos a los que rigen en la actualidad. Sobre todo es inaceptable recurrir al fundamentalismo de cualquier tipo, porque es un retorno al pasado, aunque resulte natural su aparición en tiempos de incertidumbre. Cuando mucha gente se aferra a lo que más conoce uno de los resultados es la aparición de fundamentalismos cristianos, judíos, musulmanes o hinduistas. Pensando en alternativas, la tarea del presente es precisamente imaginar las formas que puede tener un mundo distinto.

En este sentido, este trabajo pretende mostrar a la fenomenología como aquella filosofía en la que puede afirmarse el nuevo humanismo que necesitamos. Pues no es sólo su vasto esfuerzo por dar cuenta racionalmente de la experiencia humana la que le podría otorgar esas credenciales, sino también, el concepto de mundo de la vida como aquella morada del hombre desde dónde configura su humanidad y que siendo tan distinta entre sí, es portadora de un mundo en común. Para hacer plausible esto, es que hemos dividido la presente investigación en tres partes.

En el primer capítulo abordamos el problema de la definición y caracterización del humanismo, sin ingresar a ninguna discusión pormenorizada del tema, sino tomando sólo aquellos elementos que nos ayuden a esclarecer el por qué consideramos a la fenomenología como una posibilidad en la que pueda afirmarse un nuevo humanismo. El único caso en que analizamos críticamente una tesis del humanismo es el de Peter Sloterdijk por ser la propuesta más contemporánea sobre el tema. Luego, presentamos la reflexión que sobre el tema hace el filósofo peruano Juan Abugattás, pues es uno de los pilares sobre el que se levanta este trabajo, y finalmente, presentamos a la fenomenología como la filosofía llamada a afirmar un nuevo humanismo.

En el segundo capítulo, ingresamos a la discusión metodológica en torno a esta posibilidad de la fenomenología. Aquí analizamos los principales conceptos del corpus fenomenológico, como el de actitud natural, epojé, reducción, para ir mostrando el armazón teórico necesario para dar cuenta racional y rigurosamente de la experiencia humana en su conjunto. Este abordaje, también pretende dejar en claro la irrenunciabilidad que toda filosofía debe mantener para con la razón. En un segundo momento presentamos los conceptos que nos permiten ingresar al terreno propiamente humano y social,

como el de intersubjetividad, intencionalidad y temporalidad, como bases constituyentes de lo que Husserl llamó una actitud personalista que es con la que se debe abordar lo humano. Esto con la finalidad, de desembocar en la ética como el tema supremo del hombre, pues esta reflexión nos lleva directamente a la preocupación que aquí nos ocupa.

Finalmente en el último capítulo presentamos lo central de nuestra propuesta. Ahí exponemos la posibilidad del tránsito de una ética de la renovación a una ética de la responsabilidad con la finalidad de preguntar de quién es responsable y de qué se es responsable. La respuesta a estas preguntas no puede ser otra que: el sujeto humano es el responsable por la conservación de la una vida humana en el planeta. Esto nos lleva de inmediato a considerar el tema de la filosofía ambiental como fenomenología, pues de lo que se trata es de presentar una crítica al modelo vigente de sociedad y desarrollo para sacar a luz su raigambre destructiva para con el medio ambiente y en última instancia con la vida misma. Esto nos lleva también a explorar algunos conceptos claves en la constitución de sentido del proyecto civilizatorio actual, como son el de naturaleza, individuo y progreso. A partir de aquí, podemos confrontar este modelo específico de vida con los otros que pueblan nuestro variado mundo. Echamos mano del concepto de mundo de la vida como aquel en el que pueden converger múltiples mundos posibles, entre los que se encuentra el nuestro. Es por ello, que nos valemos de los planteamientos del *Sumak Kawsay* no sólo como un proyecto civilizatorio, sino además, como un examen crítico al modelo vigente. En esto la fenomenología nos ayuda mucho, pues al no poder asumir ninguna hipoteca teórica ni ideológica, nos deja en total libertad de volver la mirada no sólo a otro mundo posible sino a un sinnúmero de otros mundos posibles en los cuales el tema principal siga siendo la conservación de lo humano sobre la tierra.

Lima, invierno de 2012.



## Capítulo I

### Humanismos en debate: diversos modelos de humanidad

#### §1. Hacia una definición del humanismo

##### 1.2 Significado de la palabra humanismo

El concepto de humanismo fue usado, en su acepción contemporánea, por Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848) en el siglo XIX, pero este es un término de vieja data. Ya en el Renacimiento italiano se usaba el término ‘humanistas’ para hacer referencia a los que estudiaban las humanidades.<sup>1</sup> Quizá el término latino *humanitas* es el referente necesario para pensar las raíces del humanismo y, en este sentido, nos podemos remontar hasta Aulio Gelio, escritor romano del siglo II, para quien -según Félix Duque<sup>2</sup>- *humanitas* reúne dos conceptos griegos: *philanthropía* (“amor al ser humano”) y *paideía* (“educación”). Con esto tenemos la primera configuración del humanismo como el amor al ser humano, a una idea o modelo de ser humano, el mismo que se logra mediante la educación, que constituye así un medio formador y liberador, un medio de identidad y de diferencia ante lo bárbaro. A su vez se presenta bajo la forma de un amor al ser humano que deriva en cuidado de lo humano, aspecto humanista que se repetirá frecuentemente en los humanismos modernos y contemporáneos. Es esa doble tendencia la que queremos presentar, así como también señalar algunas características principales atribuidas al humanismo por diferentes autores.

Como vemos, si hay algo que caracteriza al humanismo es el ser una palabra ambigua, confusa y polivalente<sup>3</sup>, pero en la que se puede encontrar dos grandes significados que abren un abanico de posibilidades, que a su vez, pueden estar relacionados.

Por un lado, tenemos aquella búsqueda constante de modelos clásicos que nos humanizan y distancian de lo bárbaro<sup>4</sup> e inhumano. Fueron los humanistas latinos, como

---

<sup>1</sup> Cfr. González, Enrique. *El renacimiento del humanismo*. Madrid: BAC, 2003, p. 12.

<sup>2</sup> Cfr. Duque, Félix. *Contra el humanismo*. Madrid: Abada Editores, 2009, p. 12.

<sup>3</sup> Calificativos usados por Velasco, Juan Martín. *Mística y humanismo*. Madrid: PPC, 2007, p. 139.

Cicerón, Séneca y Terencio, quienes iniciaron esa actitud humanista de mirar a los griegos como un modelo a seguir, de encontrar pautas de lo humano, actitud que se repetirá en los renacimientos<sup>5</sup> medievales y en el Renacimiento italiano. Todos ellos se afirman en una literatura clásica (greco-latina) y en las Bellas Artes que sirven como medio para humanizar al bárbaro. Según González, la etimología de la palabra ‘humanismo’ ya contenía ese sentido de humanizar mediante las letras y las artes:

“En cuanto a la etimología de la palabra Humanismo, es evidente que proviene de humano, pero ligada a los *Studia Humanitatis* (los estudios humanísticos en las universidades o al margen de ellas), que constituían un ciclo de disciplinas llamadas las Artes liberales o las *humaniores litterae* (las letras más humanas, con relación a las escolásticas teológicas, tan especulativas y áridas): Filosofía, Gramática, Retórica, Literatura, Historia, Arte o Política, estudiadas fundamentalmente a través de los clásicos... El estudio de los antiguos o clásicos actúa como liberador del hombre: con las disciplinas humanísticas toda persona puede liberarse de la barbarie, de la incultura, de la mediocridad, del pesimismo, de la pusilanimidad, de la angustia”<sup>6</sup>.

Cada movimiento humanizador se ha basado en una creación y plasmación de modelos de ser humanos, a partir del cual el proceso civilizador toma sentido. El mundo greco-romano afirmó al hombre racional, capaz de controlar sus pasiones. El mundo medieval y cristiano construyó la idea de persona, sustancia individual de naturaleza racional. El mundo moderno creó la idea de sujeto, capaz de construir el conocimiento y el mundo, con una voluntad abierta al infinito. Y otro modelo, derivado del moderno, es la del individuo libre, creador de su propio destino. Cada modelo traía consigo un conjunto de valores y normas, es decir, una o varias morales.

<sup>4</sup> Enrique González, *op. cit.*, p. 5. Nos dice que en el siglo V hubo un cambio significativo del término bárbaro: “Hasta entonces, en griego y en latín, el término *bárbaro* significaba extranjero, el que hablaba otra lengua; por eso el poeta latino Ovidio —desterrado el año 9 lejos de Roma, en el Ponto Euxino, en las bárbaras riberas del Mar Negro— escribió, paradójicamente, en sus *Tristes*: ‘Aquí soy un bárbaro porque no me entiende nadie’. Pero desde las invasiones la palabra *bárbaro* pasará a ser sinónimo de *fiero, brutal, despiadado, cruel, inculto, atroz, imprudente, grosero, tosco, inhumano*”.

<sup>5</sup> González, *ibid.*, p. 15, diferencia entre Renacimiento y Humanismo; de hecho piensa que el humanismo o los humanismos pueden generar renacimientos. Acertadamente considera que el Renacimiento no puede ser identificado con una época, sino con distintas épocas donde hay humanismo. Señala: “Ya hemos dicho a grandes rasgos que el Renacimiento y el Humanismo son dos movimientos distintos pero siempre acompañantes; que el Renacimiento hace referencia al período temporal —sea cual sea— de profundas transformaciones personales, sociales, políticas o artísticas; que el Humanismo, insertado dentro del Renacimiento como motor y causa suya, se caracteriza por ser un movimiento de recuperación de las Bellas Letras de la Antigüedad grecorromana y cristiana, con el fin de educar al hombre nuevo; que el Renacimiento aplica los ideales difundidos por los humanistas a todas las actividades culturales (Bellas Artes, Literatura, Historia, Filosofía, Política o Teología)”.

<sup>6</sup> González, Enrique, *ibid.*, p. 13.

Sin embargo, esta manera de definir el humanismo que busca afirmar al ser humano a partir de un modelo tiene como tendencia permanente la posible negación del otro, del bárbaro, del que habla diferente, del que tiene una cultura distinta. Recuperar las Bellas Artes y las Bellas Letras era la estrategia de afirmarse a sí mismo y desde ahí hacer que el diferente sea como nosotros. Un procedimiento homogeneizador como un modo de buscar entendimiento y dominio. La humanización, afirmación de la *humanitas*, ya presente en los romanos, era una forma de civilizar y justificar el poder civilizador o de dominio sobre otros pueblos bárbaros.

El problema central de esta aproximación al humanismo es que parte de una diferenciación de base: nosotros y los otros, donde se excluye de la humanidad a los que no piensan, sienten ni actúan como los portadores de la cultura hegemónica. Esto supone que sólo algunos alcanzan el *status* de humanos, mientras que una gran cantidad de individuos queda excluida de este *status* privilegiado. Como vemos, esta definición reproduce también la clásica dicotomía ente civilización y barbarie.

La segunda definición de humanismo es aquella que busca defender el valor de la vida humana, afirmar su dignidad y defenderla ante las arbitrariedades de su instrumentalización económica, política o tecnológica. Las prácticas personales y sociales tienen también una tendencia deshumanizadora, y si una sociedad no ha asimilado ciertos fundamentos humanísticos tenderá al desorden y a la barbarie. También encontramos en González<sup>7</sup> la segunda definición:

“Puede entenderse por Humanismo toda trayectoria filosófica liberadora de la visión *cosificadora* del hombre, de la propensión a deshumanizarlo, a deslizar en lo humano el modo de ser de las cosas, y así intente proporcionar entusiasmo de serlo plenamente. En este sentido el Humanismo, mediante la educación o la participación de todo cuanto pueda enriquecer, intenta liberar al hombre de la masa, de su *cosificación* de la tendencia a la despersonalización, para que se haga más verdaderamente humano, se renueve y se dé cuenta de su grandeza, su dignidad, su deber por desarrollar las capacidades que tiene de amar, de realizar el bien o la belleza. Para el Humanismo, el hombre — cualquier hombre — está por encima de toda nación, de todo territorio, de toda ideología, de toda religión”<sup>8</sup>.

Esta definición no pone el acento en el cultivo de las artes y las letras, sino en la afirmación del valor de la vida humana y en su defensa, más allá de las letras y de las

<sup>7</sup> Ambas acepciones también las podemos encontrar en Juan Martín Velasco, *op. cit.*, capítulo IV.

<sup>8</sup> Gonzales, Enrique, *op. cit.*, p. 25.

culturas. Aquí, la humanidad misma es un proyecto, una tarea nunca terminada, sea personal o colectivamente hablando. El hombre es un potencial que requiere condiciones para su desarrollo, por eso el valor liberador de la educación.

Sin embargo, el problema con esta segunda definición es que puede tender hacia el antropocentrismo: el hombre es el ser más valioso y el único que debe ser defendido por su valor intrínseco. Es decir, los demás seres —animales, árboles, mares, montañas, la naturaleza en su conjunto— o no tienen valor alguno o solo tienen valor instrumental. Mas la crisis ecológica de nuestro tiempo hace insostenible esa afirmación antropocéntrica en sentido axiológico. Requerimos abrir el sentido de la dignidad no solo a otros seres humanos, sino a otros seres no humanos. Quizá por eso tiene sentido hablar de un humanismo cósmico como lo hacen Darío Botero o Juan Abugattás.

Ante ambas definiciones, se hace necesaria una síntesis crítica. Por un lado, la primera definición requiere tener en cuenta el contexto multicultural, tomarse en serio la creación de múltiples modelos de lo humano, con una pluralidad de creencias, normas y valores. Por ello, no podemos pensar en un único modelo humanizador, llámese individuo libre y sus derechos humanos o hijo de Dios y sus derechos sobre la tierra. ¿Quiere decir que todo modelo de lo humano se justifica, es válido? No. Son muchos los factores a tener en cuenta en esta respuesta, como la historia y la autocrítica de cada cultura, los encuentros y desencuentros con otras tradiciones, la generación de espacios de diálogo con los otros, etcétera. Es decir, las culturas —al no ser un marco absoluto de lo humano— van encontrando estrategias para enriquecer nuestra visión de lo humano y solucionar sus posibles conflictos.

Por otro lado, la segunda definición requiere incluir a otros seres no humanos, ya que sin ellos nuestra existencia —y no solo nuestra calidad de vida— perdería sentido. ¿Significa ello volver a sacralizarlos? Las diferentes tradiciones deben tener una variedad de respuestas a esa inclusión, pero todas ellas deberían reflejar esa inclusión, cuyo resultado no será sino una nueva expresión de nuestra propia humanidad. Es decir, podemos humanizarnos también cuidando de los otros seres.

Como vemos, mientras una tendencia latente de la primera definición era no abrir espacio a otras tradiciones con sus literaturas clásicas y diferentes modelos humanizado-

res, en la segunda está presente el antropocentrismo, que solo otorga valor a lo humano. Por lo tanto, el reto del humanismo es abrirse a la diferencia, salir del etnocentrismo para ver en el hombre no una masa que debe conformarse a un modelo único, sino como un ser cuyo destino es el cuidado de sí y del mundo<sup>9</sup>. Es decir, pasar del plano de lo constituido al de lo constituyente, tal como nos enseña la fenomenología de Edmund Husserl. En ella veremos cómo el acento está colocado no en uno de los aspectos de los dos polos de relación sujeto-mundo, sino precisamente en el correlato de ambos, en el entre dos que es la unidad de sentido, es decir, lo que constituye nuestro mundo como fenómeno. Una vez más, el humanismo requerirá entonces de nuevas alianzas con la naturaleza y lo divino para replantear el sentido de lo que significa ser humanos en los nuevos tiempos.

## 1.2 Características del humanismo

El historiador Alan Bullock, en su obra *La tradición humanista en Occidente*, ha resumido en tres las características de la tradición humanista. Tarea siempre titánica, porque se trata de ver elementos comunes en una tradición que empieza en el Renacimiento, se mantiene en la Ilustración y llega herida hasta nuestros días por las críticas genealógicas, ontológicas, estructuralistas y posmodernas.

Antes de señalar las características del humanismo, Bullock, hace unas observaciones que son importantes tener en cuenta. El humanismo no se caracteriza tanto por su contenido filosófico o religioso, sino por ser debate continuo y abierto<sup>10</sup>. En palabras de Bullock: “El humanismo no es un sistema filosófico o un credo religioso, es un debate

---

<sup>9</sup> Como lo ha señalado Higinio Martín, el humanismo no es una simple perspectiva de lo humano, sino una forma de gestionar lo humano, lo cual abarca tanto la cultura como la organización social. Y es una manera de concretar modelos de seres humanos. Dice: “‘Humanismo’ se utiliza en el sentido en que toda forma de organización social de la vida es ya, por su propia índole, una forma de gestionar la propia humanidad que no puede desprenderse de una idea acerca de lo que resulta ser humano y de lo que no; todavía más, que la produce. ‘Humanismo’ significa aquí, pues, cultura o sistema socio-cultural en tanto que produce y suministra los contenidos de la autoconciencia y la realización del hombre” Martín, Higinio. *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*. Madrid: Iberoamericana, 1997, pp. 32-33.

<sup>10</sup> Con un cierto matiz diferente, Blackham sostiene: “El humanismo es una posición filosófica y necesita una defensa filosófica, pero no es ‘una filosofía’” Blackham, H. J. “Humanism: The Subject of the Objections”, en Blackham, H. J. (ed.) *Objections to humanism*. London: Penguin Books, 1965, p. 23. Por su parte, Duque cree que el humanismo tiene como característica central el antropocentrismo, es decir, la autorreferencialidad, por lo que “no ha echado raíces en ella”, Duque, Félix, *op. cit.*, p. 62, prefiriendo la “vía antihumanista”, por negarse a “considerar al hombre como *centro* último de la realidad y donador de su sentido”.

continuo en el cual se han presentado, y se presentan, puntos de vista muy distintos”<sup>11</sup>. Por ser un debate abierto, esto le sirve para establecer los límites o fronteras respecto de lo que no sería humanismo: “No considero humanista ninguna concepción determinista o reduccionista de la vida humana y la conciencia, ni una concepción autoritaria e intolerante”<sup>12</sup>. Los determinismos o reduccionismos científicos, filosóficos o teológicos, justamente por trazar marcos cerrados para la comprensión del hombre y del mundo, no son expresiones humanistas. Además, como lo ha señalado la experiencia histórica, terminan instrumentalizando a las personas y a la vida humana.

Este debate abierto hace que el humanismo no tenga un concepto definitivo, por lo tanto estará acorde con los tiempos y sus problemáticas. A pesar de esta observación general, las características más importantes y constantes de la tradición humanista parecen ser las siguientes:

a) La primera característica está referida a que el humanismo centra su atención en el hombre mismo:

Primero, en contraste con una concepción teológica del hombre (que lo ve como parte de un orden divino) o científica (que lo contempla como parte del orden natural), y en ningún caso como figura central, el humanismo centra su atención en el hombre y parte de la experiencia humana<sup>13</sup>.

Esto es lo que algunos autores han señalado, y criticado, como el carácter antropocéntrico del humanismo. Sin embargo, esta característica establece ya un problema de fondo: el humanismo es una perspectiva que mira la existencia humana desde el hombre mismo, subordinando o marginando el orden divino o natural. Una expresión del humanismo, en este sentido, la podemos encontrar en el giro copernicano de Kant, quien hizo girar el mundo y Dios a partir de la centralidad de lo humano<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Bullock, Alan. *La tradición humanista en Occidente*. Madrid: Alianza, 1989, p. 169.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>13</sup> *Loc. Cit.*

<sup>14</sup> Félix Duque, *op. cit.* p. 70. Argumenta en sentido contrario, es decir que en Kant no podemos encontrar un humanismo, porque el hombre no es el centro de su reflexión

Esto nos coloca en un dilema: elegir una perspectiva antropocéntrica o una perspectiva no antropocéntrica (naturalista o teocéntrica). ¿Cómo superar esta disyuntiva? Quizá habría que señalar que la atención en el hombre no implica necesariamente antropocentrismo (todo centrismo crea problemas con lo que depende del centro, con lo marginado del centro). La perspectiva humanista significa reconocer la responsabilidad que tiene el mismo hombre en su sentido y destino, en el cual son integrados la naturaleza y lo divino. No cabe duda de que el claro antecedente es Sócrates, quien interroga sobre el hombre mismo, pero no tanto para encontrar una verdad de lo humano, sino para tomar una actitud de cuidado ante la vida, para encontrar un sentido. Esta perspectiva no excluye ni se opone a la ciencia ni a la teología, porque mientras la primera nos muestra nuestros lazos naturales, la segunda nos abre a la trascendencia. Este humanismo reconoce la interdependencia entre naturaleza-hombre-divinidad y en medio va decidiendo sobre sus formas de vida, su sentido y destino.

b) Este diálogo abierto, como expresión de la búsqueda del sentido, requiere atribuir valor a las personas y sus diferencias. Señala Bullock:

“La segunda característica del humanismo es la creencia de que la persona humana tiene un valor en sí misma —todavía usamos la expresión del Renacimiento, la dignidad del hombre— y que el respeto al individuo es la fuente de todos los demás valores y derechos humanos. Este respeto se basa en los poderes latentes exclusivos del hombre y de la mujer: el poder creador y de comunicación (lengua, artes, ciencia, instituciones), el poder de observarse a sí mismos, de especular, imaginar y razonar”<sup>15</sup>.

La atribución de dignidad es la condición moral para que el hombre busque el sentido de la existencia personal y colectiva. Lo cual también indica que no todo en la existencia humana está determinado por poderes divinos, naturales o políticos. La atribución de valor, como límite de poderes que pueden obstaculizar el mejoramiento de la humanidad, y la expresión de los poderes heurísticos, necesitan de la educación y la libertad:

“Para liberar estos poderes, para desarrollar las potencialidades inherentes a los hombres y a las mujeres, son necesarias dos cosas: una es la educación, entendida no como un entrenamiento en tareas o técnicas específicas, sino como un despertar de las posibilidades de la vida humana, el cultivo de la humanidad de los jóvenes... La segunda condición para el despliegue de las energías creadoras de la persona humana es la libertad individual”<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Bullock, Alan, *op. cit.*, p. 170.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 171.

El autoconocimiento requiere libertad para cuestionar las verdades, indagar por las buenas razones y explorar en nuevos territorios, tanto en asuntos científicos, religiosos, sociales como personales. ¿Implica esto que será reprobable la asunción de verdades absolutas y objetivas? Las personas y los grupos humanos trazan sus jerarquías axiológicas, estableciendo verdades más estimables que otras; por lo tanto, asumiendo algunos valores como hiperbienes o bienes superiores a otros. Sin embargo, aun asumiendo valores superiores dentro de una determinada tradición, las personas siempre interpretan de diferentes maneras esos valores superiores hasta el punto de poder cuestionarlos y cambiarlos definitivamente.

c) La otra característica asociada con las anteriores es no asumir el carácter definitivo de los discursos, de las ideas, sean científicas, teológicas, filosóficas o políticas. Dice Bullock:

“Una tercera característica de la tradición humanista es la importancia que siempre ha otorgado a las ideas, manteniendo que las ideas no se pueden formar ni entender separadas de su contexto social e histórico... Desde que Petrarca se enfrentó al escolasticismo en el siglo XIV, el humanismo ha mostrado poca confianza en la elaboración de ideas abstractas en sistemas filosóficos —ya sean teológicos, metafísicos o materialistas. Ha valorizado la razón no por su capacidad para construir sistemas, sino por su aplicación crítica y pragmática a los problemas que surgen en la experiencia humana concreta —morales, políticos, sociales y psicológicos... En lugar de buscar la imposición de una sola serie de valores o símbolos —católicos, calvinistas, islámicos, marxistas—, siempre ha aceptado que hay más de un camino para llegar a la verdad”<sup>17</sup>.

El reconocimiento de una verdad abierta a la búsqueda hace que ésta no se identifique con las formulaciones culturales, sino se someta a nuevas expresiones históricas. La verdad, más que ser una afirmación verbal que nos da seguridad, es una apertura de territorios por explorar donde los caminos no están trazados, sino se van haciendo en la exploración misma. Las verdades provisionales, frutos de nuestro intelecto, sentimientos, historias y relaciones, solo presuponen la verdad como campo de búsqueda, que a veces es llamada verdad absoluta. Las verdades presuponen la Verdad, nunca alcanzable por nuestros medios finitos, solo intuida en la propia búsqueda. Esto es, como ideal trascendental, una idea infinita lanzada al infinito que nunca es alcanzada fácticamente, pero si realizable asintóticamente.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 173.



Añade Bullock que el humanismo ha optado por la vida activa y no por la contemplativa:

“Uno de los temas más antiguos de la discusión humanista, ya familiar en la antigüedad antes de ser actualizado en Italia durante el Renacimiento es el contraste entre la vida activa y la vida contemplativa... La corriente dominante en la tradición humanista ha estado a favor de la vida activa, la lucha por dominar la fortuna y la resistencia, más que la resignación ante el mal”<sup>18</sup>.

Quizá esto sea así en el contexto histórico, pero no en el de las exigencias de nuestro tiempo, que requiere superar la dualidad activo-contemplativo. La razón crítica y pragmática presupone también una razón contemplativa, como aquella que es capaz de estar atenta a la vida en su diversidad y unidad, en su inmanencia y trascendencia, en su absurdo y en su sentido. ¿Dejaría por ello de ser humanismo? No lo consideramos así porque siempre será el hombre el que haga un discurso sobre el ser, la naturaleza y Dios, por lo que deberá tener una actitud de escucha y cuidado ante sus propios productos, pensamientos y relaciones. En última instancia, es por eso una fenomenología que sitúa la relación del sujeto con sus producciones como el centro de la reflexión filosófica. La conciencia del fenomenólogo debe ser una conciencia siempre atenta a la constitución de estas producciones de sentido y validez de ser, para así poder dar cuenta racionalmente de ellas.

Más cercana en el tiempo es la caracterización que ha hecho Tzvetan Todorov del humanismo, la cual tiene tres rasgos: unidad biológica, unidad social y libertad.

“El humanismo es, para empezar, una concepción del hombre, una antropología. El contenido de ésta no es rico. Se limita a tres rasgos: la pertenencia de todos los hombres, y ellos solamente, a una misma especie biológica; su sociabilidad, es decir, su dependencia mutua no sólo para alimentarse y reproducirse, sino también para convertirse en seres conscientes y parlantes; y, finalmente, su relativa indeterminación y, por lo tanto, su posibilidad de internarse en elecciones distintas, constitutivas de su historia colectiva o de su biografía, y responsables de su identidad cultural o individual”<sup>19</sup>.

Una antropología está abierta a las experiencias e historias humanas personales y sociales. Sin embargo, si tomamos en cuenta a Pico de la Mirándola no podríamos ha-

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>19</sup> Todorov, Tzvetan. *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 327.

blar de la “relativa indeterminación”, sino de una “esencial indeterminación”, y a partir de ella crear múltiples modelos de vida. Y en esa misma indeterminación yace su dignidad, su valor superior.

Harold J. Blackham, humanista contemporáneo, fundador del International Humanist and Ethical Union, en *Humanism: The Subject of the Objections*, también nos presenta algunas características del humanismo, a partir de las respuestas a las objeciones que se le formulan. Empieza sosteniendo que el humanismo tradicional, renacentista, era pragmático, realista, guiado por la lógica de los resultados:

“Los humanistas esperaban aprender de la experiencia, y ellos no han abandonado esta esperanza por un retorno a la fe de sus padres, que ellos piensan es un consuelo a la desesperación”<sup>20</sup>.

Pero fue el humanismo ilustrado el que a partir de premisas definidas sobre la vida humana se distancia del pasado, que entiende como ignorancia y superstición. Frente a esto, Blackham afirma que “los humanistas modernos no necesitan repudiar estas creencias de sus predecesores”<sup>21</sup>. Y a partir de ahí considera dos características del humanismo: el libre examen y el acuerdo social, y las entiende como sus “raíces permanentes”<sup>22</sup>.

El libre examen no es entendido como una actitud peligrosa que puede destruir toda creencia e institución. “El libre examen no es un pensamiento irresponsable. Por el contrario, en la medida en que es metódico y sistemático, ha establecido acuerdo y su propia tradición, es decir, su propio criterio y sistema de control”<sup>23</sup>. El caso típico es el de la ciencia como investigación o examen organizado: “Solo en la medida en que la ciencia en verdad está libre de examen organizado es una búsqueda humanística y no un dogmatismo secular”<sup>24</sup>. La ciencia es, pues, una investigación abierta y positiva.

La segunda característica es el acuerdo social, “criterio último para los valores y los hechos”, esto tiene sentido por la naturaleza social del hombre.

---

<sup>20</sup> Blackham, Harold J., *op. cit.*, pp. 9-10.

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 10.

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 11.

<sup>23</sup> *Ibid.* p. 12.

<sup>24</sup> *Loc. Cit.*

“Esta correlación positiva de certeza y obligación con el carácter provisional de proposiciones y reglas, y el rechazo correspondiente de aceptar demandas absolutas, es característica de pensamiento humanista”<sup>25</sup>.

Así, Blackham coloca al humanismo como defensor del orden social democrático, en el cual las diferentes creencias pueden coexistir en “igual seguridad”. Confrontando la moral humanista con la moral cristiana, considera que el humanismo no ofrece unos valores permanentes.

“No hay ningún modelo supremo de ética humanista, porque, en las asunciones humanistas, no hay ningún *summum bonum*, ningún fin principal de toda la acción, ningún acontecimiento remoto supremo al cual todas las cosas se mueven y para el cual todas las cosas existen, ninguna teleología, ninguna naturaleza humana definitiva. En cambio, hay muchas posibilidades, mejores y peores, y modos de evitar el peor y comprender y aumentar el mejor. Así hay muchos modelos de vida buena, que puede ser ejemplificada, y ninguno que es mejor o comprensivamente o exhaustivamente bueno”<sup>26</sup>.

En una sociedad donde nada es absolutamente bueno se hace necesaria la tolerancia, ella ha sido “una virtud característicamente humanista”<sup>27</sup>. Sin embargo, habría que plantearse que si hay “modos de evitar lo peor e incrementar lo mejor”, entonces políticamente tendríamos tres posibilidades: o son procedimientos para resolver las diferencias o asumimos valores centrales —o básicos— que sean universales o ambas cosas. La dignidad humana es un valor básico humanista, que a la vez es sustento del derecho, por lo que la existencia de múltiples modelos de vida buena no puede ir contra ese valor básico<sup>28</sup>. Finalmente, Blackham habla del “compromiso humanista” (*Humanist Commitment*) que convoca a participar en el ámbito público y enfrentar los problemas comunes de la humanidad, los males clásicos de pobreza, ignorancia y enfermedad a través del arte, la ciencia y la cooperación social. Esto hace que el humanismo sea más una pasión que una posición intelectual, una pasión por una cualidad buena de vida, “encendido en la vida vivida”<sup>29</sup>. Termina señalando, retomando a Matthew Arnold, las cualidades de la persona humanista: “almas generosas y humanas, amantes de la perfección del hombre, que se dedican a la educación y al servicio público son los humanistas, en este sentido profundo”<sup>30</sup>.

---

<sup>25</sup> *Supra*.

<sup>26</sup> *Ibid.* p. 18

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 20.

<sup>28</sup> Esto es lo que se conoce en ética como ética de máximos y ética de mínimos, pero a su vez se requiere sus articulaciones, relaciones que las hacen interdependientes.

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 27.

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 28.

Duque ha señalado que la característica principal del humanismo, además de su problema principal, es la autorreferencialidad. ¿Qué significa esto? ¿Que el hombre ha tenido la pretensión de hacerse una idea de sí mismo? ¿Que ha pretendido saber quién es? ¿O señala el carácter ilusorio del pensamiento y del lenguaje que nos atrapan a partir de un yo como centro del discurso?

Sin embargo, sean esas posibilidades las pensadas en la autorreferencialidad, ¿acaso el humanismo está atrapado al crearse imágenes, ídolos, de sí mismo Aunque no tengamos una verdad absoluta o al hombre absoluto, tenemos verdades parciales de lo que somos, sin poder articular definitivamente todos esos saberes parciales. Por eso, el humanismo, más que ser una perspectiva de lo humano, es una actitud de cuidado de nuestra propia especie y de lo que nos hace ser seres humanos<sup>31</sup>.

Se ha querido contraponer a los humanismos inmanentes con los trascendentes, como si cada perspectiva tuviese al hombre absoluto. Y esos modelos de hombre sustituyeron al hombre de carne y hueso, al otro hombre. En esa dirección, Lévinas ha abierto un camino digno de ser pensado: el humanismo del otro hombre, es decir, salir de nuestras autorreferencias y mirar al otro que nos las cuestiona y nos convoca a un nuevo sentido del encuentro. Quizá el humanismo tenga que aprender a mirar al ser humano antes de seguir ideando modelos absolutos que atenten contra los propios humanos. Las creencias e ideales han querido ser nuestra fortaleza que oculta nuestra vulnerabilidad, mas la mirada del que sufre nos desnuda y nos convoca a la humanidad, en su sentido total y metafísico.

Esto se hace más patente aun en nuestra época, a la que Husserl ha caracterizado como la época de la crisis de la ciencia en tanto expresión de una crisis mayor: la crisis

---

<sup>31</sup> Aunque sea otra expresión de la autorreferencialidad, Miguel Polo hace un tiempo señalaba en esa misma dirección: “Frente a la decadencia de la ilusión de un único modelo de la vida humana verdadera y frente al reconocimiento de distintos modelos de lo humano, solo nos queda el cuidado del antropos. ¿Qué implica ese cuidado? ¿Cuidado de qué? Cuidado de la existencia frágil y contingente de lo humano, tanto como ser individual, comunitario y como especie. Atención y cuidado de la diversidad e identidad de lo humano. Cuidado de los logros de lo humano en su devenir histórico (tradiciones culturales). Atención y cuidado de la complejidad del mundo humano y de la imposibilidad de abarcarlo en concepciones definitivas y totales”. Polo S., Miguel. “Fundamentación ética de la praxis educativa”, en Tirini, S. y Polo, M. *Reflexiones sobre la complejidad educativa*. Lima: UIGV, 200, p. 63..

de la humanidad europea. En este sentido, el devenir de la ciencia en tecnociencia es la expresión clara de cómo la persona pierde su condición humana para pasar a ser considerada como una mera cosa. La actitud cosificante y objetivista propia de la visión naturalista hace ver a las personas como cosas al lado de otras cosas. Por esa razón, antes de pasar a explicitar nuestra tesis de base, la fenomenología como humanismo, queremos pasar revista a dos posturas que nos pueden servir como caminos para afirmar un nuevo humanismo en esta época. La primera es la que propone Peter Sloterdijk y la segunda, la propuesta por nuestro compatriota Juan Abugattás.

## §2. Peter Sloterdijk, la crisis del humanismo y la producción de lo humano

La antropología es una disciplina en la que no solo se plantea una interpretación de lo humano, sino que ella misma ha sido vista como un proyecto biopolítico, que pone en juego una moral y una forma de relacionarnos. Parte significativa de esa mirada sospechosa sobre la antropología ha sido la crítica al humanismo, especialmente después de Martin Heidegger. *Las Normas para el parque humano* de Sloterdijk<sup>32</sup> ha constituido una obra que ha reinterpretado la crisis del humanismo para sostener que lo humano está pasando a ser el diseño de lo científico, específicamente de lo no humano. En esta sección presentaremos sus principales argumentos a la crítica del humanismo y su visión del dominio de la ciencia sobre todo campo humano.

A partir de las huellas hermenéuticas y narrativas, Sloterdijk lanza una nueva interpretación del humanismo y su crisis. Para él “humanismo es telecomunicación fundadora de amistades que se realiza en el medio del lenguaje escrito”<sup>33</sup>, es decir, lo específico del humanismo es que crea amistad del hombre con el hombre. Y en ese proceso humanista ha jugado un rol fundamental la filosofía, concebida como género literario que impulsa a otros hacia el amor. Los filósofos, dice el autor, lanzaron sus escritos a destinatarios desconocidos con los cuales iban formando un tipo de sociedad literaria. Esta sociedad descubría

---

<sup>32</sup> Sloterdijk, Peter. *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela, 2001. Inicialmente una conferencia pronunciada en julio de 1999, en el Castillo de Elmau

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 19.

“por medio de lecturas canónicas su común devoción hacia los remitentes que les inspiran. En el núcleo del humanismo así entendido descubrimos una fantasía sectaria o de club: el sueño de una solidaridad predestinada entre aquellos pocos elegidos que saben leer”<sup>34</sup>.

Saber leer y escribir han sido los mecanismos para domesticar de modo humanista a los seres humanos<sup>35</sup>, en otras palabras, si una lectura adecuada amansa, entonces se revela que el proyecto humanista ha sido la domesticación del animal humano a través del lenguaje. Mientras Heidegger afirmaba que el lenguaje es la casa del ser y Gadamer que es la casa del hombre, Sloterdijk da un paso más y sostiene que el lenguaje es la forma como se domestica al hombre, porque vivir en esta casa nos educa, nos domestica.<sup>36</sup>

Sin embargo, desde un humanismo que creaba lazos de amistades privilegiadas - “saber leer significaba de hecho algo así como ser miembro de una elite envuelta en un halo de misterio”<sup>37</sup> - pasamos a un humanismo que asume una educación literaria para todos, proceso llevado a cabo por el humanismo burgués a través de amistades forzadas en espacios nacionales. Así, este filósofo alemán vincula el humanismo con los procesos de constitución de naciones modernas<sup>38</sup>, espíritu nacional formado a través de clásicos nacionales, es decir, por un humanismo literario. Aun admitiendo que el humanismo burgués se despliega “económica y políticamente”, como también lo señala Duque<sup>39</sup>, ese paso del humanismo a la constitución de las naciones nos sugiere varias cuestiones: ¿quiere decir entonces que su crisis es en realidad crisis del humanismo burgués? Si es crisis de todo humanismo, ¿acaso propugnaba el humanismo renacentista la unidad de una región mediante un lenguaje y un régimen legal? ¿Acaso el humanismo renacentista desconocía la importancia de la diferencia en la vida humana y pretendía homogeneizar

<sup>34</sup> *Ibid.* pp. 23-24.

<sup>35</sup> Los pocos elegidos que saben leer se transformarán en los pocos científicos que conocen el diseño de lo que debería ser un humano. No queda claro si Sloterdijk se da cuenta de este traslado de los que saben leer a los que saben ciencia.

<sup>36</sup> Como bien señala Agustín González, hablar de domesticación implica hablar de amos o criadores, “implica, también, pensar en quién manda, para qué y con qué finalidad se lleva a cabo todo el proceso”. González, Agustín. “El humanismo a debate”, en Bermudo, José (Coord.). *Del humanismo al humanitarismo*. Barcelona: Horsori, 2006, p. 38.

<sup>37</sup> Sloterdijk, Peter, *op. cit.*, p. 24.

<sup>38</sup> Es el humanismo burgués el que ayuda a construir la casa-nación, a través de un canon literario. “En sustancia, el humanismo burgués no era otra cosa que el pleno poder para imponer a la juventud los clásicos obligatorios y para declarar la validez universal de las lecturas nacionales. De acuerdo con ello, las propias naciones burguesas serían hasta cierto punto productos literarios y postales: ficciones de una amistad predestinada con lejanos compatriotas y amables círculos formados por los lectores de ciertos autores comunes-propios que ellos consideran fascinantes por antonomasia”, *Ibid.*, p. 27.

<sup>39</sup> Duque, Félix. *En torno al humanismo, Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos, 2006, pp. 122-123.

todo en una abstracta unidad como lo son las naciones modernas? La constitución de las naciones modernas se debió a otros factores políticos y económicos más propiamente surgidos en el mundo moderno y su crisis está es la crisis del humanismo burgués; no tendría que serlo de todo tipo de humanismo.

En todo caso, en el texto de Sloterdijk no se aprecian las diferencias en los humanismos occidentales; escribe como si estuviese refiriéndose a la misma realidad siempre, aunque el humanismo nunca fue una escuela filosófica sino un movimiento<sup>40</sup>. Habla del humanismo burgués como si éste resumiera la esencia de todo humanismo.

Volviendo a Sloterdijk, nos dice que “el humanismo burgués no era otra cosa que el pleno poder para imponer a la juventud los clásicos obligatorios y para declarar la validez universal de las lecturas nacionales”<sup>41</sup>. Habría que interpretar esto como la última etapa del humanismo tradicional, porque en el siglo XX empezarán a constituirse los fundamentos poshumanísticos, posliterarios y posepistolográficos. Y esos nuevos fundamentos los traza el desarrollo de las nuevas tecnologías:

“Con el establecimiento mediático de la cultura de masas en el Primer Mundo a partir de 1918 (radio) y de 1945 (televisión) y, más aún, con las últimas revoluciones de las redes informáticas, en las sociedades actuales la coexistencia humana se ha instaurado sobre fundamentos nuevos”<sup>42</sup>.

La consecuencia del desarrollo de estas tecnologías de la información (luego incrementada por la informática) es que el humanismo deja de producir las síntesis políticas y culturales “sobre la base de instrumentos literarios, epistolarios, humanísticos”; el humanismo epistolar deja de sostener una forma de vida común, de producir la cohesión social. Así, el humanismo ya no puede producir la deseable síntesis social por medio de la escritura<sup>43</sup>. Y Sloterdijk vuelve a reiterar esta idea más adelante:

“La síntesis social no es ya, ni siquiera ya aparentemente, cuestión ante todo de libros y cartas. Entre tanto han tomado la delantera nuevos medios de telecomunicación político-

<sup>40</sup> Este va a ser también el procedimiento de los críticos del humanismo, que a partir de una idea que consideran central en él lo descalifican o asumen que es un proyecto acabado. Para apreciar la multiplicidad de perspectivas humanistas, puede verse el texto de Jacinto Choza, quien diferencia el humanismo civil, científico, religioso, ilustrado, judío, ecológico, migratorio, fundamentalista y feminista. Cfr. Choza, Jacinto. *Los otros humanismos*. Pamplona: EUNSA, 1994.

<sup>41</sup> Sloterdijk, Peter, *op. cit.*, p. 27.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>43</sup> Duque, Félix, *En torno al humanismo, Heidegger, Gadamer, Sloterdijk, op. cit.*, p. 128.

cultural que han reducido a unas modestas dimensiones el esquema de las amistades surgidas de la escritura. La era del humanismo moderno como modelo escolar y educativo ha pasado, porque ya no se puede sostener por más tiempo la ilusión de que las macroestructuras políticas y económicas se podrán organizar de acuerdo con el modelo amable de las sociedades literarias”<sup>44</sup>.

Pero volviendo a considerar el humanismo, éste supone una oposición a la barbarie. Su discurso se hace más apremiante cuando el potencial de barbarie es liberado. Y añade que quien se pregunta por el futuro de la humanidad (y del humanismo) también quiere saber si hay “esperanzas de tomar bajo control las actuales tendencias asilvestradoras del hombre”<sup>45</sup>. Este es un tema crucial para este filósofo alemán porque él identifica al humanismo con la “domesticación del hombre” o, dicho de otro modo, con la tesis de que “una lectura adecuada amansa”<sup>46</sup>.

Hasta aquí tenemos tres tesis que deben ser analizadas:

- a) La identificación del humanismo con la cultura literaria, por lo que los intérpretes llaman humanismo epistolar o humanismo tipográfico;
- b) La motivación humanista se encuentra en controlar las tendencias bárbaras de la humanidad, es decir, domesticar al hombre;
- c) La lectura humanista amansa. Así la oposición estaría entre amansar al hombre o permitir su embrutecimiento.

Aunque Sloterdijk deja claro que de lo que se trata no es solo de que “leer educa”, lo que está en juego es una antropodicea: “una definición del hombre teniendo en cuenta su apertura biológica y su ambivalencia moral”<sup>47</sup>. Esto es relevante en la medida en que estamos en un escenario mediatizado, tecnologizado. Por eso, ¿cómo seguir pensando en hacer del hombre un humano verdadero en un medio tecnologizado? Para seguir con preguntas adicionales: ¿tendremos que dejar el humanismo literario y asumir un humanismo científico? Sin embargo, él nos hace una pregunta distinta a partir de su lectura de Heidegger:

---

<sup>44</sup> Sloterdijk, Peter, *op. cit.*, p. 29.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 32..

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 36.



“Dicho con más perspicacia, ¿para qué volver a ensalzar al hombre y a su autorrepresentación ejemplar filosófica en el humanismo como solución, si precisamente en la catástrofe presente se ha demostrado que el propio hombre, con todos sus sistemas de autosobreelevación y autoexplicación metafísica, es el verdadero problema?”<sup>48</sup>

A su pregunta, nosotros podríamos replicar: pero, ¿no está identificando Sloterdijk al humanismo con su versión moderna? ¿No estaba el humanismo renacentista, a pesar de su antropocentrismo, más ligado con el cosmos y en él el hombre encontraba su sentido? ¿No son los modernos, herederos de Descartes, quienes piensan al hombre desde su propio aislamiento y quieren buscar su esencia a partir del hombre mismo? ¿No es esto una crítica a la modernidad más que al humanismo en cuanto tal?

La lectura que hace Sloterdijk de Heidegger presenta a éste como un crítico del humanismo, por abandonar la búsqueda de la esencia del hombre, por dejar el proyecto humanista autorreferencial hasta convertirse (o convertirlo) en un antihumanista. ¿Es posible solo esa lectura? ¿Hay una contraposición radical entre el “ascetismo meditativo” y la “educación humanística”? Y lanza una acusación contra todo humanismo que debe ser evaluada: “el humanismo tiene necesariamente que ofrecerse como cómplice natural de todas las atrocidades habidas y por haber que se cometan apelando al bienestar del hombre?”<sup>49</sup>. Es como sostener que Erasmo fue cómplice de las guerras de religión de su tiempo, que los pacifistas Russell y Einstein lo fueron de Hitler y Stalin. ¿O nos pretende decir Sloterdijk que la búsqueda metafísica de una naturaleza o esencia humana se encuentra tanto en el humanismo como en el fascismo, bolchevismo o americanismo?

Según este pensador, la pregunta central, interpretando a Heidegger, es:

“¿Qué amansará al ser humano, si hasta ahora sus esfuerzos para autodomesticarse a lo único que en realidad y sobre todo le han llevado es a la conquista del poder sobre todo lo existente? ¿Qué amansará al ser humano, si, después de todos los experimentos que se han hecho con la educación del género humano, sigue siendo incierto a quién o a qué educa y para qué el educador? ¿O es que la pregunta por el cuidado y el modelado del hombre ya no se puede plantear de manera competente en el marco de unas simples teorías de la domesticación y de la educación?”<sup>50</sup>

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 52.

La última pregunta del filósofo nos da la pista de la elección que tomará. Dado que la domesticación humanista ha fracasado<sup>51</sup>, aparece en escena un nuevo tipo de criadores poshumanistas, los “grandes criadores” de los que hablaba Friedrich Nietzsche, los “amigos del superhombre”.

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche afirma que la domesticación de los seres humanos, habiendo formado una conciencia interior de culpa sin poder exteriorizar sus demonios interiores, ha creado seres neuróticos, enfermos. Interpreta el refinamiento moral como un daño, una debilidad producida por la religión. Los hombres domesticados, enfermos, son más peligrosos que los malvados, porque son aquellos los que socavan la vida, “quienes más peligrosamente envenenan y ponen en entredicho nuestra confianza en la vida, en el hombre, en nosotros”<sup>52</sup>. La forma de domesticar de parte de la moral ha producido este hombre enfermo. La psicología naturalista de Nietzsche le hace decir que los instintos agresivos deben salir naturalmente, de lo contrario pueden dañar al hombre mismo: “Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro (...) todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: ése es el origen de la ‘mala conciencia’”<sup>53</sup>.

Esta tesis nietzscheana se sostiene por una antropología biologicista: el hombre es un animal cuyos instintos deben florecer, manifestarse e incrementar la voluntad de poder. Y desde ese desborde de los instintos naturales deben redefinirse los valores como la justicia:

“Hablar en sí de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no puede ser naturalmente ‘injusto’ desde el momento en que la vida actúa esencialmente, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter”<sup>54</sup>

Pero su misma antropología está sostenida por una metafísica biologicista, una interpretación que fusiona a Schopenhauer y Darwin: la esencia de la vida es la voluntad de poder, que se manifiesta en la naturaleza como “fuerzas espontáneas, agresivas, invaso-

<sup>51</sup> Duque lo entiende de esta manera: “El fin del humanismo no será ciertamente el fin del mundo, pero sí el de nuestro mundo, el de quienes —de nuevo, como Sartre— hemos cifrado la vida simplemente en leer y escribir, en tener amigos a distancia. Amigos de letra presente”. Duque, Félix, *En torno al humanismo*, Heidegger, Gadamer, Sloterdijk, op. cit., p. 134.

<sup>52</sup> Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 1972, p. 142.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 97.

ras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la ‘adaptación’<sup>55</sup>.

Bajo estos supuestos, la conclusión es clara: tenemos que criar al hombre a la medida de su naturaleza animal o biológica, no bajo formas antinaturales. “Criar un animal al que le *sea lícito hacer promesas*”<sup>56</sup>, dice Nietzsche. Criar al hombre requiere olvido y mirar al futuro y disponer de él:

“¡cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes *calculable, regular, necesario*, poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de *sí como futuro* a la manera como lo hace quien promete”<sup>57</sup>.

Interpretando a Nietzsche, Sloterdijk sostiene que “los hombres del presente son ante todo una cosa: criadores exitosos que han logrado hacer del hombre salvaje el último hombre”<sup>58</sup>. El éxito no tiene un sentido valorativo, es decir, de grande o superior, sino sarcástico y paradójico: la cría del hombre lo ha convertido en el mejor animal doméstico, que ha agotado la forma humanista de domesticación. Último hombre porque es decadente y ya no tiene futuro. Duque interpreta al “último hombre” como alguien que no es ni hombre ni bestia, es una “bestia de casa”, es decir, animal doméstico<sup>59</sup>.

Criar al hombre le parece a Sloterdijk una tesis que critica el humanismo y su proyecto educativo. Afirma que “el humanista deja primero que le den al hombre para después aplicarle sus métodos domesticadores, educadores, convencido como está de la necesaria relación entre leer, estar sentado y apaciguarse”<sup>60</sup>. Anota que Nietzsche no se opone a la cría de seres humanos, sino sacar a la luz a los que han detentado el monopolio de la cría, los sacerdotes y profesores, y el fracaso de su proyecto humanista. Y añade que el filósofo del Zarathustra está pensando en “diferentes criadores y diferentes programas de cría”<sup>61</sup>. La oposición se daría entre criadores que domestican a través de la educación y criadores que apuntan a algo superior, “entre humanistas y superhumanistas, entre los amigos del hombre y los amigos del superhombre”. El proyecto superhu-

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>58</sup> Sloterdijk, Peter, *op. cit.*, p. 62.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 121. Nota 8.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 64.

manista no es una vuelta a la condición animal, sino que desde el presente mira al futuro. Seguir con el proyecto humanista sería continuar y promover la candidez<sup>62</sup>.

Sin embargo, el proyecto humanista de domesticación educativa y de amistades literarias ha estado acompañado de la selección que “siempre entraba en juego como el poder oculto tras el poder”<sup>63</sup>. La selección natural seguía operando a pesar de la domesticación a través de la educación literaria. La lección y selección vinculadas en la historia humana, a pesar de que hoy se abra la posibilidad de que los hombres se nieguen a participar del proceso de selección. Este autor alemán apuesta más bien a participar en el juego genético y “formular un código de antropotécnicas”<sup>64</sup>, es decir, aunque no lo dice claramente, a ser dueños de nuestra propia selección natural<sup>65</sup>. Estos códigos antropotécnicos implicarían una redefinición del humanismo clásico y revelarían que el hombre no es altruista, sino que “el hombre representa para el hombre la máxima violencia”<sup>66</sup>. El fracaso humanista se muestra en el “desenfreno sin igual”, ante lo cual apuesta por una intervención científica para modificar nuestras características<sup>67</sup>.

Y claro, en la línea del proyecto nietzscheano, la genética podría realizar el proyecto superhumanista. Habría que preguntarse si esto no es solo una forma de humanismo científico, ya presente en el proyecto moderno mismo.

Finalmente la obra termina recurriendo como apoyo a *El político* de Platón. Pasa de las posibilidades científica (genéticas) a la necesidad de una biopolítica, es decir, esta

<sup>62</sup> La introducción de la “candidez” hace suponer que Sloterdijk cree que el humanismo no es nada realista sobre la condición humana, quizá porque habla de la esencia humana, de ideales domesticadores, sin explorar la naturaleza humana.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>65</sup> Habría que preguntarse si este “código de antropotécnicas” que reclama Sloterdijk tiene un carácter moral, científico o político. Además, ¿quién estaría llamado a realizar este código? ¿La propia gente? Con lo cual volveríamos a la idea platónica de que la gente delega en alguien quién será su criador, mas ahora además le dice lo que debe hacer. Si no se trata de esta alternativa, entonces ¿son llamados, por el dominio social y cultural de la tecnociencia, a hacer ese código los científicos o tecnócratas? El asunto no es nada claro en este autor, y es importante porque el título de la obra insinúa que se tratará ese tema, pero —como también lo señala Duque— en el contenido no encontramos en ninguna otra parte que se nos hable de “las normas, el estatuto o las reglas del zoo humano”. *Ibid.*, p. 135.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>67</sup> “Cuestiones como si el desarrollo a largo plazo también conducirá a una reforma genética de las propiedades del género; si se abre paso para una futura antropotécnica orientada a la planificación explícita de las características; o si se podrá realizar y extender por todo el género humano el paso del fatalismo natal al nacimiento opcional y a la selección prenatal; son preguntas en las que el horizonte evolutivo, si bien aún nebuloso y nada seguro, comienza a despejarse ante nosotros”. *Ibid.*, p. 73.

tendencia científica necesita de la validación política. Una política que también apuesta por la crianza y mejoramiento genético. Y Sloterdijk destaca el rol de criadores de los políticos, una tarea zoopolítica. Por eso cree encontrar en la obra platónica un discurso sobre el parque zoológico como parque temático. “Aquello que se presenta como una reflexión política es, en realidad, una declaración de principios sobre las normas para la gestión empresarial de parques humanos”<sup>68</sup>, afirma.

La política aparece así definida como una disciplina que trata de los rebaños de seres pedestres y, claro está, que aplica la selección natural para obtener animales bípedos, implumes, sin cuernos y de raza pura. Si bien Platón diferencia el pastoreo violento y el voluntario, opta por el cuidado voluntario de rebaños voluntarios. La garantía de este arte político se encuentra en el saber político, el saber de la crianza para una dirección científica. Nótese que extrapolar esto equivaldría a darle poder de dirección a los genetistas. La antropotécnica platónica debe tener en cuenta las cualidades del rebaño voluntario que resulten “más favorables a los intereses públicos, de manera que bajo su mando el parque humano alcance la homeostasis óptima”<sup>69</sup>. De esa forma resulta la división social según características de los individuos.

Sin embargo, incluir a Platón hace que nos preguntemos: ¿pretende complementar la propuesta nietzscheana con la antropotécnica platónica? ¿Quiere darle un complemento político (resaltar el rol de los políticos) al superhumanismo nietzscheano? ¿O decirnos que el humanismo educativo ya tiene su antecedente y respaldo político en la propuesta platónica? En realidad, cree Sloterdijk que habría una línea directa entre el pastoreo platónico y la sociedad humanista. Sin embargo, parece que la tesis platónica estaría respaldando la propuesta nietzscheana. Consideramos que habría una línea directa entre la zoopolítica platónica, el humanismo y el control científico de la crianza. Más aún, hay más cercanía entre el proyecto platónico con la tendencia de la ciencia actual y con el proyecto superhominista que con el humanismo tradicional.

Después de este recorrido, la conclusión de Sloterdijk es que el humanismo literario o epistolar ha entrado en su etapa final, término de la utopía que pretendía educar a través de los escritos y la lectura. ¿Habrá otro humanismo, diferente del literario, que

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 81.

todavía pueda hacerse cargo del hombre? ¿O habrá que esperar el dominio del superhumanismo? ¿O no hay otras alternativas? Sloterdijk nos ha presentado dos momentos del humanismo, uno donde los lazos amicales eran selectivos y exclusivos, que quizá podamos remitirlo a la época premoderna, y otro momento cuando el humanismo burgués extiende la educación literaria a la nación, creando un espíritu nacional. ¿Por qué no se percató o hizo explícito que habría un tercer momento del humanismo, donde este extiende sus límites a los seres humanos como un todo, es decir, a la humanidad? Sloterdijk cierra arbitrariamente el proyecto humanista con la aparición de las tecnologías, pero no se atreve a mirar a la humanidad como parte del proyecto humanista.

Por otro lado, si el surgimiento de las tecnologías de telecomunicación, informática y biotecnología pone en cuestión un tipo de humanismo, y con él un modelo de ser humano, de ahí no se justifica el fracaso de todo humanismo. Justamente el humanismo moderno contenía un modelo de ser humano, una antropotécnica, caracterizado por el dualismo, la autorreferencia de la razón y el distanciamiento con el mundo natural y humano. Ese humanismo se encuentra en crisis y con él todas sus producciones. Sin embargo, el humanismo renacentista no contenía una idea cerrada de ser humano, sino había una centralidad de lo abierto. Basta pensar en el *Discurso sobre la dignidad humana* de Pico de la Mirándola, para darnos cuenta de que justamente lo propio del hombre es su falta de naturaleza definida, su carencia de arquetipo, su libertad<sup>70</sup>. Este hombre sin arquetipo se abre al mundo animal y divino, por eso los humanistas renacentistas fueron naturalistas y espirituales, cosas que la modernidad separará y desvalorará.

No cabe duda de que las nuevas tecnologías cuestionan o destruyen nuestros modelos tradicionales de ser humano. Como dice Sloterdijk, el humanismo literario o epistolar en su intercambio iba formando al ser humano, realizaba modelos de seres humanos. Ahora son las tecnologías las que abren esas posibilidades al hombre, hasta al punto de dirigir el proyecto de lo que somos y seremos. ¿No estaría escondiendo el reclamo de “códigos antropotécnicos”, que hace Sloterdijk, a ponerle modelos antropológicos previos al proceso tecnológico? ¿Cuál sería ese modelo humano o superhumano que las nuevas tecnologías deberían realizar? Lo que existe hoy es una necesidad de ciertos límites (o códigos) bioéticos para hacer que ese desarrollo no desemboque en un medio

---

<sup>70</sup> Por eso mismo, los humanismos adquirirán apellidos concretos: humanismo socialista, humanismo burgués, humanismo cristiano, humanismo ecológico, etcétera.

de aniquilamiento de la propia humanidad, insuficiente pero indispensable en nuestro tiempo. Una vez más, el imperativo de responsabilidad se hace imprescindible ante el poder tecnocientífico.

Del mismo modo, la asociación de la crianza con el humanismo tampoco queda muy clara: ¿se trata de un mecanismo propio del humanismo? ¿O el humanismo es una forma de crianza del ser humano? ¿Y acaso habría una sola forma de crianza en el humanismo? ¿No sería mejor interpretar la crianza de seres humanos, en su forma humanista, como una estrategia evolutiva antes que verla como opuesta a los mecanismos biológicos? Vista de esa manera, hasta el proyecto nietzscheano, por el cual apuesta Sloterdijk, también sería una expresión, quizá la última, del proyecto humanista. Esto sería más acorde con la opinión de Heidegger sobre Nietzsche: que éste representa el final de la metafísica occidental.

Hablar de crianza, domesticación, etcétera, es hablar de términos que están muy asociados con una visión naturalista, que hacen del lenguaje humano una expresión natural de los procesos a su vez naturales, es decir, un realismo naturalista. Este naturalismo asume los términos, como crianza, domesticación, no como interpretaciones, sino como expresiones del mismo proceso biológico. ¿Tendremos que dejar el lenguaje naturalista para entendernos de manera diferente? ¿O deberemos entender que el lenguaje tiene un sentido interpretativo, metafórico, que más que hablar de la realidad dice mucho acerca de nosotros mismos?

Si los signos de los tiempos nos muestran un dominio de la tecnociencia (sea en su expresión informática o biotecnológica), esto no significa que debamos renunciar a nuestras capacidades críticas y a nuestras pretensiones morales ante el desarrollo tecnocientífico. Quitarle el sentido moral al desarrollo científico es no tener en cuenta su impacto en la sociedad humana. Y por más poderes que estén en juego (políticos, económicos, militares) y que dirigen la dinámica de la tecnociencia, sería absurdo capitular en nuestra capacidad de criticar e influir socialmente en este proceso. Para ponerlo en términos de Nietzsche y Sloterdijk, el rebaño asume que tiene un poder sobre los criadores, por lo que pueden exigir saber lo que se quiere hacer y poner las condiciones de ese proyecto, especialmente porque afecta sus vidas.

Por su parte, Duque<sup>71</sup> encuentra la mayor contradicción en la obra de Sloterdijk cuando nos presenta su “carta” en una época en que el humanismo epistolar ya no tiene ninguna función y además porque utiliza un procedimiento típico de la crianza humanista. Otra vez, esto abre más problemas que los que resuelve: ¿significará esta publicación que aún tiene algo que decirnos el humanismo epistolar porque no ha desaparecido a pesar de los medios informáticos? ¿O acaso la domesticación tecnocientífica solo existirá sobre la base humanista? Al parecer, los criadores superhumanistas solo se podrán sostener sobre el humanismo, uno reinterpretado a su medida mientras no haya otra alternativa que se presente.

### §3. El humanismo cósmico de Juan Abugattás

El siglo XX ha visto aparecer filosofías que han realizado duras críticas al proyecto humanista, a veces para darlo por concluido, otras veces para replantear su sentido. Estas críticas no son gratuitas, toda vez que la época nos presenta problemas y retos mayores que las épocas anteriores, como la crisis ecológica, el crecimiento de la pobreza mundial y la mundialización del comercio y de la tecnología. En ese contexto, ¿qué posibilidades tiene el humanismo hoy día? No se trata de una pregunta teórica o retórica, sino de una interrogante que indaga por las mismas posibilidades de la especie humana. Una de las pocas reflexiones prospectivas sobre el destino del humanismo y de la humanidad la podemos encontrar en la filosofía de Juan Abugattás<sup>72</sup>, análisis y propuestas que debemos repensar si queremos asumir los retos del mundo actual, las “circunstancias inéditas” en la que nos encontramos. El presupuesto general de nuestro autor es que “la configuración actual del mundo y el modelo civilizatorio que se pretende globalizar son inviables”<sup>73</sup>.

Abugattás, entiende el humanismo a partir del *magnum miraculum* de Pico de la Mirándola, cuyo sentido de “milagro” es la aparición de “un ser por naturaleza vulnerable y débil, comparable con una ‘frágil caña’, (que) pueda, por medio de su razón, ele-

<sup>71</sup> Duque, Félix, *En torno al humanismo, Heidegger, Gadamer, Sloterdijk, op. cit.*, pp. 131-132.

<sup>72</sup> Nos basaremos principalmente en su artículo “¿En qué puede afirmarse un nuevo humanismo?” (1998), además de otros trabajos, todos ellos contenidos en *La búsqueda de una alternativa civilizatoria*. Lima: Ministerio de Educación, 2005.

<sup>73</sup> Abugattás, Juan, *La búsqueda de una alternativa civilizatoria*. Lima: Ministerio de Educación, 2005, p. 95.



vase al rango de dueño y señor de la tierra”<sup>74</sup>. La realización histórica del humanismo es conectada con el desarrollo del proyecto moderno de dominio de la naturaleza para producir bienestar humano. Por eso Abugattás sostiene que el “más grande evento humanista ha sido la Revolución Industrial”<sup>75</sup>, que hizo posible el proyecto moderno de dominio. Así, cree encontrar una íntima relación entre humanismo y proyecto moderno de dominio.

Teniendo como marco esta definición de humanismo se puede entender los reclamos de los antihumanismos, que Abugattás cree que tienen sus fuentes en dos situaciones: “la protesta de los excluidos o la duda moral sobre la validez del proyecto moderno”<sup>76</sup>. Divide a los grupos antihumanistas en tres: el antihumanismo cientificista, el antihumanismo posmoderno y el antihumanismo ecologista. La respuesta a los antihumanismos ya no puede apelar a los argumentos modernos porque el mismo proyecto moderno es el que está en cuestión. Así, “los antihumanistas actuales lo son o porque no creen en el proyecto moderno o porque no desean su realización, por considerar que no es una opción favorable para la especie”<sup>77</sup>. Abugattás no opta por un proyecto antihumanista, por lo que se plantea la siguiente cuestión: ¿es menester postular algún tipo de tesis humanista para sustentar un proyecto alternativo al moderno? Un nuevo proyecto humanista no puede dejar de reconocer las deficiencias del proyecto moderno; sin embargo, se debe reconocer sus valores irrenunciables. Ir contra el proyecto humanista como un todo implicaría ir no solo contra el afán desmedido de riqueza y destrucción, sino implicaría además ir contra los valores de dignidad, igualdad y libertad. Tampoco asume la postura heideggeriana de rechazar los valores por considerarlos sometidos a la arbitrariedad de la subjetividad<sup>78</sup>. ¿Cómo pensar entonces en una alternativa civilizatoria y humanista?

Sus propuestas parten de dos riesgos que tiene la humanidad actual: el de la sobrevivencia humana y el de su animalización:

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>75</sup> *Loc. Cit.*

<sup>76</sup> *Supra.*

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>78</sup> Abugattás no concibe que se pueda rechazar los valores y con ello seguir apreciando la importancia de algo, es decir, considera que nuestros juicios de valor hacen referencia al hombre mismo. Similar postura tomará respecto al humanismo porque su rechazo es abrir las puertas a formas inhumanas de convivencia. Además, el nuevo humanismo tendrá un fuerte componente axiológico porque implicará una apuesta por un sentido cósmico de la vida humana.

“El riesgo real que en un futuro no muy lejano la especie humana como tal tenga en cuenta que confrontar un entorno hostil para su subsistencia y el riesgo no menos cruel para la mayor parte de la población actual del mundo de ver su existencia marcada por crecientes niveles de animalización (...)”<sup>79</sup>.

Son estas posibilidades las que llevarán a nuestro autor a buscar una alternativa diferente, que le pueda dar respuesta no solo consistente sino viable. Abugattás se concentra en el primer riesgo por ser más difícil de enfrentar. Y es que de hacerse posible el proyecto moderno “conllevaría la extinción de sus ejecutores y el fin de la humanidad”<sup>80</sup> Existe pues un límite objetivo, natural, para la realización del proyecto moderno. El autor no ve salidas reales ni con el “desarrollo sostenible” ni con una política neodarwinista, porque ambas se producen contra las mayorías. ¿Cuál puede ser entonces el punto de partida para una nueva propuesta? Considera que en el cruce de ambos riesgos puede haber una percepción que nos lleve a plantearnos de manera diferente las cosas, esa es tener en cuenta la perspectiva del marginado, del oprimido. ¿Desde dónde pensar los problemas actuales y el futuro de la humanidad? Su respuesta es pensarlos desde los marginados:

“Esto es, quien mejor situado está para formular las preguntas más profundas y provocadoras es quien está marginado o puede comprender la condición del marginado en toda su gravedad y a la vez sabe que, en el largo plazo, vale, respecto de los ahora privilegiados lo que Sócrates habría dicho a sus jueces: a ellos los ha condenado a muerte la naturaleza”<sup>81</sup>.

Abugattás afirma que tomando al marginado como punto de partida podemos encontrar una alternativa inclusiva, universalizable y viable a largo plazo. Así, tenemos que, de manera semejante a Juan Carlos Scannone<sup>82</sup>, la fuente de la universalización es el excluido o el miserable.

“Son pues los miserables y excluidos los mejor situados para ser considerados como puntos de partida y referentes imprescindibles para la construcción de una propuesta alternativa a la moderna, que (...) preserve algunos de sus fundamentos axiológicos”<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>80</sup> *Loc. Cit.*

<sup>81</sup> *Supra.*

<sup>82</sup> Scannone, Juan Carlos. “Las víctimas históricas como lugar de lo universal humano inculturado y de una filosofía intercultural”, en: *Stromata*, nro. 3, vol. 63, 2007.

<sup>83</sup> Abugattás, Juan, *op. cit.*, p. 77.

Si nos encontramos en medio de una situación donde hay el peligro de extinción de la especie y las condiciones sociales y económicas hacen que crezcan los niveles de animalización, ambos aspectos presuponen al sujeto marginado, excluido, pobre, miserable, aquel que no cuenta para el sistema por no aportar ni tener posibilidades para ello. ¿Por qué el marginado? ¿Qué hay en él? ¿Qué desea el miserable? “Como aspiración máxima puede desear salir de su miseria: como aspiración mínima permanecer vivo, aun sumido en la miseria”<sup>84</sup>. Esto es expresado de otra manera, los miserables y excluidos dan sentido a la vida humana:

“El valor de la vida humana y la importancia de preservar la experiencia humana en la tierra cobran más sentido cuando están primariamente referidas a los más miserables. El humanismo, pues, tendría que empezar por argumentar que la más miserable de las vidas humanas tiene algún valor”<sup>85</sup>.

Abugattás se aparta de la tradición intelectualista que justifica la existencia humana a partir del conocimiento, con el cual se fundamentarían las sociedades superiores. El mayor conocimiento no da valor a la existencia humana, ni permite saber si la existencia humana es necesaria o contingente. ¿Dónde encontrar el sentido de la existencia?

“Tal significado podría estar aportado de dos maneras: o por el hecho de que con el ser humano se enlace niveles de complejidad y perfección físicas sin parangón, o porque el ser humano sea capaz de pensar y sentir el mundo”<sup>86</sup>.

El nuevo humanismo tiene que plantearse el significado trascendente de la existencia humana<sup>87</sup>, teniendo como “fundamento” a los que son excluidos, a los marginados. Este humanismo ya no puede estar sustentado en el dominio de la naturaleza, sino debe “pensar la existencia humana como un paso cualitativamente superior en la afirmación del ser”<sup>88</sup>. Y dando un paso más, el nuevo humanismo debe dar un sentido cósmico a la existencia, entendida de modo negativo, es decir, que la no existencia de la humanidad traería una pérdida de sentido al cosmos:

---

<sup>84</sup> *Loc. Cit.*

<sup>85</sup> *Supra.*

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>87</sup> Frente a la crítica que se hace al humanismo de tener siempre un carácter antropocéntrico, Abugattás responde que eso es inevitable. Afirma que “no hay manera de escapar a tal antropocentrismo y a la vez darle sentido a la vida. Si el ser humano es el portador de sentido, el juicio sobre ese sentido deberá ser auto-referido”. *Ibid.*, p. 79.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 79.

“El nuevo humanismo tiene que partir de la premisa de que la especie humana como tal tiene una capacidad aportadora de sentido particular y que su desaparición significaría una pérdida considerable para el universo. El humanismo debe dar pues una dimensión cósmica a la existencia de la especie”<sup>89</sup>.

El pensador peruano da un paso más en su argumentación y sostiene que el valor de la vida humana y el sentido de la vida también implican plantearse la pregunta sobre la mejor forma de vivir. No está de acuerdo con los que creen que cualquier forma de vida es aceptable simplemente porque expresa una cultura. Un nuevo orden social debe estar sostenido en la afirmación de la vida del ser más miserable:

“En efecto, si el punto de partida para la construcción de una nueva sociedad viable alternativa a las actuales es el valor de la vida del más miserable de los hombres, entonces estamos condenados a un universalismo fuerte y estricto, en el sentido de que ningún orden social que se construya sobre la base tradicional que consiste en poner énfasis en la diferencia, antes que en la similitud y que, por ende, sea potencialmente excluyente, es aceptable”<sup>90</sup>.

¿Cómo entender ese “universalismo fuerte y estricto”? ¿Uno racional y tecnológico? ¿Uno democrático y jurídico? ¿Una mezcla entre orden democrático y autoritario? Abugattás hace algunos trazos de ese nuevo orden, algunos de los cuales no suenan nada agradables a nuestros oídos. En todo caso, el humanismo axiológico, que empieza valorando a los hombres marginados de la tierra, termina en un universalismo típico de todo humanismo. Así, afirma una vez más:

“El único orden social posible es aquel que pueda en principio acoger a todos los seres humanos sin excepción y que vea en cada uno de ellos un portador de sentido. Esto es así, porque lo esencial de la condición humana, es decir, la proximidad a la muerte colectiva, es un hecho compartido por todos. Ante un destino común, la respuesta no puede ser sino un hogar común”<sup>91</sup>.

¿Por qué no empezó su universalismo simplemente señalando el valor de la vida de todo ser humano, como lo hace cualquier propuesta humanista? ¿Por qué empezar afirmando el valor de los excluidos? Podríamos señalar dos razones: a) partir desde la experiencia de los marginados implica dejar el modelo ideal abstracto de construir un modelo de ser humano a partir de una esencia permanente o, por lo menos, ver los límites de tal procedimiento; b) partir de los excluidos puede servir como un criterio normativo

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>90</sup> *Loc. Cit.*

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 80-81.

(prescriptivo, evaluativo) moral para criticar el modelo imperante y proponer proyectos sociales inclusivos. No basta partir de una idea de bien común, porque la búsqueda del bienestar social ha mostrado que se realiza a costa de los más pobres, de los que no tienen nada que perder, por lo que se requiere tener en cuenta una racionalidad atenta al sufrimiento de las víctimas, de los excluidos, de los inocentes.

Además, este valor universal (“acoger a todo ser humano sin excepción”) es una respuesta a la posibilidad de extinción de la especie humana. Por eso su reclamo por un “hogar común”, lo que estaría en la misma dirección de las propuestas cosmopolitas. Claro que este cosmopolitismo o “universalismo axiológico” admite las diferencias, siempre y cuando no implique “discriminación o exclusión”<sup>92</sup>, unas diferencias basadas en lo universal. ¿Cómo entiende Abugattás este universal? Señalemos las indicadas por el filósofo sanmarquino:

a) Lo universal es instrumento de salvación, donde la dignidad no depende tanto de las diferencias como de la “creciente confluencia con los demás”<sup>93</sup>; esto lo dice especialmente en referencia a las propuestas culturalistas que tienden a marcar las diferencias más que las similitudes.

b) Su mirada al futuro es que la sociedad tiende a “niveles de uniformización muy altos”<sup>94</sup>, por lo que disminuirán las diferencias. Esto plantea serios problemas a su propuesta neohumanista. ¿Es deseable esa uniformización? ¿Puede el nuevo humanismo ir contra esa tendencia o simplemente será afirmado por ella? Y si es afirmado por ella, ¿el nuevo humanismo podría minimizar sus efectos negativos e inhumanos?

A pesar de esa tendencia, sigue afirmando que las diferencias que surjan serán desde la similitud, desde los “elementos comunes cerradamente compartidos”<sup>95</sup>. Al parecer, Abugattás concibe que el proceso de artificialización del medio es inevitable, pero puede ser canalizado por el humanismo para construir un hogar común. Lo que quiere decir

---

<sup>92</sup> La misma tolerancia debe ser limitada de un modo humanista. Abugattás pone tres límites a la tolerancia: que las prácticas aceptadas no discriminen otros grupos humanos, que las prácticas no pongan en riesgo la existencia misma de la especie, además que las prácticas no tengan “un carácter cerradamente excluyente”. *Ibid.*, p. 89.

<sup>93</sup> *Ibid.* p. 81.

<sup>94</sup> *Loc. Cit.*

<sup>95</sup> *Supra.*

que a pesar de esa artificialización del medio es posible imprimirle una dirección diferente.

c) En ese escenario futuro, tendrá que producirse una redefinición de valores como la individualidad, la dignidad y la libertad, siempre partiendo de la valoración de la vida del marginado. Al parecer, no opta por deshacerse de los valores fundacionales de la modernidad.

d) Con respecto a la justicia distributiva, asume que la vida futura no podrá tener como criterios únicos la escasez ni la abundancia. Por lo que afirma que “el mayor peligro no es la acumulación de bienes, sino la traducción de tal acumulación por parte de individuos o de grupos en fórmulas para acrecentar su poder relativo sobre el resto”<sup>96</sup>. La opción contemporánea ha afirmado a los grupos privilegiados, quienes afirman y defienden su poder decretando la inhumanidad de los excluidos o marginados, y con ello ya se crea las condiciones para su posible exterminio.

e) Con respecto a la vida política, prevé que la democracia también deberá sufrir cambios significativos, al punto de afirmar que tendrá “muy poco espacio en una sociedad altamente artificializada y humanista”<sup>97</sup>, dado que todo no podrá estar sujeto a “debates amplios y abiertos”, dejando así espacio a los tecnócratas. Una vez más, todo esto parte de la afirmación de valores comunes intocables:

“La libertad individual y la de los grupos particulares que puedan existir podrá ejercerse única y exclusivamente a partir de la aceptación de premisas intocables e indispensables para la vida en común. En condiciones normales tales premisas no podrán estar sujetas a debate alguno”<sup>98</sup>.

En realidad, toda vida social y vida en común ha implicado tal aceptación de valores básicos; su no existencia ha sido causa de conflictos para imponer tales valores comunes. Pero, ¿cómo pensar la aceptación de esos valores comunes en una sociedad cosmopolita?

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>98</sup> *Loc. Cit.*

La asociación de esta propuesta con las sociedades totalitarias se debe, dice el autor, a que este nuevo humanismo “no resulta compatible con nuestra autoimagen de individuos absolutamente autónomos”<sup>99</sup>. En otras palabras, su propuesta requiere un replanteamiento del proyecto moderno y sus valores.

En síntesis, las dos premisas del nuevo humanismo para la vida futura de la humanidad son: a) “una valoración positiva de toda la vida humana” y b) la presuposición de “un valor cósmico de esa vida”<sup>100</sup>, donde la segunda premisa da sentido a la primera. Siendo la premisa de mayor trascendencia, ¿qué razones dar al sentido cósmico de la existencia humana? Abugattas sostiene que de manera preliminar se puede pensar dos argumentos, uno negativo y otro positivo.

El negativo es el rechazo al significado inherente de la existencia humana, porque esto puede derivar en un relativismo axiológico y político. El segundo argumento es hacer depender el valor cósmico de la acción colectiva, la cual pueda generar cambios significativos:

“La única manera de pensar sensatamente la posibilidad de que la existencia humana tenga un valor cósmico es imaginando ese valor dependiente del sentido de la acción humana colectiva, pero pensando, a la vez, que tal acción actúa sobre el mundo para generar (...) cambios en el orden de cosas que signifiquen una diferencia cualitativa en la configuración del entorno”<sup>101</sup>.

Una “acción humana colectiva” quizá pueda ser pensada en términos del poder transformador de las organizaciones civiles, que en estos tiempos han tenido un mayor protagonismo en actos de protesta, solidaridad y, últimamente, pensado en alternativas viables para este mundo. Así, el sentido cósmico no se encuentra en las capacidades racionales o cognitivas ni en la mera existencia biológica, sino en la acción colectiva significativa. Finalmente, anota que la misma acción individual tiene sentido solo por la acción colectiva:

“La producción de sentido a partir de la acción humana es un fenómeno colectivo y se juzga desde esa perspectiva. No tiene sentido, siquiera, pretender que cada acción humana en cada caso y en cada tiempo tiene que ser evaluada en función de su contribu-

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 85.

ción a la producción de sentido. La mera acción individual, pero enmarcada en un contexto capaz de garantizar la perpetuación activa de la especie, le da sentido pleno a cada existencia y a cada acción no disruptiva”<sup>102</sup>.

Es importante señalar que Abugattás nos reta a pensar la humanidad como un todo, colocándonos en presencia de los problemas globales contemporáneos. La mirada filosófica renueva su sentido totalizador, que no es necesariamente totalitaria. Además, nos saca de nuestros debates académicos para pensar el destino de la propia humanidad.

Pensado en su contenido, Abugattás parte de un sentido específico de humanismo, el moderno, que no corresponde necesariamente a la característica de todos los humanismos renacentistas. En otras palabras, su modo de entender el humanismo no puede ser identificado con todo el proyecto humanista surgido en el Renacimiento. El humanismo tuvo múltiples expresiones, justamente porque tenía un carácter de exploración, de indagación, no sostenido en una filosofía o en una religión específica. Por ello, Abugattás solo está señalando una versión del humanismo que fundamentó el proyecto moderno de dominación y que se concretizó en el antropocentrismo excluyente. En todo caso, nos está hablando del proyecto moderno de vida que finalmente fue el que se impuso y universalizó vía su más grande creación: la ciencia moderna.

Otro de los rasgos de su propuesta es que quiere situarse entre este humanismo moderno y los antihumanismos, admitiendo muchas de las críticas a la modernidad, pero también reconociendo que hay valores modernos a lo que no podemos renunciar, aunque deben ser redefinidos dentro de un nuevo marco humanista.

Al colocar a los marginados y excluidos como el espacio “desde donde” pensar el neohumanismo, se coloca en la misma dirección de los filósofos y teólogos de la liberación. Con ello se trataría de proponer la particularidad y unicidad del sufrimiento de la víctima o del marginado o excluido como criterio universal, a diferencia del procedimiento intelectual de partir con una idea genérica de hombre que supuestamente no hace referencia a nadie, pero que esconde un modelo de ser humano, en nuestro tiempo, el burgués racional. Además, como ha señalado Scannone, el pobre o la víctima es el lugar de la crítica y de las posibilidades de alternativas, es el lugar desde donde podemos pensar una alternativa universalizable.

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 86.



Pero, ¿cómo pasar de los excluidos al significado trascendente y cósmico de la vida humana? Aunque resulta sugerente la propuesta, ese paso no es claro en Abugattás, especialmente porque cierra las posibilidades a las cosmovisiones tradicionales. Esto se parece a la apuesta pascaliana (no saber si realmente hay un sentido cósmico de la vida humana, pero apostar por ella) o a un ideal kantiano (postulado de la razón universal), porque el autor no señala en qué consiste ese “sentido particular”, dejando así —desde esa universalidad— campo para las diversas interpretaciones del “sentido particular” con las diversas concepciones de la vida buena —por lo menos tradicionales<sup>103</sup>— que abarcaban un sentido cósmico. El cristianismo contiene un sentido cósmico, pues Dios —sentido de todo— se encarna y su muerte salva y restaura el sentido de la creación. La salvación humana es la salvación del universo mismo. En el mismo Renacimiento italiano encontramos propuestas humanistas con sentido cósmico, como la de Giordano Bruno. Una perspectiva más reciente la podemos encontrar en la obra de Ken Wilber, quien, sintetizando buena parte de las grandes tradiciones, hace referencia a la emergencia del espíritu pero que, a su vez, todo el proceso tiene como causa eficiente y final al Espíritu mismo. Y Edgar Morin también habla de un humanismo planetario<sup>104</sup>. En cualquier caso, lo relevante es pensar que el valor cósmico de la vida humana, mirada desde el pobre y la víctima, no tiende a afirmar el antropocentrismo moderno, sino que nos abre a los otros y a lo otro. De ese modo, las tendencias neohumanistas buscan encontrar el sentido no en el hombre mismo, sino en su vinculación a un marco mayor.

Otro problema que nos plantea Abugattás es cómo entender el “universalismo fuerte y estricto”, es decir, cómo relacionar las diferencias humanas con lo universal. Como hemos visto, Abugattás solo nos dice que las diferencias solo podrán permitirse en la medida en que no promuevan exclusiones, para lo cual las diferencias deben subordinarse a ciertos valores universales. Y la universalidad del valor de la vida de cualquier ser humano, aun del excluido, es puesta como criterio moral para discernir toda propuesta económica y política y el valor de las diferencias.

---

<sup>103</sup> No sé si Abugattás aceptaría esta interpretación, toda vez que él sostenía que ante los grandes problemas globales contemporáneos las tradiciones no nos pueden servir de ayuda.

<sup>104</sup> Morin, E. *La Méthode 6. Éthique*. Paris: Éditions du Seuil, 2004.

Un problema que es de justicia y economía es el que genera su afirmación de que el mayor peligro no es la acumulación de bienes, sino cuando esa acumulación produce dominio. Por un lado, hay movimientos altermundistas que proponen el decrecimiento económico, dado que el sistema capitalista hasta ahora se ha sostenido en la idea de “crecimiento” o “acumulación”, dejando de lado criterios como el bienestar social, el equilibrio ecológico, etcétera. Desde esta posición, la acumulación sí es un problema porque está relacionada con el consumo y el gasto de los recursos naturales para saciar las pasiones económicas, y de ese modo desestabiliza las relaciones hombre-naturaleza y entre los hombres mismos<sup>105</sup>. Otros autores, desde la ortodoxia económica, insisten en que la acumulación es necesaria para todo proceso económico<sup>106</sup>.

Otro reto que nos convoca a pensar la propuesta de Abugattás es su visión de la democracia futura. Dado que la vida futura será más tecnologizada, esto limitará o replanteará nuestra visión de la democracia como espacio público de debate para decidir sobre las cuestiones relevantes. De ser esto así, ¿cómo armoniza ello con su apuesta por los movimientos sociales como dadores de sentido? Los grandes movimientos sociales, si no quieren quedarse en esporádicas e impactantes protestas, deben crear esos espacios públicos globales donde los ciudadanos generen propuestas, tiendan lazos de solidaridad y controlen éticamente el poder político y económico. La tecnologización puede, sin duda, recrear nuestras formas democráticas, pero no necesariamente será reducida. Por lo tanto, la democracia futura dependerá más de la transformación de los ciudadanos locales en ciudadanos del mundo.

El resultado de atribuir un sentido cósmico a la vida humana es que la existencia de las personas y colectividades adquirirá sentido en la medida en que estas últimas aporten sentido a esa totalidad humana, en la medida en que incrementen el valor del sentido cósmico de la vida. De ese modo, Abugattás saca el tema del sentido de la vida del marco individual o colectivo para ponerlo en términos cósmicos. No obstante, no queda otra posibilidad que interpretar ese sentido cósmico de una manera metafísica, espiritual o religiosa, aunque Abugattás no hace referencia a ese contenido del sentido.

---

<sup>105</sup> Ver: <[http://www.ua.es/personal/fernando.ballenilla/Preocupacion/Pepa\\_Decrecimiento.pdf](http://www.ua.es/personal/fernando.ballenilla/Preocupacion/Pepa_Decrecimiento.pdf)>

<sup>106</sup> Kurt Schultze-Rhonhof escribe al respecto: “Los seres humanos como agentes económicos generalmente están motivados por la necesidad de generar ganancias y acumular riquezas”. En *La paradoja de la globalización*. Lima: Universidad del Pacífico, 2006, p. 73.

Esta capacidad de producción de sentido propia de los seres humanos es la que nos permite ligar estas reflexiones con la posibilidad de que la fenomenología se constituya como la filosofía que afirme este nuevo humanismo, teniendo en cuenta todos sus riesgos y problemas.

#### §4. Fenomenología y nuevo humanismo

Hacia el final de su vida, y en un último esfuerzo por aclarar el sentido de todo su trabajo, Edmund Husserl explora una nueva manera de aproximarse a la fenomenología, la de la historicidad, legándonos uno de los conceptos filosóficos más fructíferos de la contemporaneidad: el de mundo de la vida.

Este concepto es el que debería ayudarnos a dar respuesta a la crisis que aqueja a la ciencia en general, para de este modo ofrecer un proyecto filosófico que permita a la civilización occidental salir del estado de postración en que se encuentra sumida. Esta salida, tiene que ver con que, en tanto filósofos serios, no renunciemos a la posibilidad de la filosofía como tarea, esto es, a la posibilidad de un conocimiento universal, tal como lo pensaron nuestros antecesores griegos y modernos.

La crisis que aqueja a nuestra civilización es la crisis del humanismo en su conjunto, y en la posibilidad de superarla se juega también el destino mismo de ésta. En este sentido, la fenomenología trascendental tiene por función tomar conciencia de esta crisis y re-fundar un nuevo humanismo.

Por humanismo podemos entender la célebre frase que nos legara Giovanni Pico Della Mirándola, según la cual el hombre es el *magnum miraculum*<sup>107</sup>. Es decir, un ser que se compara y contrasta a sí mismo con todos los demás descubriéndose como inferior a algunos e infinitamente superior a otros que él creía eran los más importantes. En suma, un ser cuya propia existencia lo sorprende y lo deslumbra y que puede definirse a sí mismo como la corona de la creación.

---

<sup>107</sup> Pico Della Mirandola, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Goncourt: Buenos Aires, 1978.

Es a partir de esta idea que el hombre del Renacimiento emprende la gran hazaña de dotarse libremente de una nueva vida basada en la razón y la libertad, donde prepondera una preocupación por lo humano y sus posibilidades. En esta época se comienza a buscar el instrumento (*Novum Organum*) que conduzca a los hombres hacia estos ideales.

Ahora sabemos en qué podrían terminar estos sueños y esperanzas. Como sentenciaría Goya, “los sueños de la razón engendran monstruos”. El problema que nos aqueja es grave y urgente, pues producto de la catástrofe ecológica —en mucho derivada de la ciencia y la técnica— nos encontramos al borde del abismo y tal vez nuestra única salida sea plantear un cambio civilizatorio que promueva un nuevo tipo de humanismo. Y aquí es donde la fenomenología podría dejar escuchar su palabra y constituirse —o, al menos, brindar la bases para empezar a pensar— en ese nuevo humanismo que requerimos. Un humanismo que, en principio, vuelva la mirada sobre el hombre y enfrente de una manera seria y responsable el gran reto que tenemos como especie: nuestra propia supervivencia.

Husserl inicia sus reflexiones sobre la crisis de la ciencia preguntándose si es legítimo hablar de crisis de las ciencias en un momento en que éstas cosechan éxito tras éxito, tanto en sus investigaciones como en sus aplicaciones. La respuesta es que esta crisis que presentan las ciencias hoy no afecta a su científicidad ni a su metodología, sino que es mucho más profunda, pues se encuentra instalada en sus mismos fundamentos. La crisis de las ciencias es la expresión de una crisis mayor. Es expresión de la crisis por la que atraviesa la civilización occidental y el proyecto moderno en su conjunto. Y para agravar la situación aún más podemos decir que la crisis de las ciencias es expresión de la crisis mayor que vive la filosofía, y por tanto, de la humanidad que la sustenta.

En este sentido, la crisis de las ciencias expresa la crisis de un modo de comprender el mundo y nuestra vida en él, es decir, la expresión de una época indigente, de una civilización a la que gente como Cornelius Castoriadis ha caracterizado como “el avance de la insignificancia”. Además, se trata de una crisis de la verdad y en correspondencia de una humanidad que pretendía vivir conforme a ella.

Ante esta situación podemos entonces preguntarnos con José María Gómez-Heras:

“¿cómo ha podido acontecer fenómeno semejante, dado el desarrollo grandioso que las ciencias han tenido, y que, sin embargo, ha desembocado en una crisis de las mismas, crisis que, por otra parte, implica un problema de mayor envergadura aún: la quiebra del humanismo europeo?”<sup>108</sup>

Husserl afirma que para encontrar una respuesta plausible a este problema es necesario efectuar una relectura de la tradición filosófica. Esta relectura es necesaria, pues nos permitirá descubrir —piensa Husserl— cuál es el sentido con el que éstas nacieron, por qué los hombres de esa época cifraron sus esperanzas de un mundo más justo, libre y racional en ella. También nos permitirá comprender en qué falló este proyecto, cuál fue la causa o causas de la bancarrota de este ideal.

Echando una mirada a esta historia podremos apreciar cómo el pensamiento moderno constituye, por un lado, una lucha por el sentido de una forma de vida basada en la razón y la libertad, es decir, de una vida auténticamente humana; y por el otro, cómo la ciencia —el instrumento que nos debió conducir a dicho ideal— devino en una mera técnica aplicada que ha traído hoy graves consecuencias para nuestra propia supervivencia como especie.

La gravedad de la crisis estriba en que, por vez primera en nuestra historia, nos encontramos ante la inminente posibilidad de desaparecer como especie por nuestra propia acción. Desde la fenomenología podemos afirmar —siguiendo en sus reflexiones a Husserl— que esto se debe al divorcio o bifurcación entre el ideal de una filosofía universal y la ciencia. Recordemos si no que, para nuestro filósofo, en el acta de nacimiento de la ciencia moderna se inscribe también su propia crisis.

La crisis de las ciencias que denuncia Husserl no es entonces una crisis de la científicidad, sino del sentido de ésta; por ello, no aparece limitada a una parcela de la cultura occidental, sino que afecta a la existencia total del hombre en cuanto ha perdido de vista el fundamento de su propia existencia.

---

<sup>108</sup> Gómez-Heras, José María. *El a priori del mundo de la vida: fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona: Anthropos, 1989, p. 32.

El objetivismo de las ciencias positivas creadas en la modernidad nada nos puede decir acerca del sentido de la existencia humana, pues ha hecho abstracción de todo lo subjetivo que en ellas pueda haber, lo que afecta al hombre en su vida, en tanto ser racional y libre.

Se pregunta, además, Husserl,

“¿Qué tiene la ciencia que decimos sobre razón y sin razón, qué sobre nosotros, los seres humanos en cuanto sujetos de esta libertad? La mera ciencia de los cuerpos materiales nada tiene, evidentemente, que decimos, puesto que ha hecho abstracción de todo lo subjetivo”<sup>109</sup>.

Con esta pregunta, Husserl se coloca dentro del discurso kantiano del Canon de la *Crítica de la razón pura*, correspondiente a los intereses más profundos de la razón, sobre los que la ciencia positiva nada ya nos puede decir. Se trata, entonces, de una crisis del sistema de ideas y valores sobre el que se construyó la modernidad. Pues lo que se encuentra en crisis es la relación de las ciencias con las ideas que de sí mismo tiene el hombre y con el proyecto de vida según el cual funciona; es decir, las ciencias han perdido su significado para la vida humana, se han desentendido de sus problemas, y se encuentran incapaces de plantear y responder a la pregunta por el sentido de la vida humana.

Como sostiene Gómez-Heras:

“La técnica —hija predilecta de la ciencia— ha desplazado el interés por el hombre del terreno de los fines al área de los medios, y es aquí donde hay que buscar las razones de la crisis de las ciencias: en la pérdida de la teleología y, consiguientemente, del sentido de la vida y de la historia. Efectivamente, es de aquí de donde parten los conflictos entre técnica y humanismo. La técnica, por su parte, se encuentra imposibilitada de darse a sí misma fines que le permitan recuperar su sentido y unidad. Esta es tarea que compete a la fenomenología: reconciliar el mundo tecno-científico con la vida. La fenomenología, en tanto ciencia del mundo de la vida, tiene ante sí la misión histórica de reorientar la ciencia a una vida con sentido”<sup>110</sup>.

Desde estos análisis husserlianos y los de sus sucedáneos como Heidegger, Adorno, Marcuse, Habermas, etcétera, sabemos de estos grandes peligros que trae la

<sup>109</sup> Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Editorial Crítica, 1991. Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mass, p. 6, § 2. En adelante: *Crisis*.

<sup>110</sup> Gómez-Heras, *Op. Cit.*, p. 34.

tecnificación y la razón instrumental: surgimiento de ideologías o cosmovisiones de carácter irracional y totalitarias; ruptura de vínculos entre ciencias y filosofía; abandono de un ideal de ciencia unificada y universal; renuncia, por otra parte, de la filosofía a su carácter de científicidad; amenaza creciente de escepticismo, irracionalismo y misticismo. En este sentido,

“la crisis de la filosofía significa, pues, en orden a ello, la crisis de todas las ciencias modernas en cuanto miembros de la universalidad filosófica, una crisis primero latente, pero luego cada vez más manifiesta, de la humanidad europea incluso en lo relativo al sentido global de su vida cultural, a su “existencia” toda”.<sup>111</sup>

Se pierde, con ello, un postulado que inspiró el quehacer científico en los albores de la modernidad: unidad y cohesión entre vida, filosofía y ciencias. El ideal que presidió el inicio del pensamiento moderno, un progreso indefinido con la razón como guía y la realización de la libertad como meta, se pierde progresivamente con la diversificación de las ciencias. Por eso cree Husserl que la historia moderna se puede leer a partir de una lucha ente dos tipos de pensamiento: el escepticismo y una filosofía de alcance universal.

En definitiva, es el sentido de la humanidad lo que se dirime en esta lucha. Se trata de decidir

“si el *telos* inherente a la humanidad europea desde el nacimiento de la filosofía griega, que le lleva a querer ser una humanidad conforme a la razón filosófica y no poder ser sino tal, en el movimiento infinito de la razón latente a la razón manifiesta y en la infinita aspiración a darse normas a sí misma mediante esta verdad y esta genuinidad humanas que son, tan específicamente, las suyas, no habrá sido, en definitiva, sino un mero delirio histórico-fáctico, el logro casual y contingente de una humanidad casual y no menos contingente, entre otras humanidades y otras historicidades de muy variado linaje, o si, por el contrario, lo que por vez primera irrumpió en la humanidad griega fue, precisamente, lo que como entelequia viene esencialmente ínsito en la humanidad como tal”.<sup>112</sup>

Aquí Husserl está claramente abogando por una humanidad que, si bien tiene en Europa un *factum* histórico, éste se encuentra referido a un ideal racional, como la idea de un *telos* infinito, aquel de una humanidad unificada, últimamente responsable<sup>113</sup>.

<sup>111</sup> *Crisis*, p. 13, §5.

<sup>112</sup> *Ibid.*, pp. 15-16, § 6.

<sup>113</sup> Rizo-Patrón, Rosemary, “Diferencia y otredad desde la fenomenología de Husserl”, en: *Estudios de filosofía*, III Congreso Iberoamericano de Filosofía, Memorias: Pluralismo, Medellín: Universidad de Antioquía, Oct. 2008 (pp. 527-544).

Vemos entonces que la envergadura de la crisis se aprecia en profundidad si se considera que el programa científico de la modernidad apareció, desde sus orígenes, vinculado estrechamente a los ideales del humanismo. Aquél y éste se sustentaban recíprocamente. La fundación originaria de la filosofía moderna coincide con la fundación originaria del humanismo moderno en cuanto humanismo que, por contraste con el humanismo medieval o antiguo, pretendía fundamentarse sobre la filosofía y sólo sobre ésta.

Por eso dice Gómez-Heras:

“La crisis de la filosofía se manifestó como crisis de la humanidad europea en aquello que confería sentido global a su vida cultural y a su proyecto de existencia. La transformación de la idea de hombre a partir del Renacimiento se construyó a base de la racionalidad, sin instancias heterónomas que pusiera trabas a la razón. Humanismo y filosofía se desarrollan, de esta manera, en interacción recíproca y, por ello, la crisis de la filosofía y de las ciencias, en cuanto partes de un proyecto global de existencia, deja al descubierto la crisis del humanismo europeo y del sistema de valores sobre el que se apoya”.<sup>114</sup>

Lo que hay a todo nivel de la científicidad positiva es, pues, el culto por el hecho de que ha castrado al saber de su pretensión fundacional de ir en busca de la verdad como una exigencia teórica y práctica. Lo que denuncia Husserl es la situación de crisis de las ciencias europeas, que “han perdido la fe en sí mismas, en su significación absoluta”.<sup>115</sup> Hoy los hombres europeos no ven —como la gente de la Ilustración sí veía (por lo menos Fichte y Hegel)— la ciencia como la “auto-objetivación” de la propia razón humana. Se ha perdido la fe de los ilustrados en la razón humana y la ciencia que ella produce como capaz de forjar una vida humana realizada y un conocimiento de sí mismo, del mundo y de Dios.

El mundo actual se ha vuelto incomprensible. La ciencia ha perdido su capacidad de hacernos ver su “finalidad” (su sentido). Ahora nos encandilamos con la creación de técnicas teóricas (lógicas operatorias) que causan admiración y aplausos pero que no cuentan con una verdadera vocación por la verdad, y, quedándonos en el nivel de los puros hechos, hemos olvidado que “meras ciencias de hechos hacen meros hombres de

---

<sup>114</sup> Gómez-Heras, *Op. Cit.*, p. 46.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 8.



hechos”<sup>116</sup> y, por tanto, olvidado también la posibilidad de vivir nuestra vida con radical responsabilidad, ya que, a su vez, la responsabilidad científica está atada a las demás responsabilidades de la vida humana.

Una posible superación de la crisis implicaría, por tanto, un retorno a las intenciones originarias de donde surgió el humanismo moderno. Recuperar los ideales de racionalidad, unidad científica y libertad con que nacieron los tiempos nuevos. Rehabilitar el hermanamiento entre ciencia, filosofía y sentido ético de la vida humana, en orden a rehabilitar un marco válido para superar la crisis de irracionalismo, misticismo y dogmatismo en el que la humanidad de encuentra sumida.

Estas intenciones originarias tendrían que conducirnos a una “reflexión radical” sobre nuestro papel en el mundo. Deberán conducirnos al reto impostergable de pensar e imaginar una nueva humanidad. El análisis husserliano de la crisis de la cultura contemporánea y de las ciencias pretende no sólo emitir un diagnóstico concreto de la enfermedad, sino también aportar una receta eficaz a la misma. Es en este contexto, que el viejo Husserl retorna a su programa fenomenológico, al que juzga instrumento válido no sólo para diagnosticar la crisis, sino también para superarla.

La fenomenología permite detectar la desviación fundamental existente en el pensamiento moderno y, a renglón seguido, construir una nueva visión de la historia colectiva y de la existencia personal. La salida hacia la que Husserl apunta significa que el interés de la filosofía se debe tornar de nuevo hacia el hombre y sus creaciones culturales, hacia la sociedad y sus sistemas de valores. Un redimensionamiento del formalismo objetivista hacia los niveles en los que es pertinente y una aproximación hacia el mundo de la vida, que es tanto como decir a los problemas que conciernen a la vida humana.

En este sentido, la construcción de un nuevo humanismo implicaría la rehabilitación de los ideales de razón y libertad, pero, además, se tiene que partir de la premisa de que la especie humana como tal tiene una capacidad portadora de sentido como tal y que su desaparición significaría una pérdida considerable para el universo.

---

<sup>116</sup> *Crisis*, p. 6, § 2.

Este humanismo, según lo entiende la fenomenología, antes que ciencia en el sentido moderno (objetivista y tecnológico), es cultura del hombre. Una cultura cuya sustancia son los valores morales. La ciencia, por consiguiente, en modo alguno queda excluida del humanismo. Todo lo contrario. La fenomenología reivindica para la misma un sitial privilegiado, si bien no en calidad de mero hecho epistemológico sino en calidad de valor moral. De este modo, ambas, ciencia y técnica, recuperan en el mundo de la vida su dimensión humanista como *producción humana de sentido* y, así mismo, su valencia ético-política<sup>117</sup>.

Es por eso que la fenomenología entendida como un humanismo apuesta por la liberación del sujeto respecto del objeto, por la intencionalidad de la vida de la conciencia y la finalización de la actividad de la misma. La *epoché* cancela hipotecas mundano-objetivas y científicas para situar al sujeto ante sí mismo y ante la responsabilidad de construir el sentido de la propia vida. El mundo y sus cosas quedan de ese modo liberados de las ataduras del objeto para ser insertados en el sistema de las relaciones interpersonales. De este modo, la ciencia y la técnica se humanizan. En este sistema de relaciones intersubjetivas es donde tienen asentamiento la libertad, al descartar las trabas del determinismo físico, y la responsabilidad, al eliminar los obstáculos de la coacción socio-biológica.

Pero incluso esto no es todavía suficiente. La amenaza de nuestra propia desaparición como especie es tal que nos impele a pensar que el significado del nuevo humanismo no puede ser ya el del dominio sobre la naturaleza, sino pensar la existencia humana como un paso cualitativamente superior en la afirmación del ser. Es en este sentido que el andar fenomenológico sobre el mundo de la vida culmina en lo que para nosotros constituiría la esencia de su mensaje: la rehabilitación y redimensionalización del humanismo como una vida absolutamente racional y absolutamente responsable.

## CAPÍTULO II

### FENOMENOLOGÍA Y HUMANISMO. PRELIMINARES METODOLÓGICOS

---

<sup>117</sup> Cfr. *supra*.

## § 5.- Acceso de la actitud objetivante a la reflexiva

### 5.1.- Preliminares sobre la fenomenología como método

En un artículo de divulgación para un público no filosófico, Husserl define a la fenomenología como:

“Un nuevo método descriptivo que hizo su aparición a principios de siglo [se refiere al siglo XX] y una ciencia apriórica que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias. Al mismo tiempo que esta fenomenología filosófica [añade], pero sin distinguirse al principio de ella, surgió una nueva disciplina psicológica paralela a ella en cuanto al método y al contenido: la psicología apriórica o ‘psicología fenomenológica’, la cual, con un afán reformador, pretende ser el fundamento metódico sobre el cual pueda por principio erigirse una psicología empírica científicamente rigurosa”<sup>118</sup>.

Teniendo como hilo conductor esta definición vamos, en esta parte del trabajo, a explicitar algunos elementos de la fenomenología que nos servirán para dilucidar nuestro proceder metódico. En principio explicaremos en qué sentido la fenomenología es una filosofía rigurosamente científica y en qué se diferencia de una psicología fenomenológica o fenomenología mundana, para finalmente detallar algunas características de la fenomenología filosófica o trascendental.

### 5.2.- La fenomenología como ciencia rigurosa

El ideal husserliano de la filosofía como ciencia estricta proviene de una doble fuente. Por un lado, de la tradición griega y específicamente de Platón, por la fundamentación que hace de la lógica entendida como *episteme*, es decir, no propiamente la disciplina que bajo el nombre de *Organon* luego Aristóteles “aisla” y “crea”. Se trata, pues, de la

<sup>118</sup> Husserl, Edmund; *El artículo de la Enciclopedia Británica*, México D. F.: UNAM, 1990. Traducción de Antonio Zirián Quijano. En adelante *AEB*.

disciplina que es concebida por él como la investigación de los requisitos esenciales del saber auténtico y la ciencia auténtica, y por tanto como la exposición de las normas con las que se pueda construir una ciencia que aspire a la legitimidad normativa general y que justifique su método y teoría. Vale decir, que tenga por misión hacer posible a las ciencias fácticas, que le sirva de guía y modelo. La otra fuente es la tradición moderna, especialmente la figura ejemplar de Descartes por el descubrimiento de la apodicticidad y la consiguiente exigencia de una teoría de la ciencia enteramente radical y por consiguiente universal, pero proveniente de una meditación radical de fundación última, que aspira a elaborar una *mathesis universalis* capaz de servir de modelo a todas las ciencias fácticas. Sin embargo, aunque mantenga el impulso universal y autofundador de ambas, Husserl toma distancia del ideal cartesiano debido a que este hace depender a la filosofía misma de la matemática formal, que no es otra cosa que una técnica operativa formal que necesita de esa autoaclaración fundamental que solo puede dar la filosofía, más aún si el propio método propuesto por Descartes –que no es otra cosa que su propia filosofía– es él mismo matemático (resolutivo-compositivo, analítico-sintético) y cuyo fundamento descansa en una *res* o cosa: el sujeto autárquico. Es por esto, piensa Husserl, que sería un completo contrasentido que se use a un modelo de ciencia positiva para fundamentar a la ciencia positiva, de ahí que la idea de la filosofía venga acompañada de una idea completamente nueva de ciencia.

El problema es entonces, para Husserl, que la filosofía no ha logrado superar el objetivismo naturalista que desde sus inicios mismos ha estado presente como una tentación. La idea directriz de la ciencia auténtica no la podemos obtener de una mera generalización de las ciencias ya existentes fácticamente, ya que no son la misma cosa las ciencias como hecho de la cultura y las ciencias en el sentido verdadero y auténtico. Es decir, toda ciencia fáctica lleva consigo un ideal que es el de alcanzar la verdad sobre lo que está tratando, de la justificación absoluta de cada uno de sus juicios, y este ideal no puede ser dado por la ciencia misma, sino que lo será por la ciencia auténtica. Pero, ¿cómo aprehendemos este ideal? Obviamente, no podemos partir de la validez de las ciencias mismas por la contradicción antes mencionada, pero sí podemos “vivir su tendencia”. Es de este modo que se despliega ante nosotros los elementos constitutivos de la idea-fin de una ciencia auténtica.

Así, según Husserl, la única filosofía que afronta el problema de un modo radical es la fenomenología trascendental. Ella descubre que

“la razón es lo específico del hombre en tanto que ser que vive en actividades y habitualidades personales. En tanto que vida personal, esta vida es un constante devenir en una constante intencionalidad del desarrollo. Lo que deviene en esta vida es la misma persona. Su ser es siempre devenir y esto, en la correlación entre ser personal individual y ser personal comunal, vale para ambos, para el hombre y para las humanidades unitarias”<sup>119</sup>.

Así, la vida humana toda discurre en niveles de autorreflexión y autorresponsabilidad y somos responsables de nuestros actos, desde los ocasionales hasta los más universales, pues se encuentran en relación con nuestra capacidad volitiva de decisión, que configura con autorresponsabilidad toda nuestra vida personal. Es decir, solo la filosofía como función de humanización del hombre es capaz de llevar a cabo su ideal de racionalización por medio de una autorreflexión responsable; de llevar a cabo en el hombre la decisión de formarse como un yo verdaderamente libre, autónomo; de realizar la razón que le es innata; de ser fiel a sí mismo y permanecer idéntico a sí, en tanto ser racional. En este sentido, pues, si la objetivación se persigue según los modos y grados, y así es como se objetiva el hombre en la naturaleza espacio-temporal, hay una ciencia que abarca todo, una única filosofía, un único conocimiento universal, la comprensión actuante de sí mismo; en ella, la razón hundida, replegada sobre sí misma, accede al rango más elevado de racionalidad, de aquella que se comprende y se regula a sí misma cumpliendo de esta manera la filosofía su función de humanización del hombre, en su marcha hacia la realización plena de la humanidad.

La ciencia surge entonces como la función humana más alta que le permite a la propia humanidad desarrollarse hasta el plano de la autonomía personal, es la que tiene y le confiere ese fundamento universal y apodíctico para llegar a tal autonomía. Por ello, la filosofía, nos dice Husserl en el § 73 de su última obra, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, no es otra cosa que racionalismo de un extremo a otro, es la *ratio* en su movimiento incesante de autoaclaración, ella y la ciencia son racionales en todas sus formas, entendiendo por esto que en ellas intervienen de modo simultáneo la razón teórica-práctica-valorativa. Es decir, la filosofía y las ciencias son racionalidad en marcha hacia otra más alta que redescubre incesantemente su insufi-

---

<sup>119</sup> *Crisis* p. 280 § 73.

ciencia y relatividad, pero que se conduce por el esfuerzo de conquistar una racionalidad verdadera y plena; son un camino y un esfuerzo hacia una razón “despierta” que aspira a llegar a comprenderse a sí misma y a un mundo existente indudablemente, existente en su verdad universal y total. Por esto es que “la filosofía, la ciencia en todas sus configuraciones, es racional: esto es una tautología”<sup>120</sup>, pues se trata de la razón que encuentra su asiento en la *doxa* trivializada por el objetivismo, esto es, en la propia vida del sujeto trascendental. La idea de la filosofía se equipara, entonces, con la vida misma de la razón entendida de este modo holístico, teniendo un valor absoluto y configurando una idea absoluta. Por ello tiene que abarcar la totalidad de las efectuaciones humanas dotadas de sentido o validez, es decir, el campo total de la experiencia y las ciencias cada una en su especificidad y en su dispersión advenida en los tiempos modernos, por lo que tendrán que formar parte de esta idea de ciencia absoluta.

Husserl no solo afirmará que la filosofía es una idea absoluta, sino que también es una ciencia estricta, universal, de conocimientos apodícticos y comienzos absolutos o fundamentos últimos. La idea de la filosofía como ciencia estricta es, por su propia condición de perseguir la eternidad, un proyecto que se da de manera constante en una historia infinitamente abierta. Por eso mismo no puede ser el trabajo de un solo hombre, sino de generaciones enteras, que tengan a la vista la humanidad y la historia, la idea de la eternidad de la humanidad y no la del hombre-individual, pues “nuestras responsabilidades éticas se extienden hasta las más remotas lejanías del ideal ético, hasta las que señala la idea de desarrollo de la humanidad”. Por ello, el hombre teórico verdaderamente responsable debe ser radical en sus decisiones éticas de este tipo, pues no se debe atener únicamente a la “cosmovisión” que puede ser preponderante en su época, el científico debe ser consciente de que

“(…) toda ciencia, por exacta que sea, ofrece un sistema de doctrina desarrollado solo dentro de ciertos límites, rodeado de un horizonte de ciencia aún no realizado. ¿Qué debe considerarse, entonces, como finalidad en ese horizonte: el progreso continuo de la doctrina estricta o la ‘concepción’, la ‘sabiduría’? El hombre teórico que estudia la naturaleza por vocación no vacilará en responder. Donde la ciencia puede hablar, aunque haya de esperar siglos, él descartará despectivamente las concepciones vagas. Consideraría que es pecado contra la ciencia *recomendar* que se esbocen ‘concepciones’ de la naturaleza. Por cierto, el hacerlo define un derecho de la humanidad futura. Las ciencias estrictas de-

---

<sup>120</sup> *Ibíd.*, p. 281, § 73.

ben su grandeza, la continuidad y el vigor de su desarrollo progresivo en gran parte justamente al radicalismo de este modo de pensar (...)”<sup>121</sup>.

Así, Husserl en su crítica a toda forma de objetivismo que se quiere erigir como fundamento de la ciencia sostendrá durante toda su vida que los naturalistas y los historicistas comparten la superstición de los hechos, la agobiante necesidad de la acción, la exigencia de estar todo el tiempo bajo el imperio de los resultados inmediatos, los que se pueden brindar por la técnica que han engendrado las ciencias exactas y que han hecho que la necesidad espiritual de nuestra época sea insoportable. En tal sentido es conveniente – y hasta diríamos necesario– detenernos un momento a examinar los argumentos que usa Husserl para mostrar el completo contrasentido tanto del naturalismo objetivista como del historicismo relativista.

Pero si bien este ideal de la filosofía como ciencia estricta es por definición inalcanzable, es decir, es un ideal en sentido kantiano y por tanto solo realizable asintóticamente, no quiere decir esto que sea una vana quimera vacía, sino que “su realización ha de ser voluntariamente motivada, es decir, depende de la acción voluntaria racional que se propone a sí misma el deber de realizarla como objeto de su responsabilidad ética”<sup>122</sup>. Así pues, este ideal no puede ser confundido de ninguna manera con la exactitud de las ciencias positivas. Digámoslo claramente: el ideal de filosofía como ciencia estricta no tiene que ver para nada con la exactitud de las ciencias, ellas no pueden servir de modelo para su fundamentación si se quiere proceder de verdad radicalmente. No se trata de que Husserl esté postulando un fundamento *absolutum et inconcussum*, sino al contrario, ese ideal que propone es el de una filosofía y por tanto una vida filosófica absolutamente responsable pero absolutamente justificada también, como él mismo dice con toda claridad:

“La filosofía para mí, de acuerdo con la idea de la misma, la ciencia que parte de fundamentos últimos, o lo que es igual, de una responsabilidad última, en la que, pues, no funciona como base segura del conocimiento nada predicativa o prepredicativamente comprensible de suyo. **Es una idea, insisto, que, como muestra una ulterior reflexión e interpretación, solo es realizable en el estilo de verdades relativas, temporales, y a lo largo de un proceso histórico infinito**

<sup>121</sup> Husserl, Edmund; *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1973 (3ra. ed.). Traducción de E. Taberning. pp. 100-101. En adelante *FCE*.

<sup>122</sup> Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary; “La dimensión ética de la reducción trascendental de Husserl”. En: Giusti, Miguel (editor), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 343-354.

–pero que así es realizable efectivamente”<sup>123</sup>, [ya que] “la tarea radicalmente filosófica consiste en interrogar lo común a todas las producciones de la ciencia y la cultura y su origen esencial, que no puede ser otro que el reino de las efectuaciones, prestaciones, experiencias humanas dadoras de sentido y de validez (cogniciones, voliciones y sentimientos) sin las cuales no habría ni ciencia ni cultura”<sup>124</sup>.

Con este descubrimiento el hombre debe alcanzar la última comprensión de sí y en esta saberse responsable de su propio ser, comprenderse como un ser llamado a vivir bajo el signo de la apodicticidad, de la libertad apodíctica de llegar a una razón apodíctica, es decir, a una razón que es la suya propia, pues constituye su propia humanidad. Y esto

“(…) lo hace comprendiéndose como racional y comprendiendo que la razón es racional en el querer-ser-racional, que esto significa una infinitud de la vida y del esforzarse hacia la razón, que la razón indica precisamente aquello hacia lo que el hombre en tanto que hombre desea llegar en su máxima intimidad, aquello que únicamente puede satisfacerlo, hacerlo ‘bienaventurado’, que la razón no admite ninguna distinción en ‘teórica’, ‘práctica’ y ‘estética’ y ello por más que se haga, que el ser-hombre es un ser-teleológico y un deber-ser y que esta teleología impera en todos y cada uno de los haceres y proyectos yocicos, que en todos estos haceres y proyectos puede comprender el *telos* apodíctico mediante la autocomprensión y que este conocimiento de la autocomprensión última no tiene otra configuración que la de la autocomprensión según principios aprioricos, que la de la autocomprensión en la forma de filosofía”<sup>125</sup>.

Ella es la que nos muestra que el *ego* trascendental se encuentra en todo momento constituyendo la experiencia responsablemente en cada acto suyo, dotándola de sentido y validez.

Es claro, dice Husserl, que la idea general de la ciencia la tomamos de las ciencias fácticamente constituidas. Es decir, a modo de “guías trascendentales” partimos de lo que ya tenemos y nos damos cuenta de que estas ciencias se han convertido en meramente hipotéticas, por lo que también su idea-fin debe mantenerse como hipotética (nunca acabada sino lanzada al infinito como ideal siempre abierto). Lo interesante es que hasta aquí no podemos saber si esa idea (de la filosofía) podrá o no ser realizable, sino que “la tomamos como una presunción provisional a la que nos entregamos por vía

<sup>123</sup> Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid: FCE, 1949, segunda reimpresión en España, 1993, pp. 372-373. Subrayado nuestro. En adelante *Ideas I*.

<sup>124</sup> Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary; *op. cit.*

<sup>125</sup> *Crisis*, p. 283, § 73.



de ensayo, dejamos que ella nos guíe, a título de ensayo, en nuestras meditaciones”<sup>126</sup>. Esto es lo característico del proceder fenomenológico, partir de lo que nos ofrece la experiencia, aun una tan radical como la meditación filosófica, para examinar descriptivamente cómo es que se constituye, en una descripción siempre parcial, aunque libre de supuestos. Y es precisamente con esto con lo que tiene que ver directamente el ideal de filosofía como ciencia estricta entendido en el doble sentido semántico que puede tener la palabra, como lo estrictamente científico al modo de la *episteme* que busca lo originario y primero; o como lo científicamente estricto, es decir, como aquello que persigue la apodicticidad que solo puede provenir de esta intuición originaria de lo que se encuentra al principio, de la conciencia trascendental que “ve” cómo se constituye la experiencia del hombre. Este descubre también que es su propia razón la que es constituyente de su humanidad en los diversos campos en los que pueda estarse desarrollando esta, pues, como ya se dijo, no es una razón puramente teórica de la que nos habla Husserl, sino también práctica y valorativa, aquella en la que la emoción juega un papel determinante, en la que el *ego* trascendental se muestra constituyendo la experiencia, dotándola de sentido.

### 5.3.- La psicología fenomenológica o fenomenología mundana

La postulación de una idea de la filosofía como ciencia rigurosa que encuentra su punto de apoyo en una re-proyección al *ego* puro o conciencia trascendental tiene que vérselas con el tema de la psicología, puesto que es esta la llamada a ser la ciencia de la subjetividad. Pero ella –constata Husserl– siempre ha planteado los problemas en los mismos términos que la ciencia natural en relación con la experiencia: por querer reducir lo psíquico a sus procesos reales, lo rechaza como propiamente psíquico, dejándolo como algo meramente subjetivo. Con ello desaparece del interés del psicólogo lo que se nos da en la experiencia inmediata, reduciéndolo todo a procesos de “causalidad” psíquica, según el mismo modelo de la ciencia natural. Es decir, el modo de abordar lo psíquico es el mismo modo de abordar lo físico. En este caso se intenta despejar a la objetividad de todo carácter subjetivo con el fin de poder estudiarlo matemática y exactamente en los términos de la causalidad; en aquella, se intenta despejar a lo psíquico de toda relación real con la experiencia inmediata para también poder explicarlo en térmi-

---

<sup>126</sup> Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones Paulinas. Traducción Mario A. Pre-sas, p. 43, § 3. En adelante *MC*.

nos de relaciones objetivas, terminando por confundir lo propiamente psíquico con esos procesos reales-causales.

Según Husserl, este es el error fundamental de la psicología naturalista. En ella lo psíquico no existe propiamente, ya que ha sido mal entendido al equipararlo con los procesos naturales; ella entiende a la conciencia como naturaleza, sin percatarse de que el abordar la subjetividad requiere de una actitud completamente diferente a la tomada por la ciencia de la naturaleza. Olvida por ello el análisis de la experiencia inmediata que debió ser su objeto primero de estudio. Por eso para Husserl toda vuelta a la subjetividad deberá pasar antes por este estudio de la experiencia inmediata, pero que ya no podrá realizarse en los términos de la psicología naturalista.

El tema principal, sin embargo, es cómo quedarnos con esta experiencia inmediata que compete al campo puramente psíquico, vale decir, mediante qué método puedo yo en tanto psicólogo despejar mi campo de estudio sin entenderlo como una entidad natural más al lado de otras. Este camino, por supuesto, es el de la *epoché* primero y luego la reducción. Por ello “se puede comprender que la reflexión psicológica pertenece estructuralmente al método fenomenológico como preparación indiscutible de la reducción trascendental”<sup>127</sup>, pues ella me puede acercar a los modos de operar de la subjetividad no en tanto psicología natural, sino en tanto psicología eidética pura o fenomenología psicológica.

Según la postura naturalista, el tema general de la psicología serían los entes anímicos y la vida del alma, que se presentan en el mundo como seres humanos y en general como animales, pero si esto es así, entonces, “la psicología es, de acuerdo con ello, una rama de la antropología o de la zoología”<sup>128</sup>. Sin embargo, los seres animados no existen meramente como naturaleza, sino que existen también como sujetos de una vida psíquica, de una vida que experimenta, siente, piensa, aspira, ama, odia, etc. Por eso,

“si ponemos en acción en consecuente pureza, y en una actitud abstractiva dirigida en otro sentido, la completamente novedosa experiencia psíquica [...] entonces ella nos ofrece lo psíquico en su pura esencialidad propia y, manteniendo

<sup>127</sup> San Martín, Javier, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: UNED, 1986, p. 93.

<sup>128</sup> AEB, p. 20.

firmemente la mirada en esta dirección, nos lleva sin cesar de lo puramente psíquico a lo puramente psíquico”<sup>129</sup>. En este sentido, lo psíquico en su pureza es lo específicamente yoico: “Vida de conciencia y ser en cuanto yo en tal vida”<sup>130</sup>.

Sin embargo, para abordar el tema de la psicología pura o eidética, tenemos antes que referirnos a la diferencia que establece Husserl entre lo real corpóreo y lo psíquico o, como lo llama también en *Ideas II*, entre la naturaleza material y la animal. Allí, desde una perspectiva ya fenomenológica, nos señala que la naturaleza en general se divide en material y animal, siendo la nota distintiva de la primera la materialidad, mientras que en la segunda es lo animado, lo “viviente” en el sentido genuino de animal. Lo que es la nota distintiva de ambos es que

“todo ser cósmico está temporalmente extendido; tiene su duración y con su duración se ubica de manera fija en el tiempo objetivo. Tiene así con su duración un sitio fijo en el tiempo único del mundo, que es una forma general de existir para toda cosidad. Todo lo que la cosa en otros respectos ‘es’, conforme a cualquier otra determinación esencial que le convenga, lo es en su duración, con la más precisa determinación de un cuándo (...) además, todo ser cósmico tiene su puesto en el espacio del mundo, y este puesto es relativo a todo otro ser cósmico u alterable por principio. Es algo movible en el espacio merced a su extensión corpórea”<sup>131</sup>.

Lo que las distingue, entonces, es que la naturaleza animal no posee una extensión que es atributo exclusivo de la cosa material, “aunque el atributo esencial plenamente abaricante del ser material no es la mera extensión, sino la materiabilidad, en tanto que esta exige en sí misma tanto la extensión espacial como la temporal”<sup>132</sup>. Debe entenderse, sin embargo, a la extensión como la nota diferenciante entre lo material y lo anímico. La extensión corpórea es la forma esencial de todas las propiedades reales, es decir, la cosa está constituida tanto por las determinaciones extensivas cuanto por las cuantificantes. Esto no aclara que el cuerpo sea una determinación real en cuanto es fundamento esencial de todas las otras determinaciones; mediante él la perspectiva espacial se me presenta mediante escorzos. Sin embargo, lo psíquico no tiene una localización en esta realidad corporal, aunque trabaja a uno con ella; el tema es que si bien lo psíquico no se me manifiesta por escorzos espaciales, sí lo hace por escorzos temporales.

<sup>129</sup> *Loc. cit.*

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>131</sup> Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México D. F.: UNAM, 1997, pp. 57-58, § 12. Traducción de Antonio Zirión Quijano.

<sup>132</sup> *Loc. cit.*

Por otro lado, el acceso a lo espacial se da mediante mis sentidos; lo psíquico, en cambio, se me da directamente solo cuando es mío. Por eso, mientras que las cosas naturales causan o actúan directamente en otras, lo psíquico solo actúa realmente en el cuerpo, que es el que puede intervenir en el entorno. Así, por ejemplo, no podemos decir que solo los cuerpos de los hombres (cosas físicas) se mueven y no los hombres como unidad psicofísica; está claro que yo siento y sé que tengo un peso, y los tengo porque tengo un cuerpo, es decir, la corporalidad está a la base de toda constitución material<sup>133</sup>. Otra diferencia la constituye la temporalidad de lo psíquico, que es profundamente diferente a la de las cosas materiales. A estas les corresponde un tiempo objetivo que no tiene variaciones y que es siempre el mismo, mientras que a la *psique* le corresponde el tiempo subjetivo de la vivencia misma del tiempo, que sí admite variaciones y rupturas.

Estas diferencias han sido marcadas para mostrar que no podemos acercarnos a ambas realidades con un mismo método, sino que lo psíquico reclama una ciencia especial que no lo entienda como una cosa material del orden de la naturaleza corpórea, sino que esta nueva ciencia tiene que ofrecer la estructura que constituye lo propiamente psíquico. Y para ello no podemos usar el método abstractivo y formalizante de las ciencias exactas de la naturaleza física. A diferencia de la naturaleza del físico, quien para lograr su descripción tiene que prescindir de todas las propiedades subjetivo-relativas, la que le interesa al psicólogo es la naturaleza de nuestra experiencia ordinaria. Por eso el estudio de lo psíquico rectamente entendido no puede tener ninguna referencia al modo de trabajar de las ciencias de la naturaleza,

“lo anímico, considerado puramente desde un punto de vista esencialmente propio, no tiene ninguna naturaleza, no tiene ningún en-sí en sentido natural susceptible de ser pensado, no tiene ningún en-sí espacio-temporalmente causal, ningún en-sí idealizable y matematizable, ninguna ley según el modelo de las leyes naturales; aquí no hay, como sucede en atención a la ciencia natural, teoría alguna susceptible de una referencialidad retrospectiva idéntica sobre el mundo de vida intuitivo, no hay ninguna observación ni ningún experimento que detente una función análoga para la teorización (...) una ciencia del alma no puede guiarse de ninguna manera –tampoco en el esquema: ‘descripción’ y ‘explicación’– por ninguna ciencia natural, ni tampoco puede dejarse aconsejar metodo-

---

<sup>133</sup> Cfr., *Ibíd.*, §13.

lógicamente por ella. Solo puede guiarse por su tema tan pronto como lo haya puesto en claro en su esencialidad propia”<sup>134</sup>.

Esta larga cita se justifica porque deja en claro la última posición de Husserl respecto al tema que había venido manteniendo desde el inicio mismo de su reflexión fenomenológica, en relación a que la psicología no podía usar el mismo modelo de las ciencias de la naturaleza pues sería caer en el absurdo de tratar a la subjetividad como una cosa material. Tampoco podía, al modo moderno del prejuicio fiscalista, tratarla con los parámetros de la física, sino que es tarea de la psicología, por lo menos en este nivel de la actitud natural, ser una ciencia eidética o pura de lo psíquico, descubrirlo en sus relaciones propias. Por eso, en el § 64 de esta misma obra termina postulando la necesidad de una reducción fenomenológica-psicológica como método fundamental de una psicología descriptiva (pura o eidética). Esta reducción debe ser capaz de poner fuera de juego toda consideración y uso teórico de lo que sea extrapsíquico.

El primer momento de este método es realizar una *epojé* (luego veremos de qué trata este término y su diferencia con la *epojé* fenomenológica) de todo lo objetivo para quedarnos (reducirnos) en lo puramente psíquico. Esto sin duda es extremadamente difícil, pues lo psíquico se encuentra presente en toda constitución de sentido y validez. Por ello, de lo que se trata es de sacar de la realidad mundana lo que sea propiamente psíquico. Así, la psicología descriptiva se encuentra con su tema específico desde un punto de vista puro de las personas como tales, como sujetos de una vida exclusivamente intencional e intencionalmente ligados entre sí en una mancomunación, que es la conexión de la intersubjetividad. Es decir, lo psíquico no es algo encerrado en mi cerebro que puede oponerse a lo que está fuera de él. Esto lo descubre la reducción, pues mediante ella se ve que la característica fundamental de la conciencia es ser conciencia-de, esto es que no descansa en sí misma, sino que se refiere siempre a un polo objetivo, estableciéndose una correlación intencional entre ambos polos. Esta reducción que revela la intencionalidad, la intersubjetividad, las vivencias temporales, etc., para describir las en su pureza eidética es la que nos ayuda a describir o la que no sirve de hilo conductor para el análisis de la estructura de la conciencia.

---

<sup>134</sup> *Crisis*, pp. 232-233, § 64.

El sentido de formular una psicología pura o fenomenológica es precisamente mostrar la posibilidad efectiva de elaborar una ciencia de lo subjetivo con una metodología propia que le descubre a esta ciencia su objeto propio de estudio, sin ser más tributaria de las ciencias exactas. Por eso dice Husserl,

“la psicología tiene que ser, en efecto, la ciencia universal de las almas, el paralelo respecto a la ciencia universal de los cuerpos, y así como esta última es de antemano ciencia en el marco de una ‘*epojé*’ universal, en el marco de una actitud profesional habitual e instituida de antemano, y desea investigar abstractivamente tan solo lo corporal en sus conexiones esencialmente propias, así también sucede con la psicología (...) su *epojé* concierne a todas las almas”<sup>135</sup>.

Es decir, la psicología pura mediante esta *epojé* psicológica debe excluir todo interés teórico de lo que pertenezca al mundo en sí para quedarse con las representaciones del mundo. En una palabra, dirigir dicho interés teórico exclusivamente a la conciencia del mundo.

Sin lugar a duda, la fenomenología trascendental y la fenomenología psicológica son distintas, a pesar de que se convierten la una en la otra mediante un mero cambio de actitud, pues en principio toda experiencia y toda manera de estar ocupados con los objetos del mundo admite un “giro fenomenológico”, es decir, podemos realizar un “cambio de nuestra mirada” temática de la cosas hacia los “modos subjetivos” en que aparecen. Tal vez la diferencia capital estribe en que la fenomenología psicológica permanece en el ámbito de la actitud natural, es decir, supone al *ego* puro o *eidos ego* descubierto por la *epojé* psicológica como parte integrante del mundo. Ha reducido únicamente lo corporal y objetivante, pero no ha sido capaz de atravesar, como dice Husserl, el “infierno de la *epojé* escéptica” y apunta a la desconexión de toda la actitud natural para someterla precisamente a una reflexión (reducción) radical. Sin embargo, es bueno aclarar que si bien esta psicología pura no es fenomenología trascendental, sí es fenomenología; es decir, no solo está el hecho de haber sido descubierta en toda su pureza por esta, sino que es válida en cuanto representa una descripción válida también de todo lo que es constituido pero siempre desde lo constituido mismo. Para aclarar mejor esto veamos tres conceptos claves que nos permitirán diferenciar claramente entre una actitud fenomenológico trascendental y una actitud eidética o mundana, estas nociones son las de actitud natural, *epojé* trascendental y reducción trascendental.

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 250, § 69.

#### 5.4.- La actitud natural

La primera lucha que entabla la fenomenología para ganarse su derecho de ciencia filosófica suprema es la de reconocer que, además de los hechos, también tenemos el mundo del *eidos* y del *a priori*, superando de esta manera al naturalismo. Precisamente esta distinción le permitirá a Husserl dejar clara la diferencia de abordar la subjetividad que tienen tanto la psicología naturalista como la eidética y la fenomenología trascendental. Esta diferencia entre psicología eidética y fenomenología trascendental consiste en que la primera aborda a la *psique* como existente en el mundo (la *psique* intencional pertenece al mundo) mientras que para la fenomenología trascendental la experiencia precede a la existencia: es decir, el origen de nuestra discriminación respecto a la existencia o no-existencia, a la verdad o falsedad, es en última instancia la experiencia<sup>136</sup>. El yo trascendental –a diferencia del psicológico– es el que antes de afirmarse como existente primero experimenta, pues antes de afirmar que soy algo en el mundo está mi experiencia de este mundo, y eso es lo trascendental.

A la fenomenología le interesa describir cómo se da la correlación entre nuestra experiencia y el mundo. Su pregunta no es ¿qué es el mundo?, sino ¿cómo llegamos a determinar qué es el mundo? Y precisamente es la actitud natural la que parte de nuestra primera experiencia del mundo en su plena concreción. Husserl mismo lo reconoce así desde el primer párrafo de sus *Ideas*, donde dice: “Dentro de la actitud teórica que llamamos ‘natural’ queda, pues, designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con *una sola palabra*: es el mundo”<sup>137</sup>. Pero en este mundo no nos la vemos únicamente con objetos empíricos. La actitud natural no es lo mismo que la actitud positivista (naturalista), sino que esta es la cotidianidad del mundo de la vida, por lo que los tipos de objetividades con las que nos relacionamos pueden ser también esencias. De hecho, toda la primera sección del capítulo uno de las *Ideas* está dedicada a los hechos y las esencias; allí Husserl muestra<sup>138</sup> que las objetividades de tipo ideal no son solo de tipo matemático, sino que hay objetividades ideales de distinto tipo, unas que tienen un tipo de *a priori* puramente formal (aritmética) y otras que lo tienen de tipo material (geome-

<sup>136</sup> Esto también lo vio Descartes mismo cuando habla del *ego cogito* como actividad, como experiencia; y del *ego sum* como la afirmación de la existencia que experimento.

<sup>137</sup> *Ideas I*, p. 17, §1. La cursiva es de Husserl.

<sup>138</sup> *Cfr.*, *ibíd.*, § 2 - §17.

tría). Y así como hay distintos tipos de objetividades, también hay distintos tipos de ciencias: las hay de hechos, que tienen una toma de posición con respecto a la existencia, y las hay de esencias, que no la tienen. Sin embargo, es la experiencia la base de derecho de estas ciencias, pues es la base de todo juicio, que a su vez recoge lo captado en la vivencia en que se dan originariamente los objetos: la percepción. Pero dentro de esta experiencia y con referencia a la percepción aunque con derecho propio están también las objetividades ideales.

La tesis general de la actitud natural es entonces la existencia: el mundo existe y nosotros existimos dentro de él, todas las objetividades tienen este presupuesto. Pero el cómo existe el mundo es lo que no se puede explicar desde la actitud natural misma, sino que solo mediante la reflexión fenomenológica se puede describir la actitud natural.

La tesis básica de la actitud natural es entonces la de la existencia de mi mundo circundante y yo dentro de él. Este mundo se me presenta “ahí delante” en la forma espacial y temporal, me encuentro ante él de forma inmediata e intuitivamente lo experimento, tengo conciencia de él como siendo sin fin en el espacio y sin fin en el tiempo. En tanto a lo espacial, lo actualmente percibido por mí está cruzado por un horizonte oscuro de realidad inmediata que se va aclarando conforme mis posibilidades intuitivas se acerquen a una percepción actual. Es entonces que lo que tenía delante cae en la inactualidad y lo que ahora tengo delante se encuentra rodeado por otro horizonte oscuro de inactualidad. Lo mismo vale también para el tiempo, cada hora de vigilia tiene un horizonte temporal infinito hacia el pasado y el futuro. Pero puedo a mi libre elección cambiar mi posición en el espacio y en el tiempo procurándome percepciones siempre nuevas. Este mundo en el que me muevo y que está “ahí delante” no es tampoco un mundo de meras cosas, sino que también es un mundo práctico, es en suma lo que se conocerá después como el mundo de la vida. Puedo eventualmente desviar mi atención a otros objetos como cuando estoy ocupado con las matemáticas y me inserto en el mundo de los números, pero “el mundo aritmético está ahí, si y mientras estoy en actitud aritmética. Pero el mundo natural, el mundo en el sentido habitual de la palabra, está constantemente para mí ahí mientras me dejo vivir naturalmente”<sup>139</sup>, es decir, mientras me encuentro en “actitud natural”. Esto nos lleva inmediatamente a considerar que el estar en

---

<sup>139</sup> *Ibíd.*, p. 67, §28.



el mundo es un estar actitudinal, pues así como puedo estar ocupándome de la aritmética sin dejar de estar en el mundo, sino encontrándome solamente en actitud matemática, puedo estar en otra actitud sin que por eso deje caer al mundo.

Decimos esto porque, como se verá luego, se empieza aquí a esbozar la posibilidad de la desconexión de la actitud natural, que no es lo mismo que la desconexión del mundo natural, pues como dice claramente el mismo Husserl, “el mundo natural *sigue entonces ahí delante*; después, lo mismo que antes, sigo en la actitud natural, *sin que me lo estorben las nuevas actitudes*”<sup>140</sup>. Esto quiere decir que mientras me ocupo de otros objetos u otros mundos como el matemático, por ejemplo, no estoy en el mundo natural aunque este permanezca como trasfondo de él. Pero en este mundo no me encuentro solo, sino que estoy con otros sujetos-yos que son parte de mi mundo circundante así como yo soy parte del suyo, y que juntos, aunque cada uno en su propio campo de percepción, recuerdo, expectativa, etc., damos común realidad espacial y temporal objetiva al mundo circundante de todos nosotros y al que todos pertenecemos.

En esta actitud estamos, entonces, volcados a las cosas que nos están dadas y es a este mundo al que se refieren nuestros juicios, pues como dice Javier San Martín “la actitud natural es la forma fundamental de vivir del hombre en el mundo, viviendo en la doxa del mundo, en la seguridad del mundo, seguridad que subyace a la diferencia entre el mundo y la representación del mundo”<sup>141</sup>. Es por eso que nuestros enunciados están siempre referidos a estas cosas ya dadas, a sus relaciones, sus cambios, sus funciones, sus dependencias, sus leyes, sus variaciones, etc., expresando lo que nos ofrece la experiencia directa. Sobre la base de ellos es que hacemos generalizaciones que luego transferimos de nuevo de un conocimiento universal a los casos singulares, abriéndose las diversas posibilidades de determinación o explicación, donde los juicios más débiles tienen que ceder frente a los más fuertes. Es de este modo como progresa el conocimiento natural, adueñándose de lo efectivamente existente, surgiendo las diversas ciencias naturales, tanto de la naturaleza física como psíquica, las ciencias del espíritu y las matemáticas, todas ellas en actitud natural.

---

<sup>140</sup> *Loc. cit.* Cursivas de Husserl.

<sup>141</sup> San Martín, Javier, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: UNED, 1986, p. 128.

Por ello mismo el pensamiento natural no tiene motivo alguno para plantear la pregunta por la posibilidad del conocimiento que obtiene a través de sus ciencias, pues lo supone como un hecho de la naturaleza, es un *factum* de la *psique* naturalizada, sin darse por enterado del profundo problema que plantea la correlación entre vivencia de conocimiento, significación y objeto, que es poner en cuestión precisamente la posibilidad misma del conocimiento, pues significa salir de los parámetros meramente científico naturales y arribar a una reflexión filosófica mucho más profunda. En efecto, al tener como modelo a las ciencias fácticas de la naturaleza, encontramos todo de un modo claro y comprensible, pero cuando nos interrogamos por la posibilidad misma de esa correlación antes mencionada o por la posibilidad misma del conocimiento en general, estas ya no nos sirven, pues caen en constantes contrasentidos al querer fundamentar a partir de lo ya fundado. Por eso la llamada a elaborar esta crítica del conocimiento, que es una crítica de la razón, es la fenomenología; es ella la llamada a ser crítica del conocimiento natural en todas las ciencias naturales, pero no de interpretar si los resultados son correctos y definitivos, puesto que ella misma no puede ser otra ciencia exacta como el modelo de filosofía heredado de la modernidad, que sí confundió filosofía con matemática. Por esto,

“no se ve cómo podría ayudarnos el empleo de supuestos tomados del conocimiento natural, por ‘exactamente fundados’ que estén en él, a resolver las dificultades gnoseológicas, a dar respuesta a los problemas de la crítica del conocimiento (...) la más rigurosa matemática, la más estricta ciencia matemática de la naturaleza no tiene aquí la menor prelación sobre cualquier conocimiento, efectivo o presunto, de la experiencia vulgar. Es, pues, claro que no puede en absoluto decirse que la filosofía (...) tiene que orientarse metódicamente por las ciencias exactas; que tiene que tomar para sí el ejemplo de estas; que únicamente le toca proseguir y culminar, según un método idéntico para todas las ciencias, el trabajo hecho en las ciencias exactas. La filosofía, repito, se encuentra, frente a todo conocimiento natural, en una dimensión nueva, y a esta nueva dimensión, por más que tenga (...) conexiones esenciales con las dimensiones antiguas, le corresponde un método nuevo (...) que se contrapone al método natural”<sup>142</sup>.

Este método es el de la *epoché*, que consiste –como veremos luego– en la desconexión de esta actitud natural, en precisamente colocar entre paréntesis la actitud natural.

<sup>142</sup> Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, México D. F.: Fondo de cultura económica, 1989, traducción de Miguel García-Baró, pp. 35-36. En adelante: *La idea de la fenomenología*.

Husserl explicará dicha desconexión de la actitud natural en términos de la duda universal cartesiana, pues Descartes con ella quería obtener una esfera de ser absolutamente indubitable. Sin embargo, no debemos confundirnos y pensar que Husserl cayó con esto en un irremediable cartesianismo, pues él mismo advierte en seguida que “(...) el intento de duda universal solo debe servirnos como instrumento metódico para poner de relieve ciertos puntos (...)”<sup>143</sup>. Duda y *epojé* son diferentes: mientras la primera es a su vez una tesis sobre el mundo, la otra lo único que busca es poner entre paréntesis, es decir, alterar la actitud básica sobre el mundo. El parecido entre ambas es que las dos provienen del reino de nuestra absoluta libertad y son radicales en su planteamiento. Husserl toma como modelo la duda cartesiana porque piensa efectivamente que en el intento de dudar de algo de lo que tenemos conciencia se acarrea cierta abolición de la tesis, con la diferencia nuevamente en que durante la desconexión fenomenológica no abolimos ninguna tesis sino que “la tesis sigue existiendo, como lo colocado entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo desconectado sigue existiendo fuera de la conexión”<sup>144</sup>. Es decir, con ella no se elimina el mundo natural, sino que se coloca entre paréntesis toda posición respecto a su existencia. Husserl nuevamente es explícito al decir que en Descartes prevalece un intento de negación universal, cosa que a él no le interesa; lo que sí propone, por el contrario, es el fenómeno del “colocar entre paréntesis” o “desconectar”<sup>145</sup>, es decir, poner “fuera de juego” toda tesis; en una palabra, modificar la tesis de la actitud natural.

Lo que se desconecta en la actitud natural es entonces la actitud básica frente al mundo, la mera relación sujeto y objeto como había venido siendo entendida hasta entonces, para trocarla en la descripción de las puras vivencias en una subjetividad también pura. Sin embargo, se podría decir que esto mismo lo puede realizar la psicología tanto natural como eidética, pues también tendrían entre sus temas precisamente el estudio de la subjetividad. Es por ello necesario, antes de ingresar al tema de la *epojé* fenomenológica, detenerse a mostrar la singular distinción entre fenomenología trascendental y psicología en cualquiera de sus formas.

---

<sup>143</sup> *Ideas I*, p. 70, § 31.

<sup>144</sup> *Loc. cit.*

<sup>145</sup> *Ibid.* p. 72, § 31.

### 5.5.- *Epojé* fenomenológica

Hemos visto que desde la actitud natural no podemos fundar una ciencia absoluta y mucho menos emprender una descripción de los procesos constituyentes de sentido y validez. Hemos visto también cómo es que la psicología pura se mueve en el ámbito de esta actitud natural a pesar de la *epojé* que ya realizó. Esta no es suficiente pues todavía se encuentra presa de la creencia básica en la actitud natural. Esta creencia es lo que también Husserl llama la tesis de la actitud natural, a saber, el mundo existe. Incluso puedo dudar de las cosas en el mundo mas no del mundo existente. El mundo circundante natural es captado en actitud natural como una realidad existente, pero esta tesis no es un acto original fruto de un juicio sobre la existencia del mundo, sino que persiste como trasfondo de la conciencia natural vigilante en el acto particular. No es sino después y sobre su base que se puede emitir un juicio explícito (predicativo) de existencia. Así, la tesis de la actitud natural (la presencia del mundo) se transforma en tema y tanto la experiencia ante-predicativa natural como la predicativa pueden ser alteradas.

Husserl propone una alteración radical de esta actitud natural y que ella es posible, por principio, precisamente mediante la supresión de todo lo que nos impide ver las cosas mismas, ya que la actitud natural, por su carácter objetivante, nos lo impide; es a este momento supretorio al que Husserl llama *epojé*.

El termino proviene del griego *epojeo*, que significa “tener sobre”, y en voz media “tenerse” o “contenerse”, por lo que también podría significar, “retenerse”, “abstenerse”, “ir adelante”; una palabra que se puede usar como que contiene y retiene. Para Husserl, en concreto, *epojé* es “echarse para atrás” para mirar<sup>146</sup>, es la actitud crítica abstencionista para poder mirar libremente. Practicar la *epojé* es, entonces, abstenerse o prescindir. Es por este prescindir que lleva consigo la *epojé* que Husserl creyó conveniente usar una entrada cartesiana para poder explicarla, y por este motivo equipara su alteración de la tesis de la actitud natural con la duda cartesiana, aunque aclarando que esta última solo la toma como procedimiento subsidiario. Ambas, la *epojé* y la duda, caen bajo la entera libertad individual. Todo puede caer bajo la duda, todo ser explicitado o no puede caer bajo la duda –no importa qué especie–, en cuyo caso no puedo afirmar la

---

<sup>146</sup> Cfr., San Martín, Javier, op. cit. p. 28.

certeza del ser de su existencia al mismo tiempo<sup>147</sup>. Husserl pretende extraer entonces de la duda el componente de la *epojé*, es decir, su carácter de suspensión, no de negación, suposición, conjetura o duda. Estas últimas destruyen la creencia cierta –siendo a su vez una modalidad de la creencia–; no la suspenden, como la *epojé*. Por eso, la *epojé* es más propiamente un acto libre (no se compromete ni con una ni con otra tesis). De ahí que use la figura del “poner entre paréntesis” y la desconexión; es decir, no se excluye una parte del mundo, como en la duda, sino que se suspende la posición en la creencia de su existencia. La *epojé* como abstención aparenta solo el carácter privativo, cuando en realidad, después, deberá aparecer como dando paso al descubrimiento del poder constitutivo de la experiencia trascendental (reducción). En una palabra, por medio de la *epojé* se “retiene” lo que se excluye.

Con la *epojé* se pone entre paréntesis, entonces, la tesis general de la actitud natural y todo lo que incluye de modo óptico, por ende, todo el mundo natural que está allí constantemente para nosotros como “realidad”. Al proceder así, por este acto de libertad, como dice Husserl, no niego el mundo como sofista, no pongo su existencia en duda –como el escéptico–, sino que opero como fenomenólogo. Es la *epojé* la que me prohíbe pronunciarme judicativamente sobre la existencia espacio-temporal del mundo, pues quiera o no la vida natural es el fundamento de mi vida práctica y teórica, que continúa su marcha a pesar de la *epojé*, en la que solo se suspende todo juicio sobre ella,

“justo este valer de antemano ‘del’ mundo, valer que me sostiene de continuo, actual y habitualmente, en la vida natural, que es el fundamento de mi vida práctica y teórica entera, este de antemano ser-para-mí ‘del’ mundo, lo inhibo ahora, quitándole la fuerza que hasta ahora me daba el terreno del mundo de la experiencia, y sin embargo, sigue marchando como hasta aquí la vieja marcha de la experiencia, solo que esta experiencia modificada en la nueva actitud ya no me suministra justo el ‘terreno’ en el que pisaba hasta aquí (...) así es como practico la *epojé* fenomenológica, que *eo ipso* me encierra, pues, en adelante también el llevar a cabo todo juicio, todo tomar posición predicativamente respecto al ser y a la esencia y a todas las modalidades del ser de la existencia espacio-temporal de lo real”<sup>148</sup>.

Este texto sobre la *epojé* fenomenológica, que el mismo Husserl coloca como reemplazo en el § 32 de sus *Ideas I*, es de vital importancia y meridiana claridad para entender a qué nos estamos refiriendo con dicho término. En primer lugar esta *epojé* es diferente de

<sup>147</sup> Cfr., *Ideas I*, §103.

<sup>148</sup> *Ideas I*, p. 451. I. Ej. III.

la psicológica porque es una desconexión de la tesis básica de la actitud natural que esta no llega a hacer; en segundo lugar, no significa –como muchas veces se ha mal interpretado– una destrucción del mundo, al modo cartesiano de la duda, sino como dice el mismo Husserl, significa tan solo una suspensión de juicio que se refiera a la actitud objetivante en que se encuentra el mundo en su cotidianidad. Nuestras prácticas, por otro lado, continúan siendo las mismas. En tercer lugar, es distinta de la duda porque esta supone en sí misma una tesis o toma de posición respecto a lo existente, mientras que la *epojé* es una puesta entre paréntesis de cualquier postura tética con respecto a la existencia del mundo.

Hay pues una gran diferencia de sentido entre la duda cartesiana y la *epojé* husserliana; pues la duda empieza considerando al mundo en el modo del “como si” de su no-existencia, para luego demostrar su existencia en virtud de su deducción a partir del *ego*. En la *epojé* fenomenológica, en cambio, no está de antemano la cuestión de si el mundo es, sino de cómo es para la conciencia; por lo tanto no se buscan pruebas de su existencia sino caminos para aclarar todas las afirmaciones y menciones de su existencia, lo que no se da por medio de deducciones sino de descripciones de la constitución de esos sentidos que mentamos. Es falsa, pues, la lectura que le atribuye a Husserl una profundización de la duda cartesiana, ya que pasa por alto el hecho de que Descartes con su duda solo realiza una modalización de la originaria *doxa*, es decir, de la creencia en el ser del mundo propia de la actitud natural, por lo que su método no resulta suficiente para poner fuera de juego esa creencia, que es lo que desea realizar la fenomenología.

Por ende, se pone entre paréntesis a las ciencias y sus valideces, tanto a las fácticas como a las eidéticas –pues ninguna da fundamentos–: todas esas proposiciones se aceptan solo entre paréntesis. En la práctica de la *epojé* no se trata de un cuestionamiento escéptico común contra teorías positivas. Lo que debe interesarle al fenomenólogo es tomar el mundo más allá de toda teoría tal como se da en la experiencia y en el encadenamiento de experiencias en la actitud natural (objetivante) más allá de prejuicios naturalistas. Este método de acceso al campo de esta ciencia nueva (la fenomenología) requiere de una pluralidad de pasos: la primera *epojé* toca todas las ciencias objetivas. No es, por tanto, una simple abstracción de ellas (dejarlas de lado), sino que consiste en no participar en la efectuación de los conocimientos de las ciencias objetivas, en suspender toda posición crítica que toma parte en su verdad o falsedad, o de

su carácter de objetivo. Por ella, como ya se vio, no desaparecen las ciencias ni los científicos.

Husserl compara esta *epojé* con la *epojé sui generis* que realizamos respecto a nuestros distintos intereses vitales cuando ejercemos nuestra actividad profesional<sup>149</sup> (siguen siendo nuestros intereses pero no hacemos uso de ellos). Cada interés tiene su tiempo, etc. Así, la ciencia, el arte, el servicio militar, etc., son nuestros oficios pero, en cada uno de ellos seguimos siendo seres humanos, padres de familia, ciudadanos, etc. Lo que introduce esta *epojé* es un nuevo interés profesional y este no está en el mismo nivel que el de las ciencias objetivas; hay una inmensa diferencia de valor entre ellos. Pero no se trata de introducir un nuevo interés al lado de los otros (una nueva “teoría”, ciencia o técnica profesional). Esas, dice Husserl, son interpretaciones de aquellos que solo entienden lo que quieren entender. La actitud del fenomenólogo es totalmente distinta de cualquier actitud profesional: la puesta entre paréntesis no cambia en nada el interés anterior tal como es y vale en la subjetividad personal. Esta puesta entre paréntesis puede ser actualizada en cualquier otro momento en sentido idéntico. Así, el cambio de actitud no es simplemente un cambio de un interés por otro (la del zapatero por la del fenomenólogo); se trata más bien de una conversión personal completa, a comparar con una conversión religiosa –la metamorfosis de la existencia más grande que sea confiada a la humanidad como humanidad. Si bien Husserl refiere varias veces que al momento de realizar la *epojé* y la respectiva reducción fenomenológica el fenomenólogo se torna en un espectador “desinteresado”, debemos tener cuidado con esto, pues a lo que se refiere es que su interés ya no está en el mundo de la actitud natural, sino que este ha cambiado, no en el sentido de tener algún interés o posición tética con respecto a algo, sino a que su ocupación es ahora distinta, aunque por supuesto sin perder nada del mundo como tal.

Esta abstención (reducción) no implica que el mundo desaparezca, el mundo y mi experiencia sobre él continúan, siguen siendo para mí, el yo que reflexiona filosóficamente hace solo una abstracción de las vivencias concretas para describirlas de modo puro, pero estas no desaparecen, el encierro del fenomenólogo en su yo no significa que el mundo deje de ser para él ni tampoco que deje de tener experiencias.

---

<sup>149</sup> Cfr., *Crisis*, § 35.

“(…) el dejar en suspenso las tomas de posición por parte del yo que reflexiona filosóficamente no significa que las mismas desaparezcan de su campo de experiencia. Pues las respectivas vivencias concretas, repitámoslo, son aquello a que está dirigida la mirada de la atención; solo que el yo de esa atención, en cuanto yo que filosofa, practica la abstención respecto de lo intuitivo”<sup>150</sup>.

Esta *epojé* fenomenológica que practico yo, en tanto yo reflexionante, no me enfrenta a una nada, sino al contrario. De lo que me apropio yo, el que medita radicalmente, es de mi propia vida pura con todas sus vivencias puras. “La *epokhé* es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es para mí.”<sup>151</sup> La única forma de ganarme a mí mismo como *ego* puro junto a la corriente pura de mis *cogitationes* es cuando dirijo exclusivamente mi mirada a esta vida misma en tanto conciencia (constituyente) del mundo, es decir, el mundo es para mí, yo pienso, experimento, valoro y obro dentro de este mundo, al que yo le doy sentido y validez.

Esta actitud del fenomenólogo es la que se reserva para el paso a la *epojé* trascendental y por ende a la actitud trascendental. Conforme a esta actitud el mundo es relativo a nosotros y nosotros lo somos al mundo. La exterioridad del mundo se hace presente en la interioridad de mi representación. Es en esta actitud que se puede despejar la “enigmática” relación entre la interioridad de la vida subjetiva y la exterioridad o trascendencia del mundo, donde es la trascendencia lo que aparece como lo propiamente enigmático, por lo que antes de cualquier decisión sobre ella, se debe practicar una *epojé* absoluta y radical de toda trascendencia. Así, podríamos decir con San Martín que “la *epojé* es, ante todo, una abstención de juzgar sobre el mundo real en sí, dada la cuestionabilidad o enigmaticidad que este ha demostrado en la reflexión (...) *epojé* es abstención o inhibición de cualquier toma de postura judicativa respecto a la realidad objetiva”<sup>152</sup>.

Pero hemos dicho que *epojé* es también desconexión y puesta entre paréntesis. El primer término alude al aspecto subjetivo, a la *nóesis*, cuya fuerza *dóxica* es desconectada; el

<sup>150</sup> MC., p. 58, § 8.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 69, § 12.

<sup>152</sup> San Martín, Javier, *op. cit.*, p. 148.



segundo, al lado objetivo, es decir, a los caracteres de ser correspondientes a la *nóesis*. En una palabra, al *nóema*.

Pero, según Javier San Martín, la *epojé* presenta serias dificultades porque a su entender no sale de la actitud natural a pesar de que la diferencia de la *epojé* psicológica. Esto dice porque Husserl la presenta como previa a la reducción y no en simultáneo. Creemos, sin embargo, que se debe distinguir claramente ambos momentos y que, si bien es cierto que la psicología realiza la *epojé* y no sale, por tanto, de la actitud natural, la *epojé* fenomenológica exige de entrada la suspensión de la actitud natural y no solo de lo objetivo, como en el caso de la psicología, sino que si bien va a una con la reducción, debe ser previa a esta, pues sin suspensión no puede haber reflexión trascendental. La *epojé* tiene una misión muy distinta a la reducción, se trata simplemente de suspender la actitud natural, que es una actitud objetivante *per se*. No se trata de cambiar la dirección de la mirada al mundo para dirigirla a la *psique*, como en la *epojé* psicológica. Se trata de suspender la tesis general de la actitud natural, que es más profunda que la tesis, que no es tesis en tanto tal porque se halla por debajo de toda toma de posición concreta, teórica o práctica: la tesis de que el mundo que está allí existe, es, del modo como creemos que existe y es. Al suspender esa tesis, se afecta profundamente toda la actitud natural. La *epojé* es la *conditio sine qua non* de la reducción trascendental. Esta última tiene otra labor: la reflexión trascendental, sin la cual no hay descripción eidética de la vida intencional de la conciencia.

## 5.6.- La reducción como reflexión trascendental

Esta noción es de vital importancia pues decide la suerte misma de la fenomenología como ciencia estricta y universal; es, en efecto, la que le da a la fenomenología su objeto mismo de trabajo en plena universalidad, la que la hace diferente de una simple psicología eidética; es, en una palabra, la que le abre paso al acceso universal de las “cosas mismas”. “La teoría de la reducción –ha dicho Eugen Fink– interpreta de una manera decididamente original la temática universal de la vida humana”<sup>153</sup>. La reducción es la condición de posibilidad de la fenomenología trascendental y por tanto la que nos permitirá vislumbrar los procesos constitutivos de la conciencia trascendental en

---

<sup>153</sup> Fink, Eugen, “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, en: *Husserl: Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires: Piados, p. 198.

tanto constituyente de los sentidos y valideces, entre ellos el más alto de todos, la filosofía como ciencia estricta.

Lo primero que debemos hacer es no confundir reducción con *epojé*, no solo porque son intrínsecamente diferentes, sino porque su función también es distinta. La *epojé* es un modelo metodológico –como hemos visto ya, reinterpretado por Husserl– para quebrantar la actitud natural en su totalidad; es, en su sentido fenomenológico y trascendental, la neutralización crítica de la creencia en el mundo; es, como dice San Martín, “un instrumento operativo para volver la mirada a la vida subjetiva”<sup>154</sup>. El tema central de esta diferenciación es que en la actitud fundamental de la *epojé* es imposible eliminar la tensión entre el mundo fenomenológico y el mundo real, es decir, entre el mundo y la representación del mundo, entre la vida del yo natural y las cosas con las que se enfrenta. La reducción trascendental, en cambio, en tanto es una reflexión trascendental, nos descubre los procesos mismos de una subjetividad trascendental constituyente de sentido y validez; ella es, por tanto, la superación de esta diferencia, pues nos permite llegar a las cosas mismas como fenómeno y en tanto hace eso, nos posibilita la constitución de la fenomenología como ciencia universal. Sin embargo, volvemos a insistir en que ambas, la *epojé* y la reducción, son solidarias, pues la *epojé* es la que permite el descubrimiento de la correlación universal entre el mundo y la conciencia del mundo. En ella, el mundo como tal no desaparece, sino que se torna correlato de una subjetividad operante.

“Pero el mundo –dice Husserl refiriéndose a la *epojé* como posibilitadora de la reducción–, exactamente así como antes era para mí y todavía es en el mundo en tanto mío, nuestro, de la humanidad, el mundo que está en vigor en las inmemoriales formas subjetivas, este mundo, no ha desaparecido, solo que durante la *epojé* consecuentemente llevada a cabo queda la vida puramente como correlato de la subjetividad que le otorga sentido de ser de cuyo valer este mundo ‘es’ (...) estoy por encima del mundo, el cual se ha convertido para mí, en un sentido sumamente particular, en fenómeno”<sup>155</sup>.

Así, pues, gracias a la *epojé* podemos realizar nuestra tarea de filósofos auténticos, de pensadores no comprometidos con las tesis objetivistas de la actitud natural. Somos responsables de aclarar de una manera fundamental los procesos constituyentes de sen-

<sup>154</sup> San Martín, Javier, *op. cit.*, p. 187.

<sup>155</sup> *Crisis*, p. 160, § 41.

tido y validez, es decir, la relación correlativa entre la subjetividad trascendental y el mundo reducido a su forma de fenómeno<sup>156</sup>.

Pero debemos distinguir también aquí entre el fenómeno de la psicología y el fenómeno trascendental al que Husserl se está refiriendo. El fenómeno de la fenomenología supera el dualismo que incluye el fenómeno de la psicología entre el fenómeno y la realidad, siendo en la actitud fenomenológica la propia realidad fenómeno. “El fenómeno trascendental –nos dice San Martín– no es la forma en que una realidad independiente aparece, sino esa misma realidad”<sup>157</sup>. Es decir, todo fenómeno es fenómeno para una subjetividad, y en este sentido todo ente y toda realidad, todo objeto real o posible, solo me es dado y accesible en y por la conciencia, estableciéndose de este modo la tan importante correlación intencional entre el objeto que aparece a una conciencia y la conciencia que se dirige intencionalmente a un objeto<sup>158</sup>. Dicha correlación solo puede ser entendida como un *a priori* trascendental y, por lo tanto, desde una reflexión trascendental también, a la que llamamos reducción. De hecho,

“la realización de la reorientación total debe consistir en el hecho de que transforma la infinitud de la experiencia real y posible del mundo en la infinitud de la ‘experiencia trascendental’ real y posible, en la que, en primer término, se experimenta al mundo y a su experiencia natural como fenómeno”<sup>159</sup>.

Así, lo que obtenemos por medio de la reducción es una ciencia del *cómo* universal de la dación previa del mundo, en la que podemos adueñarnos de algo nunca antes vislumbrado siquiera por cualquier meditación en la actitud natural, a saber, “la vida realizada universal en la que se verifica el mundo en tanto que siendo para nosotros constantemente en su correspondiente presencia fluyente, el mundo que constantemente nos está dado con anterioridad”<sup>160</sup>. Es decir, con la reducción, el yo trascendental es descubierto

<sup>156</sup> Cabe destacar –como hace E. Fink, *op. cit.*, p. 202– que hay al menos cinco sentidos diferentes de fenómeno: 1) la cosa en su aparición general, 2) la cosa en el dominio de la representación, 3) la cosa interpretada como correlato de una representación subjetiva, 4) el fenómeno como sentido intencional del objeto, 5) el fenómeno como sentido del objeto en la neutralización de los caracteres téticos. En el caso de la reducción trascendental, Husserl siempre se referirá a esta última forma de entender el fenómeno.

<sup>157</sup> San Martín, Javier, *op. cit.*, p. 198.

<sup>158</sup> Tema que ha sido de capital importancia para Husserl, quien al final de su vida dice sobre esto: “La primera irrupción de este *a priori* universal de correlación entre objeto de experiencia y formas de dación (durante la elaboración de mis *Logischen Untersuchungen* aproximadamente en el año 1898) me sacudió tan profundamente que, desde entonces, toda mi vida de trabajo estuvo determinada por la tarea de una elaboración sistemática de este *a priori* de correlación”. *Crisis*, p. 175, §48.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 161, § 42.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 153, §38.

en la vida anónima de mi subjetividad mundana; él opera anónimamente en cada acto que realizo en la vida natural.

La reducción trascendental capta, entonces, la trascendentalidad de la vida psíquica no inventándola, sino, por el contrario, descubriéndola. El yo trascendental no es jamás un dato consciente que estuviera fuera del yo o que pudiera existir separadamente de él, sino que el yo trascendental constituye el fenómeno trascendental. Esta actividad constituyente es previa a su descubrimiento por medio de la reducción, es decir, el yo trascendental constantemente está constituyendo todo sentido y validez del mundo; realiza dicha actividad constantemente tanto de modo activo como pasivo. Lo que pone a la luz la reducción es, pues, dicha actividad constituyente de modo anónimo. Por eso, volvemos a discrepar con San Martín cuando dice –citando a Eley– que la “reducción es reconstrucción”<sup>161</sup>, pues ella, según nuestra opinión, “descubre” las actividades constitutivas mismas, no las “re-construye”. Como dice el padre Van Breda, “el *ego* trascendental, en su forma auténtica, solo se nos libra por la reducción; pero de ningún modo es producido por ella y mucho menos creado por ella. Simplemente el *ego* trascendental es *mostrado* en y por ella”<sup>162</sup>. Asimismo, una vez operada la reducción, el fenomenólogo describe los procesos constituyentes, no los construye o reconstruye al modo kantiano.

Ante la pregunta por el ser del mundo, el yo trascendental queda, en tanto vivencia, inafecto gracias a la *epojé*. Pero ese yo y sus vivencias que me quedan en virtud de la *epojé* no son parte integrante del mundo, ni siquiera en el sentido de la vida psíquica de la que habla la psicología:

“Para mí, yo que medita, el cual al estar y permanecer en la *epokhé* se pone a sí mismo exclusivamente como fundamento de validez de todas las vigencias y fundamentos objetivos, no hay, por tanto, yo psicológico, ni fenómenos psíquicos en el sentido de la psicología, esto es, como partes integrantes de los hombres psicofísicos”<sup>163</sup>.

En consecuencia, el mundo objetivo –el de la actitud natural– extrae su sentido del yo trascendental. Este concepto de trascendental está referido a lo que queda como funda-

<sup>161</sup> San Martín, Javier, *op. cit.*, p. 206.

<sup>162</sup> Van Breda, R.P.H.L., “La reducción fenomenológica”, en: *Husserl: Tercer coloquio filosófico de Royaumont, op. cit.*, pp. 283-284. *Cursiva nuestra.*

<sup>163</sup> *MC*, p. 66, § 11.

mento apodíctico luego de la reducción fenomenológica y tiene su correlato en lo trascendente. Por eso

“hay que advertir, a este respecto, que, así como el yo reducido no es ningún trozo del mundo, a la inversa, tampoco el mundo ni ningún objeto del mundo son trozos de mi yo; no se los puede encontrar realmente (*reell*) en mi vida de conciencia como una parte real (*reell*) de la misma”<sup>164</sup>.

Esta trascendencia pertenece a lo mundano, lo que aparece a mi conciencia son unidades de sentido, es decir, irrealidades, que yo constituyo y las tengo por ciertas cuando las corroboro a través de intuiciones plenificadoras, que permanecen iguales en el tiempo y a las que siempre puedo volver junto a otros por medio de síntesis cognitivas y que estos otros también pueden validar por medio de síntesis de concordancias.

“Si esta trascendencia de inclusión irreal (*irreellen Beschlosseneins*) pertenece al sentido propio del mundo, entonces, el yo mismo, que porta en sí el mundo como sentido válido y que a su vez es presupuesto siempre necesariamente por este, se llama trascendental en sentido fenomenológico, y los problemas filosóficos que surgen de dicha correlación, de acuerdo con ello, se llaman problemas filosófico-trascendentales”<sup>165</sup>.

Así pues, toda fundamentación trascendental supone distinguir: 1) el nivel empírico en el que en un principio aparece el propio sujeto de conocimiento, 2) el nivel trascendental en el que se origina dicho conocimiento y 3) la actitud reflexiva del fenomenólogo que descubre esa doble función, la de ser sujeto y objeto a la vez. Pero esto, por supuesto, no supone –como falsamente se ha dicho– que hayan tres yos, sino que hay tres actitudes de mi único yo, “yo soy un yo único” (*Ich bin doch ein einziges Ich*) que se desdobra constantemente para poder realizar las descripciones correspondientes, en esencialidad universal.

Nos queda como residuo de la desconexión el yo puro que no es una vivencia ni es tampoco “ingrediente de la conciencia” (como una sensación o una aprehensión intencional) y ni siquiera es un “correlato intencional” (unidad “constituida”), sino que es el último polo subjetivo. De esta manera,

---

<sup>164</sup> *Loc. cit.*

<sup>165</sup> *Ibid.*, pp. 67-68, § 11.

“el yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente obstinada, la de una ‘idea fija’. Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su ‘mirada’ se dirige ‘a través’ de cada *cogito* actual a lo objetivo. Este rayo de mirada cambia con cada *cogito*, brotando de nuevo con el nuevo y desapareciendo con él. Pero el yo es algo idéntico. (...) parece ser el yo puro algo necesario por principio, y en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar *en ningún sentido por un factor o ingrediente* de las vivencias mismas”<sup>166</sup>.

Es decir, en tanto el *ego* se ve a sí mismo como un yo acompañante (en el sentido kantiano de no ser una representación sino de acompañar a cualquier representación), sus vivencias se convierten en *cogitationes*, pues el yo puro atraviesa toda *cogitatio* haciéndola “mi *cogito*” (un acto de pensamiento mío), lo que se traduce en la fórmula reductiva *ego-cogito-cogitatum*. Aquí, en efecto, estamos hablando de un yo centralizante al que se le presenta como tal una trascendencia *sui generis*, una trascendencia en la inmanencia, pues no se relaciona ni con meras cosas ni con meras representaciones, sino con fenómenos. Esto solo puede entenderse en el espíritu mismo de la reducción como crítica a la representación, pues esta descubre un doble sentido de inmanencia y trascendencia propio de las operaciones constitutivas que sirven a Husserl para poder explicar el complejo tema de la descripción de las estructuras esenciales de la conciencia de un modo apriorístico, en tanto reducidas a fenómenos puros.

### 5.7.- La subjetividad trascendental

La vida de la subjetividad trascendental ha sido caracterizada por medio de la reducción como vida productora de sentido y validez. Esto quiere decir que lo que normalmente llamamos el ente es el resultado de producciones subjetivas de sentido, y las cosas en el mundo sirven de índices a las producciones intencionales. Ningún “sentido de ser” existe de manera independiente en sí mismo, sino que todas las cosas están en una relación necesaria con la subjetividad, ellas son polos de unidad, en los que se unen de manera sintética, actos y habitualidades del sujeto. Pero esta subjetividad trascendental no se encuentra, por el hecho mismo de estar en continua relación intencional con las cosas, aislada ni en “ningún lugar” fuera del mundo. Antes bien es una subjetividad encarnada con una corporalidad desde la cual ella empieza a constituir el sentido del mundo, pues ella es el punto-cero de cualquier relación con el mundo. La actividad trascen-

<sup>166</sup> *Ideas I*, p. 132, § 57. *Cursivas de Husserl*.

dental de la subjetividad se encuentra siempre trabajando de manera anónima en cada efectuación que realiza el yo-hombre de la actitud natural. Lo único que hace la reducción es descubrirla, sacarla a luz y exponerla, no crea ni deduce nada.

Pero es necesario que la fenomenología trascendental sea capaz de fundamentar por qué esta subjetividad es el campo de una experiencia absoluta. Esta exigencia parte del hecho de que la experiencia entendida en el sentido corriente está orientada objetivamente a los entes en el mundo y al mundo mismo como una totalidad de lo experimentable. Esta es la experiencia propia de la actitud natural, que no es una experiencia apodíctica, sino siempre presuntiva, desenmascarando como experiencia lo experimentado y negándolo. Para acceder a la absolutez de la experiencia, es necesario aplicar la reducción como autoexperiencia reflexiva del “yo soy”, redireccionando la mirada, esto es, hacia “el verdadero principio de todos los principios”<sup>167</sup> y por tanto llevar a cabo una crítica de la experiencia mundana. Tan solo si la experiencia trascendental de sí mismo es apodíctica, podrá ella –y la reducción– servir de fundamento para los juicios apodícticos. Esto, a su modo, ya lo vio el mismo Descartes, quien encuentra en el *ego sum* o incluso en el *sum cogitans* al ser primero y apodíctico, que debe suponer incluso el acto mismo de la duda y ser por tanto indubitable. Es en este sentido, entonces, que el *ego* se nos muestra en la reducción como apodíctico. No se trata, sin embargo, de un yo general, sino de la esfera de la experiencia de mi “yo soy”, es por eso que la fenomenología trascendental es en su inicio una egología, hasta que se descubre a los otros y al mundo como correlato.

La crítica reflexiva de la experiencia tiene, pues, la función de hacer intuible la subjetividad trascendental que opera anónimamente y que es, por tanto, el sujeto de una experiencia absoluta. Pero recordemos que se trata de una experiencia reflexiva y no de una experiencia interior o inmanente (“introspección”) en el sentido tradicional. Para Husserl, la reflexión es el intento de establecer el sentido mismo (el concepto) de nuestra representación intencional o bien convertir el sentido intencional o meramente vago en un sentido verificado, cumplido, claro, esto es, evidente (sentido auténtico o intuitivamente clarificado). O también la exposición original del sentido entendida radicalmente, primero de un sentido oscuramente mentado, y luego claramente planteado o con

---

<sup>167</sup> Husserl, Edmund, *Filosofía primera T. II*, p. 42. Citado por Landgrebe, Ludwig, *op. cit.*, p. 272.

evidencia. La guía de la reflexión radical es la experiencia empática o intersubjetiva de las ciencias como formaciones resultantes de actividades u operaciones de la conciencia, o de la lógica tradicional como subyaciendo a las ciencias experimentales. La reflexión radical tiene el sentido de crítica, pero no en el sentido habitual, consistente en intentar restituir la evidencia de un juicio que ha caído en el vacío y que se repite de modo vacío. Reflexión radical u original significa que lo que en un inicio aparece vagamente determinado se determine por el contrario de modo más preciso, rechazando las meras asociaciones, prejuicios, etc. Crítica en el sentido de reflexión radical significa llevar el sentido inauténtico (simbólico, vacío) a la autenticidad (a la evidencia intuitiva, plena). La reflexión radical busca una explicación intencional, por ello es autoexperiencia reflexiva del yo trascendental. Ella es importante, como dice Landgrebe, “porque señala el hecho de que la subjetividad trascendental, entendida como lugar de una última fundamentación, no se agota en la ‘actuosität’ (*Aktuosität*) de la conciencia, y que el ‘sentido’ y la ‘significación’ de todo género no se reduce a una mera constitución”<sup>168</sup>. Así, la conciencia trascendental no es solo una conciencia de la real, sino también de objetos y relaciones ideales de la ciencia, el arte, etc., cuyas configuraciones copertenecen a nuestro mundo. Por ello, la subjetividad trascendental tiene la plena libertad para realizar operaciones responsables y hacerse cargo de ellas responsablemente.

Y esta experiencia y, por tanto, este hacerse cargo de nuestras efectuaciones no consisten solo en el nivel discursivo, como creía Kant, sino que el experimentar antes de toda discursividad se mantiene siempre y de modo constante en la totalidad como el horizonte de mundo que dirige nuestra conciencia de actos. Así, el horizonte es un horizonte de experiencia absoluta, que sirve de fondo a todo experimentar y a toda efectución, pues el *ego* trascendental es un *ego* histórico que recoge las efectuaciones de los otros y las transmite, y al retransmitirlas las recrea. No es un *ego* que está solo en el mundo, sino en constante relación con los otros. Este es el sentir del mismo Husserl, al querer en su última obra fundamentar la necesidad de una revisión teleológica de la historia de la humanidad europea. En este sentido, el *ego* trascendental como fundamento último de la filosofía trascendental no puede ser un *ego* estático idéntico a sí mismo como el cartesiano, sino que es además de encarnado en un cuerpo y por ese solo hecho

---

<sup>168</sup> Landgrebe, Ludwig, *op. cit.*, p. 281.



ya finito, también un *ego* históricamente configurado. Por eso estamos en perfecto acuerdo con Landgrebe cuando dice que:

“La ‘experiencia absoluta’ en que se funda toda justificación y responsabilidad de la vida resulta ser una experiencia histórica. Su carácter absoluto y perentorio no se basa en el conocimiento ni en la captación de una verdad en sí; ni tampoco en el ser-dominado por una ‘verdad eterna’. La fundamentación es absoluta en el sentido de un enfrentamiento ante una insuperable facticidad que solo puede aceptarse; es perentoria, en cuanto la resolución a aceptar su ‘así debe ser’ involucra la terminación de las ponderaciones y es por ello definitiva”<sup>169</sup>.

La experiencia de la que habla la fenomenología se dirige entonces al experimentar fluente, ella no es una mera experiencia del mundo, sino una experiencia reflexiva del experimentar del mundo, de la constitución del mundo mentado en mis efectuaciones, pues en una caracterización del yo trascendental podríamos decir, con Roberto Walton, que: “En suma: el yo trascendental husserliano a la vez dispone de un cuerpo, tiene un estrato intersubjetivo y no escapa a una historia comparada”<sup>170</sup>.

### 5.8.- De una fenomenología mundana a una trascendental

Husserl nos ha mostrado cómo mediante la *epojé* eidética primero y su consiguiente reducción después, es posible acceder de una manera pura al *eidós ego*, o a la conciencia como tema propio de una ciencia de la subjetividad. Así, cuando en un fenómeno se resalta aquello que permanece invariable a todas las variaciones de ese fenómeno (variación imaginaria), se capta entonces la esencia, el *eidós* de dicho fenómeno. Mediante esta reducción al *eidós* (reducción eidética), la fenomenología descriptiva se convierte en fenomenología eidética o mundana, ya que describe aquello que es del orden de lo constituido. Este es el caso especial de la psicología pura o eidética o fenomenológica, ella permanece aún en la actitud natural, pues supone al *ego* como una parte integrante del mundo; sin embargo, no lo interpreta naturalistamente. Esta fenomenología es llamada mundana porque es descripción de lo que se encuentra constituido en su pureza eidética y no es lo suficientemente radical ni universal como lo es la fenomenología trascendental.

<sup>169</sup> *Ibíd.*, p. 292.

<sup>170</sup> Walton, Roberto, *op. cit.*, p 16.

En la reducción fenomenológica o trascendental, en cambio, el fenómeno es aprehendido en cuanto fenómeno, es decir, como algo tal y como es dado a la conciencia. De esta manera todas las posiciones que trascienden este ser-dado a la conciencia quedan desconectadas, por ejemplo, la posición según la cual todo lo empírico también existe. Esta reducción constituye, pues, un retorno a la conciencia trascendental, en cuyos actos viene constituido el sentido del ente en cuanto ente. En esta reducción, que es universal y de una sola vez, pues afecta a la tesis entera de la actitud natural, los contenidos esenciales puestos de relieve por la reducción eidética se convierten en hilos conductores de regreso a las correspondientes efectuaciones (*leistungen*) de la conciencia. Así, al estar dirigida a los objetos, la conciencia no es nada externamente añadido a los objetos; más bien es así cómo el objeto viene constituido como objeto. Solo desde la trascendentalidad es posible sacar a luz esta relación del *a priori* intencional, según el cual toda conciencia es conciencia de un objeto y todo objeto lo es para una conciencia; ambos son lo que son en la relación que establecen el uno respecto del otro. A la fenomenología trascendental le interesa precisamente la descripción de dicha relación intencional en toda su absolutez y radicalidad. El lugar que ocupa una fenomenología tal es “el entre dos”, precisamente la relación constituyente, no lo constituido, que es la base misma de toda experiencia, anterior incluso a la toma de cualquier compromiso ontológico.

En una palabra, se podría decir entonces que la fenomenología mundana describe eidéticamente lo que ya se encuentra constituido, es una fenomenología del mundo; mientras que la trascendental es una reflexión universal acerca de los procesos constituyentes que ya no suponen al *ego* como parte del mundo, sino como polo absoluto para quien el mundo cobra sentido y validez de ser. Pues si aplicamos todas las reducciones se nos abre todavía un campo de conocimientos eidéticos y entre ellos el *a priori* de la conciencia.

De esta manera podemos decir que en la actitud natural se parte de algo ya dado y se va de lo conocido a lo desconocido. En la fenomenología, en cambio, no se puede partir de ninguna toma de posición, pues se desconecta la tesis básica de la actitud natural y además su mirada está siempre dirigida al campo de lo eidético.

Para nuestro trabajo, que consiste básicamente en presentar a la fenomenología como la filosofía en la que se puede afirmar un nuevo humanismo, nos valdremos de ambos tipos de descripciones, iremos de la fenomenología mundana a una reflexión trascendental, aunque por las exigencias mismas de las descripciones nos encontraremos la mayor parte del tiempo en esta región de lo eidético que es lo constituido, es decir, la fenomenología mundana.

Lo que nosotros pretendemos es un esclarecimiento de sentido, una comprensión que intente atravesar “la costra de los hechos históricos externos” y más bien interroge por ese sentido oculto que ha estado operando configurándonos como sociedad. No se debe esperar, pues, un estudio historiográfico ni sociológico o antropológico; lo que intentaremos con este método filosófico es remitirnos a la reflexión sobre el sentido originario con todos sus desplazamientos de sentido y todas sus autointerpretaciones desacertadas, pues

“sin una comprensión de los *comienzos*, este desarrollo es, en cuanto *desarrollo de sentido*, mudo. No nos queda, pues, más que una salida: avanzar y retroceder en ‘zigzag’, ayudándose uno a otro cada uno de estos movimientos en interrelación. Una clarificación relativa de un lado aportará cierta luz sobre el otro, que a su vez la irradiará sobre el lado opuesto”<sup>171</sup>.

Este zigzag es el que nos permitirá, retomando también la figura del viajero, entrar y salir de una fenomenología mundana a una reflexión trascendental que desembocará en una reflexión conceptual acerca de lo que aún podemos ser como comunidad. No por esto creemos que nuestras descripciones vayan a ser definitivas, no es este el espíritu de la fenomenología, pues ella siempre “(...) ha de contar, pues, con un básico estado de ánimo escéptico. No ha de contentarse con desarrollar el método para arrancar a las nuevas cosas nuevos conocimientos”<sup>172</sup>. Su misión, más bien, es proyectar sobre el sentido descubierto la más completa claridad, una claridad tal que pueda hacer frente a todas las objeciones hechas, ya que es deber del fenomenólogo, y eso aspiramos a realizar en este trabajo,

“(...) ponerse ante la vida, a título de ejemplares, procesos puros de conciencia, ha de dar a estos procesos una perfecta claridad, dentro de esta claridad ha de analizarlos y aprehender sus esencias, ha de perseguir las relaciones esenciales que se ven con evidencia intelectual, ha de formular lo intuido en cada caso me-

---

<sup>171</sup> *Crisis*, p. 61, § 9K.

<sup>172</sup> *Ideas I*, p. 146 § 63.

diante fieles expresiones conceptuales, cuyo sentido depende puramente de lo intuitivo o de lo visto con evidencia intelectual”<sup>173</sup>.

## § 6.- La constitución en el mundo social (personalista)

### 6.1.- La intersubjetividad

La reducción nos conduce a la subjetividad del yo que reflexiona y a su contenido intencional, por lo tanto al yo que se encuentra fenomenalmente referido al mundo, al mundo que es mundo únicamente para mí, donde las experiencias de mi respectivo mundo circundante son solo mías. Pero las propiedades constitutivas de las cosas remiten no solo a la experiencia sobre ellas, sino también a los otros que han tenido sus propias experiencias sobre esos objetos. Yo encuentro al mundo ya con sus cosas, por ejemplo las cosas del uso ya están allí antes de que yo empiece a integrar el mundo y continuarán allí luego de que yo me vaya del mundo. Del mismo modo me encuentro con normas, valoraciones, etc., que me son transmitidas por otros y conforme a las cuales actúo. Esto quiere decir que los otros co-pertenecen al mundo al que yo también pertenezco, es decir, son parte de mi mundo circundante así como yo soy parte del suyo. Por eso dice Landgrebe, “el otro, sin embargo, está co-presente, co-mentado, intencionalmente implicado en el modo en que me son dadas las cosas, las cuales remiten en sus rasgos a los otros”<sup>174</sup>. Esto se encuentra corroborado por el hecho de que tal como hemos visto en la intencionalidad, la conciencia se encuentra abierta al mundo, es “conciencia de” en relación a un “objeto de”, pero lo que asegura la objetividad del mundo es precisamente la intersubjetividad. Podemos decir entonces del mundo que es objetivo, es decir que no es un producto únicamente de mi conciencia, sino que es intersubjetivo, es un mundo compartido por otros que corroboran mi experiencia de él, pues su modo de darse corresponde no solo a mí, sino también a los otros que confirman o no mi experiencia.

Pero hasta aquí continuamos en un ámbito inmanente, es decir, en el ámbito de lo “mentado en cuanto tal”, aunque es cierto también que entre nuestras vivencias encontramos algunas que están intencionalmente referidas a los otros hombres que com-

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 149 §65.

<sup>174</sup> Landgrebe, Ludwig, *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963. Traducción de Mario A. Presas, p. 139.

parten nuestro mundo circundante, por lo que podríamos decir que encontramos a los otros entre nuestros objetos intencionales. De esta manera, hablar de la objetividad del mundo supone hablar de un mundo que no es solo para mí, sino también para los otros. Pero la manera en que es dada una cosa es diferente al modo en que es dado otro, un sujeto que también tiene una conciencia y por tanto es más que un sistema de polos intencionales, él mismo es mentado y vivenciado como un centro de efectuaciones intencionales que es en sí y para sí. Incluso los objetos mismos no son nunca unidades fijas, o, mejor dicho, no son lo último en el sentido de ser experiencia originaria. Al contrario, las unidades fijas y objetivas son productos de estructuración en la conciencia, donde lo que domina es la unidad no estructurada de la impresión total que no se limita a un mosaico de datos sensibles. De esta manera se explica que la captación del mundo como un conjunto de cosas inanimadas es un producto posterior de un proceso abstractivo que tiene como origen una impresión general mediante efectuaciones intencionales. La manera de darse del otro, en cambio, es mucho más originaria que la manera de darse de la cosa, pues el otro no solo aparece como lo extraño ante mí, sino que yo mismo aparezco también como lo extraño frente a él y al reconocer nuestra común conciencia intencional nos damos cuenta de que ambos somos sujetos en un mismo mundo plagado de cosas, a las que nosotros mismos en una mancomunización les otorgamos sentido y validez de ser. Así sucede, por ejemplo, con las normas, las leyes, etc., que son exclusivos productos nuestros, pero también con las teorías científicas, que son aceptadas o rechazadas por una “comunidad científica” que reconoce el esfuerzo de un hombre que se relaciona en su trabajo con otros hombres.

Así, pues, no podemos tener a los otros como un objeto al lado de otros objetos en el mundo, sino que los vemos y los reconocemos como otros precisamente porque sus notas sensibles, es decir, su propia corporalidad, nos informan acerca de una interioridad que les es propia. El otro, a diferencia de los objetos exteriores, se me da de una forma inmediata y de una sola vez, su cuerpo me es dado como algo animado desde dentro, cuyo movimiento puedo atribuírselo a él mismo y constatar que no es movido por nadie desde fuera, y que me interpela, pues lo reconozco como otro que no soy yo pero con las mismas características que yo. De ahí que por el carácter intencional de mi propia conciencia me percate de que no permanezco en una inmanencia cerrada en sí, sino que la evidencia de mi propio *ego* solo es posible sobre la base de la evidencia que tengo del *alter* y viceversa, ambos nos necesitamos y nos constituimos mutuamente. Por

ejemplo, yo veo su rostro –que él no puede ver– y él ve el mío –que yo no puedo ver–, constituyendo entre ambos nuestra propia figura recíproca; encontrándonos el uno-con-otro o el uno-junto-al-otro, constituyendo como evidencia al yo. De este modo la estructura *a priori* de la objetividad se funda en la precedente apertura del horizonte del uno-con-otro, pues la evidencia del yo está referida al horizonte de mundo que es mundo compartido.

En este sentido, lo que nos deja la reducción no es solo el mundo como correlato de mi propia conciencia como solo para mí, sino que ese mundo que es para mí posee estructuras de sentido que no pueden comprenderse en exclusiva referencia a mí, pues tal como lo dice el mismo Husserl en el § 47 de la *Crisis*, el *a priori* de la experiencia está conformado por los fenómenos subjetivos de la sinestesia, por la relatividad de las valideces, por la conciencia horizónica y por la mancomunización de la experiencia. Precisamente, respecto a esta última dice que:

“La cosa misma es en verdad aquello que nadie ha visto en tanto que real, puesto que, más bien, está constantemente en movimiento y es constantemente –para cualquiera– la unidad concencial de la abierta e infinita multiplicidad de las cambiantes experiencias y cosa de experiencias propias y ajenas. En este contexto, los co-sujetos de esta experiencia son, ellos mismos, para mí, y cada uno de ellos es un horizonte abierto e infinito de hombres que posiblemente se encuentran y que, entonces, entran en una conexión actual conmigo y entre sí”<sup>175</sup>.

Lo que se muestra es, entonces, la precedencia del mundo como horizonte que se transforma constantemente por mis propias experiencias y también la de los otros. Yo mismo soy también producto de una autoaprehensión que no procede exclusivamente de mí, sino que soy en buena cuenta también lo que manifiesto en mi relación con otros y lo que los otros creen de mí. En Husserl está presente la idea desarrollada luego por Taylor de los horizontes de significado y el papel fundamental del “otro significativo” en la constitución de mi propio *ego*, pues yo me veo a mí mismo en el papel que me han asignado los otros, como el de ser hijo de alguien, por ejemplo, o por el hecho mismo de no haber podido elegir nuestro propio nombre, que es el modo en que los otros nos llamarán, del mismo modo que la educación que seguí y que es transmitida también por otros. Pero ese mundo de experiencia comunitaria se encuentra también en continua transformación, pues puedo eventualmente tomar distancia, por ejemplo, de las ideas

---

<sup>175</sup> *Crisis*, p. 173, § 47.

que son válidas en mi época y crear otras. Es decir, contribuyo al carácter cambiante de mi mundo elaborando en mí las experiencias de los otros.

Pero, ¿cómo se produce esta experiencia o esta constitución del otro?, ¿cómo es posible deducir la intersubjetividad del mundo desde mi propia conciencia? La estrategia husserliana para responder a estas preguntas centrales es el recurso a la doble *epoché*. Como ya vimos, esta puede darse en dos sentidos: cuando quiero quedarme solamente con el aspecto psíquico y la propiamente fenomenológica, en la que solo queda el campo temático de mis intencionalidades actuales y posibles en relación con el fenómeno mundo. Pues bien, dentro de lo que me es propio, lo que puedo identificar es un mundo como inmanencia trascendente, conforme ya vimos al tratar los diferentes sentidos de trascendencia e inmanencia; este mundo es al que Husserl llama mi esfera primordial o trascendencia de primer orden<sup>176</sup> y ante esa trascendencia tengo la del mundo objetivo, que es de grado superior pues presupone a los otros que también constituyen dicha objetividad. Así pues,

“en la actitud trascendental y, al mismo tiempo (...) mi *ego* –el *ego* del que medita– en su propiedad trascendental, no es empero el habitual ‘yo, este hombre’, reducido a un mero fenómeno correlativo dentro del fenómeno total del mundo. Se trata más bien de una estructura esencial de la constitución universal, en la cual transcurre la vida del *ego* trascendental en cuanto constituyente de un mundo objetivo”<sup>177</sup>.

Es decir, mi *ego* comprende toda intencionalidad y también la que está dirigida al extraño, y es en esta intencionalidad que se constituye el nuevo sentido de ser que va más allá de mi *ego*, constituyéndose otro *ego* como un *alter ego*, que en tanto constituido por mí me remite en última instancia a mí mismo. Pero cabe aclarar que este *alter ego* no es un reflejo mío, sino que es un *analogon* de mí mismo. Es decir, lo esencialmente propio del otro no me puede ser accesible de modo directo pues si lo fuera, sería un momento de mi propia esencia. Así, lo único que puede darse es “una transferencia aperceptiva a partir de mi propio cuerpo orgánico”<sup>178</sup>, debido a que él también es un cuerpo orgánico con su propia esfera primordial. Por tanto, ni él ni yo mismo podemos constituirnos como cuerpos materiales de manera directa, sino que

<sup>176</sup> Cfr., Schütz, Alfred, “El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl”, en: *Husserl: Tercer coloquio filosófico de Rayaumont, op. cit.*, p. 295.

<sup>177</sup> *MC.*, p. 156, § 44.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 176, §50.

“está claro, de antemano, el hecho de que solo una similitud que, dentro de mi esfera primordial, enlace aquel cuerpo físico con mi cuerpo físico puede ofrecer el fundamento de motivación para la aprehensión analogizante del primero como otro cuerpo orgánico”<sup>179</sup>.

Aprehensión que de ningún modo debemos confundir con una inferencia por analogía, pues “la apercepción –dice enfáticamente Husserl– no es una inferencia, no es un acto del pensamiento”<sup>180</sup>, sino que toda aprehensión en la que comprendemos sin más un sentido junto a sus horizontes remite a una instauración originaria, es decir, a una intuición primordial donde el pensamiento y lo judicativo –a diferencia del kantismo y la filosofía analítica hija de este– no son lo primero en el orden de la constitución.

De este modo queda claro que el yo siempre único constituye una primera esfera de objetos, la “esfera primordial”, y a partir de allí lleva a cabo una realización constitutiva desde su primordialidad del otro del sujeto extraño. Es decir, lleva a cabo la percepción del otro, pues,

“el Yo actual, el Yo duradero de la esfera primordial duradera, constituye en sí otro. La autotemporalización, por así decirlo, por medio de la despresentificación (por medio de la rememoración) encuentra su analogía en el hecho de tomar distancia frente a mí mismo (empatía en tanto que una despresentización de más alto nivel: la de mi proto-presencia en proto-presencia meramente presentizada). De este modo llega a mí la vigencia de ser ‘otro’. Yo, como co-presente, y llega con sus formas de comprobación evidentes, obviamente muy diferentes de las propias de una percepción sensible”<sup>181</sup>.

Así, pues, desde un punto de vista metodológico la intersubjetividad trascendental solo puede mostrarse a partir del *ego* y de sus funciones trascendentales.

---

<sup>179</sup> *Ibíd.*, p. 177, §50.

<sup>180</sup> *Loc. cit.*

<sup>181</sup> *Crisis*, p. 196, §54.



## 6.2.- La noción de constitución

El espectro que nos ha abierto la reducción es muy amplio. En él, podemos claramente vislumbrar la estructura esencial de la conciencia y su correlato, el mundo. Es por eso que hemos dicho que esta conciencia, que es “conciencia de”, intersubjetiva y temporal, constituye el sentido y la validez, pero tenemos, por eso mismo, que decir ahora algo en torno a la constitución. Hemos dicho también que cuando constituimos el sentido y la validez, esto está referido a que la reducción nos muestra que todo ser es ser consciente, esto es que todo ser depende de la subjetividad, ya que la percepción de un objeto solo existe como captación de un sentido que se va verificando en la experiencia. Pues bien, para Husserl, depender de la subjetividad significa ser constituido por ella. De hecho, la reducción es el descubrimiento del mundo como constituido por la subjetividad trascendental; así, cuando hablamos de dependencia, hablamos también de constitución, pues ser correlato de la experiencia significa ser constituido en la experiencia.

Pero, como puede ya verse, este es uno de los conceptos más difíciles de abordar en la obra husserliana por su ambigüedad y por los múltiples sentidos en que es usado. De hecho, Husserl mismo nunca dice qué es la constitución, sino que se limita a usar el concepto en situaciones diversas. Esto ha llevado, por ejemplo, a que Roman Ingarden distinga hasta cuatro sentidos de este concepto: 1) el sentido tradicional, según el cual la constitución de una realidad objetiva significa su construcción estructural en su orden propio, sentido del que propiamente Husserl no habla, pero que usa, por ejemplo, para explicar la construcción de una apariencia perceptiva a partir de datos sensoriales; 2) el segundo sentido es el de la constitución de un objeto como la determinación intencional del sentido de un objeto por una diversidad de apariencias y de menciones intencionales de acto, sentido que sí es usado por Husserl aunque no claramente distinguible por él mismo; 3) en el tercer sentido, la constitución de una realidad objetiva consiste en un proceso por el cual un sentido de objeto se forma y se transforma en el curso de una experiencia hasta que alcanza una estructura determinada que se considera como provisionalmente definitiva; 4) el cuarto sentido de constitución es el que concierne a los datos últimos y a las unidades últimas de experiencia vivida, que se constituyen en la

conciencia originaria del tiempo; en este sentido, constitución es devenir originario de una experiencia vivida<sup>182</sup>.

El término constitución –tal como anota Fink–, que significa:

“literalmente, ‘poner junto’, puede evidentemente entenderse de diversas maneras; puede significar poner en orden varias cosas; también, producir y acabar cosas, pero, igualmente, poner en orden nuestras representaciones de las cosas; y aun producir el sentido de objeto de las cosas que nos son dadas en el modo de representaciones”<sup>183</sup>.

Como puede apreciarse, este es un concepto con múltiples acepciones y que tiene además el inconveniente de no haber sido definido por el mismo Husserl. Pero de lo que sí podemos estar seguros es que constituir no significa “crear” la realidad en el sentido de un idealismo ingenuo. Tampoco puede significar que los objetos estén dentro de nuestra conciencia, pues como hemos visto la reducción nos ayuda precisamente a descubrir al fenómeno noemático como ni *intra* ni *extramente*, y es por eso que Husserl desde muy temprano nos dice en sus lecciones de 1907:

“El constituirse significa que los datos immanentes no están simplemente en la conciencia como en una caja –tal como al principio parece–, sino que se exponen cada vez en algo así como ‘fenómenos’; en fenómenos que no son ellos mismos los objetos ni contienen como ingredientes los objetos; fenómenos que en su notable y notabilísima estructura en cierto modo crean los objetos para el yo, en la medida en que precisamente se requieren fenómenos de tal índole y tal formación determinadas para que haya lo que se llama un dato”<sup>184</sup>.

De aquí podríamos decir que constituirse es crear un objeto a partir de diversos fenómenos que se dan en la actualidad de la conciencia, pero sin embargo, Husserl mismo equipara en otras oportunidades constitución con el anunciarse o el presentarse, como la producción de una idea<sup>185</sup>, etc. Lo cierto, como ya dijimos, es que la reducción nos enseña que la subjetividad es constitutiva del sentido y la validez de toda realidad, pero no de la realidad material efectiva; es decir, es creación o formación de sentido de todo concepto de realidad.

<sup>182</sup> Cfr., Ingarden, Roman, “El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl”, en: *Husserl: Tercer coloquio filosófico de Royaumont*; *op. cit.*, pp. 229-231.

<sup>183</sup> Fink, Eugen, *op. cit.* p. 203.

<sup>184</sup> *Idea de la fenomenología*, p. 84, lección 5.

<sup>185</sup> Cfr., San Martín, Javier, *op. cit.*, p. 246.

Tenemos entonces que una cosa es la vivencia de la percepción, por ejemplo, y otra el objeto percibido, pudiendo incluso el contenido de la percepción ser diverso sin que por ello cambie el objeto, debido a la actividad sintética que hace que las diversas fases perceptivas tengan que sintetizarse para que sus diversos contenidos tengan una unidad y sean manifestaciones de un objeto único, constituyéndose así la unidad de una objetividad intencional como siendo la misma en medio de una multiplicidad de modos de aparición. En este sentido, pues, el objeto es inmanente a la conciencia pero no como componente real, no como un estar dentro de ella, sino como componente intencional, es decir, como un sentido objetivo. Así,

“el objeto de la conciencia en su identidad consigo mismo –dice Husserl–, durante el vivenciar fluyente, no viene a la conciencia desde afuera, sino que yace implicado en ella como sentido, esto es, como efectuación (*Leistung*) intencional de la síntesis de la conciencia”<sup>186</sup>.

Este estar implicado en la conciencia como objeto intencional quiere decir que frente a la diversidad temporal o experiencial de las vivencias, la conciencia sintetiza y realiza, efectúa (*Leistung*) una objetividad intencional, es decir, da lugar a una formación de sentido.

Pero todo sentido tiene una génesis.

“La formación del sentido –dice Ingarden– de objeto es así concebida como algo que ocurre en la capa noemática, pero cuya esencia no está aclarada. En todo caso se trata de algo que ocurre, y que en su ser y en su esencia depende del curso de la experiencia, es decir, de las diversidades de las apariencias y de menciones intencionales de acto conexas. Esta dependencia es la obra propia de la intencionalidad de los actos o de las apariencias en cuestión”<sup>187</sup>.

Según Husserl, pues, esta génesis puede ser activa o pasiva:

“En la génesis activa, el yo funciona como constituyente, como productivo por medio de actos específicos del yo. Aquí pertenecen todas las efectuaciones de la razón práctica en el sentido más amplio del término. En este sentido, la razón lógica también es práctica. Lo característico es que actos del yo ligados a la comunicación en la socialidad (...) ligándose en múltiples síntesis de actividad específica, constituyen originariamente nuevos objetos ya dados. Estos se presentan luego a la conciencia como productos (...) en todo caso, sin embargo, toda construcción por la actividad necesariamente pre-supone como grado inferior

<sup>186</sup> MC., p. 88, §18.

<sup>187</sup> Ingarden, Roman, *op. cit.* p. 230.

una pasividad pre-donante; siguiendo aquella actividad, pues, encontramos la constitución por la génesis pasiva. Lo que en la vida se nos presenta como ya concluido, por así decirlo, como mera cosa existente (...) es dado con la originalidad del ello mismo en la síntesis de la experiencia pasiva”<sup>188</sup>.

Así, la formación de sentido descansa en última instancia en una serie de síntesis pasivas que luego son recogidas por el yo, pero que son la base de todas nuestras efectuaciones. Es decir, es en un nivel intuitivo que se empieza a constituir el sentido e incluso la validez, pues las creaciones espirituales mismas, tales como las matemáticas, las normas morales, las diferentes teorías, etc., pueden remitirnos a esta pasividad que sigue su marcha sintética proveyendo de material para la actividad yoica de efectuación. Es gracias a esta síntesis pasiva que el yo tiene siempre un contorno de objetos, pues es a ella a la que se puede remitir todo cuanto me afecta en tanto *ego* desarrollado, pues

“ella misma reenvía una instauración originaria de esa forma. Todo lo conocido remite a un originario llegar a conocer; lo que llamamos desconocido tiene, sin embargo, una forma estructural de lo conocido; tiene la forma objeto y más precisamente la forma cosa espacial, objeto cultural, utensilio, etc.”<sup>189</sup>.

Y este aprender a conocer significa la constitución de un sentido de ser; es a esta constitución de sentido que Husserl llama creación o fundación original, que constituye una forma original de familiaridad que se mantendrá en la habitualidad del yo<sup>190</sup>.

Podríamos decir, entonces, que constituir un sentido es aprehensión, es decir, aprender a conocer, que no es otra cosa que aprender la relación que guardan las cosas entre sí, tanto con mi propio cuerpo como de mi cuerpo con ellas y con los demás, esto es unir en una serie de sentido una multiplicidad de manifestaciones tomando conciencia de que una manifestación incluye muchas otras. De ahí que “el problema de la constitución no quiere decir, claramente, sino que las series de apareceres reguladas y necesariamente inherentes a la unidad de algo que aparece pueden abarcarse intuitivamente y aprenderse teóricamente”<sup>191</sup>, lo que conectaría a la constitución pasiva del sentido con la *praxis* del comportamiento experiencial. Constituir, entonces, es constituir un sentido de ser, un estilo de ser cosa sin plantear una realidad independiente a mí o en sí, como hace

<sup>188</sup> MC., pp. 133-134, § 38.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 136, § 38.

<sup>190</sup> Cfr., San Martín, Javier, *op. cit.* p. 256.

<sup>191</sup> *Ideas I*, p. 362, § 150.

Kant negativamente, pues incluso esa idea es también constituida por una subjetividad trascendental.

### 6.3.- Actitud natural y actitud naturalista

Toda experiencia mundana empieza por la actitud natural. Por tanto, todas nuestras meditaciones deben empezar también como hombres de la vida natural, en tanto nos encontramos frente a un mundo al que experimentamos intuitivamente, ya sea mediante los sentidos vía la percepción, gracias a la cual se nos aparecen las cosas, o vía la empatía, mediante la cual se nos aparecen los otros seres humanos. Este estar en el mundo en la actitud natural es un saber del mundo que en principio no tiene nada de un pensar conceptual, pues la primera relación que entablamos con las cosas del mundo es en tanto “objetos de uso”, como la mesa con sus libros, el vaso, el florero, etc.<sup>192</sup>. De hecho, “este mundo está precisamente para mí ‘ahí delante’, yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí como un mero *mundo de cosas*, sino, en la misma forma inmediata, como un *mundo de valores y de bienes, un mundo práctico*”<sup>193</sup>. Esto es, la relación que mantengo con el mundo en la actitud natural no solo es con las cosas, sino también con lo que esas cosas son para mí. Así, en esta actitud las cosas son también objetos de valor y me relaciono con las personas como “amigos”, “enemigos”, “jefes”, “extraños”, “parientes”, etc.

La ciencia moderna y su poderoso influjo en la cultura nos han llevado a ver esta actitud natural como una actitud objetivante, es decir, como una actitud naturalista donde lo que prima es el objetivismo, descuidando en absoluto el auténtico sentido de la existencia humana, del que el objetivismo y las ciencias positivas nada nos pueden decir, pues han hecho abstracción de todo lo que de subjetivo podía haber en ellas y en el mundo. Así pues, los sujetos humanos empiezan a ser tratados como meras cosas, su *psique* pasa a ser una “*psique naturalizada*”, estudiada según los modelos de la física-matemática, y a lo que se atiende es a los hechos. “Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos”<sup>194</sup>, dice Husserl para referir que la ciencia de los cuerpos materiales nada tiene que decirnos puesto que ha hecho abstracción de todo lo subjetivo, es

---

<sup>192</sup> Aquí el término uso alude principalmente en el sentido de útil, la primera relación que entablamos con las cosas del mundo es en tanto las utilizamos para nuestros fines.

<sup>193</sup> *Ideas I*, p. 66, §27. Cursivas de Husserl.

<sup>194</sup> *Crisis*, p. 6, §2

decir, ha olvidado el lado humano que le da sentido. Ya que las cuestiones que deja de tratar son precisamente las más importantes, las relativas al sentido o sin sentido de nuestra existencia, y aun cuando pretenden ser racionales y decir algo desde esta actitud objetivante, pensemos en las ciencias del espíritu así concebidas que nada nos pueden decir acerca de los intereses más profundos de la razón.

De este modo podemos saber que pertenece a la esencia de la naturaleza que todo lo que se denomine naturaleza tome un sentido en cuanto fundado en la naturaleza física. En este sentido, el sistema de las experiencias naturalistas en su conjunto comprende la región total de las ciencias de la naturaleza, entre ellas, por supuesto, a la misma psicología, que se presenta como una ciencia natural de lo anímico de los animales. Por ello, las dificultades y reparos que se refieren a este yo como naturaleza, del que trata la psicología, tienen que ver con la diferenciación entre el yo como persona y como miembro del mundo social.

Con el estudio de estas ciencias –influjo del racionalismo– es como Husserl constata que la naturalización de lo espiritual es mucho más profunda de lo que puede parecer, pues los racionalistas pretenden salvar la objetividad de la razón convirtiendo el ámbito de las relaciones espirituales en relaciones de cosas. Por eso se pregunta:

“¿Puede el mundo, y la existencia humana en él, tener en verdad un sentido si las ciencias no admiten como verdadero sino lo constatable de este modo objetivo, si a la historia únicamente le es dado enseñarnos que todas las configuraciones del mundo espiritual, los vínculos que han cohesionado a los hombres, los ideales y normas, se forman –simplemente– y se deshacen como olas fugitivas, que siempre ha sido así y que así será siempre, que la razón muta una y otra vez en sinsentido y que las obras buenas en castigos? ¿Podemos darnos por satisfechos con ello, podemos vivir en este mundo en el que el acontecer histórico no es otra cosa que concatenación incesante de ímpetus ilusorios y de amargas decepciones?”<sup>195</sup>.

Así, pues, la naturaleza científica y objetivante no es el único mundo verdadero, es solo la estructura inferior que se obtiene mediante la separación de las efectuaciones de la valoración y de la voluntad, propias de otro tipo de actitud, la actitud personalista.

---

<sup>195</sup> *Crisis*, p. 7, §2

#### 6.4.- Actitud personalista

Si el objeto de la fenomenología es la descripción de las vivencias puras, y en el caso específico de este trabajo quiere usarse para describir fenómenos sociales como el de la violencia, entonces se debe notar<sup>196</sup> que tiene que hacerlo echando mano de la actitud personalista, que es desde la cual se da la constitución del mundo espiritual en general.

A los estados anímicos del yo –en actitud personalista– pertenecen también los actos mediante los cuales el hombre tiene conciencia de sí y de los otros hombres en torno suyo. A los primeros actos corresponde el hombre de la vida práctica, el hombre que actúa efectivamente, el que hace uso de las cosas del mundo circundante transformándolas y valorándolas de acuerdo a puntos de vista éticos, estéticos, utilitarios, etc. Y a los otros actos les corresponde los que lo llevan a ponerse en contacto con sus congéneres en una relación comunicativa, hablando con ellos, escribiendo sobre ellos, leyendo sobre ellos en los periódicos, haciéndoles promesas, etc. Así pues,

“se incluye aquí un notable sinnúmero de relaciones entre el sujeto y su ‘mundo circundante’, todas ellas fundadas en el hecho de que el hombre ‘sabe’ de sí, de sus congéneres y de un mundo circundante común a todos ellos. Este mundo circundante no tiene meras cosas, sino objetos de uso (...) y contiene no solamente personas singulares: las personas son más bien miembros de comunidades, de unidades personales de orden superior que tienen su vida en cuanto todos”<sup>197</sup>.

Así se relaciona recíprocamente el yo como persona y como miembro del mundo social.

La actitud natural es, pues, en la que nos desenvolvemos todos los hombres en tanto tenemos conciencia de nosotros mismos (conciencia de sí), de nosotros y del mundo circundante. Dentro de esta misma actitud se puede diferenciar también tanto a la actitud personalista como a la actitud naturalista. Esta última solo considera a la naturaleza física “objetiva” guiada además por intereses teóricos que hacen ver a los hombres

<sup>196</sup> Aquí hay que apuntar que todavía no entramos a las distinciones conceptuales necesarias para lograr una descripción de tipo trascendental, sino que únicamente estamos despejando el camino para el enfoque que daremos a nuestra investigación, es decir, estaremos trabajando en actitud personalista.

<sup>197</sup> *Ideas II*, p. 227, § 49c.

y animales como objetos zoológicos físico-psíquicos, por el orden de su fundación<sup>198</sup> y a toda la ciencia como objeto de las ciencias naturales. Por el contrario, la actitud personalista es aquella en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos unos con otros, cuando nos hablamos, nos damos la mano para saludarnos, nos relacionamos para amar o nos causa aversión, es decir, cuando tratamos con otros como personas y las cosas de nuestro entorno como “nuestro entorno” y no como naturaleza objetiva.

La actitud en la que vivimos en el mundo personal es esencialmente distinta de la actitud naturalista. Por ello, se requiere de un giro aperceptivo para tematizar lo personal de modo natural, para llegar a la esencia de la subjetividad personal. Como persona –ya lo hemos dicho– soy sujeto de un mundo circundante, a cada persona le corresponde un mundo circundante y a varias personas en comunicación, un mundo circundante común cuya constitución tiene que ver con lo que la persona sabe de él y lo que se encuentra en su horizonte de existencia como co-dado y puesto para ser captado. De este modo, todo mundo circundante común a una determinada comunidad es distinto en el orden de los constituido a otra; de hecho, si una comunidad “no sabe nada de los hallazgos de la física, entonces el mundo con los contenidos de sentido de la física no pertenece a su mundo circundante actual”<sup>199</sup>. Es, pues, un mundo en constante devenir, es un producirse mediante variaciones de sentido y configuraciones de sentido con sus inherentes posiciones y tachaduras, es un mundo siempre abierto donde nuestras concepciones también pueden cambiar, modificarse y obtener de este modo un nuevo sentido de mundo.

De este modo el sujeto se encuentra en el mundo circundante no solo con cosas, sino también con otros sujetos a los que no se puede “meter” el espíritu al cuerpo, pues de hacerlo el hombre mismo estaría puesto como una cosa:

“Tratar como meras cosas a los hombres y a los animales tiene ciertamente un sentido diferente: un sentido jurídico y moral, y por otro lado un sentido científico. Pero ambos tienen algo en común. Moral-prácticamente trato a un hombre como mera cosa cuando no lo tomo como persona moral, como miembro en el

---

<sup>198</sup> Este es el tema en el que se ha relacionado la visión nazi de la humanidad en un plano puramente naturalista, en el que los hombres aparecen efectivamente como cosas, una visión que como dice Husserl mismo en la Conferencia de Viena, ve a los hombres como “zoología de los pueblos”. Me parece que la misma perspectiva puede aplicarse a la visión senderista del ser humano, que además lo pretende ver desde la posición de una ciencia, pero una ciencia en pura actitud naturalista.

<sup>199</sup> *Ideas II*, p. 232 §50.



conglomerado moral de personas en el que se constituye un mundo moral. Igualmente, no trato a un hombre como sujeto de derecho cuando no lo tomo como miembro de la comunidad de derecho a la que pertenecemos ambos, sino como mera cosa, tan sin derecho como una mera *cosa*. De modo enteramente análogo, trato a un hombre teóricamente como cosa cuando no lo incluyo en el conglomerado de personas con referencia al cual somos nosotros sujetos de un mundo circundante común, sino que lo trato como mero anexo de los objetos de la naturaleza en cuanto puras cosas y, por tanto, como algo cósmico él mismo”<sup>200</sup>.

El no ver a las personas como cosas pasa por considerar al mundo circundante como un mundo comunicativo; así “las personas que pertenecen al conglomerado social están dadas unas a otras como ‘compañeros’, no como objetos, sino como antesujetos que viven y tratan unos ‘con’ otros, actual o potencialmente, en actos de amor y amor condigno, de odio y odio condigno, de confianza y confianza condigna, etcétera”<sup>201</sup>. La socialidad se da, pues, en una relación comunicativa de unos sujetos con otros, con actos que realizan intencionalmente y con los que concuerdan o discrepan. Así, para cada individuo personal se constituye un mundo circundante con horizonte abierto, las experiencias actualmente ejecutadas y los objetos circunmundanos (cosas, objetos de valor, etc.) motivan posibilidades para nuevas experiencias.

Pero tenemos aún que hacer una distinción entre: 1) el mundo circundante o el mundo externo del espíritu común, que es el mundo propiamente de las objetividades intersubjetivamente constituidas, en las que el sujeto, desde su punto de vista y a su manera, puede reconocer mediante mutuo entendimiento que las cosas dadas a él y sus compañeros son una y la misma y; 2) la esfera meramente subjetiva del sujeto singular, en la que el entorno del sujeto no puede estar originariamente dado a ningún otro; en la comunidad comunicativa ve, oye, etc., cada uno, lo que yo veo, oigo, etc., y sin embargo, tiene cada uno sus vivencias exclusivamente propias.

La naturaleza física intersubjetivamente constituida aparece a cada uno, pero a cada uno de manera distinta por principio. En la corriente de vivencias subjetivas se manifiesta, en cambio, el sujeto como personalidad real; por el contrario, en los esquemas sensibles, en las apariciones de cosas, no se manifiesta el sujeto, sino sus cosas cir-

---

<sup>200</sup> *Ideas II*, p. 236, §51. Esta sería la forma cósmica en que tanto el Estado como Sendero habrían tratado y considerado al pueblo que decían “defender” y “representar”, respectivamente. El trato inhumano recibido por parte de estos actores reflejaría precisamente el que sean considerados por todos como cosas y por tanto absolutamente prescindibles, más aún si consideramos que no tenemos un mundo circundante compartido.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 240, §51.

cunmundanas. De hecho, diferentes sujetos describen los objetos de su mundo circundante sobre la base de las apariciones de cada cual. Aunque debe suponerse que los objetos están intersubjetivamente constituidos, cada sujeto puede describirlo (limitadamente) desde su propia perspectiva. Así,

“sabemos ya que cierta igualdad de las multiplicidades de aparición enteras es condición de posibilidad de la comprensión mutua, y que por ello las diferencias solamente son posibles en ciertas direcciones. Tales diferencias se ponen de manifiesto en el intercambio de las descripciones; sobre la base de la concordancia intersubjetiva de la experiencia se destaca la discordancia, y solamente así puede llegar a ser conocida”<sup>202</sup>.

Esto es lo que permite, en efecto, la comprensión o discrepancia entre los hombres, que por tomar en cuenta lo subjetivo-relativo de sus descripciones, deben acudir a la evidencia para que se acrediten unas descripciones y se abandonen otras.

### **6.5.- El hombre como ser personal y libre: el tema supremo de toda ética**

Dice Husserl que la ética, como parte constitutiva de la razón práctica, atraviesa toda la vida racional del hombre. Y además de la ética individual, hay también una ética social. De hecho, hay una ética de las colectividades en tanto colectividades, y esto debido a que hay una humanidad que puede englobar una pluralidad de naciones, pero que llega hasta donde alcanza la unidad de una cultura universal que se cierra sobre sí y que puede comprender en su seno múltiples culturas nacionales. Los logros de la cultura objetivados se mantienen en la continuidad histórica configurando la tradición y siendo una fuente permanente de socialización. Así, pues, como hay sujetos individuales, también los hay colectivos. De hecho, la colectividad es una subjetividad personal de muchas cabezas que están en todo entretejidas, funcionalmente entretejidos unos con otros por “actos sociales” (intersubjetivos). Así:

“La vida activa de una colectividad, de toda una humanidad, puede también, en consecuencia, adoptar la figura unitaria de la razón práctica, la figura de una vida ‘ética’ –por más que en ninguna realidad histórica anterior haya ocurrido así. Pero esto se concibe en analogía efectiva con la vida ética del individuo. En la vida colectiva se trataría, igual que en la individual, de una vida ‘en renovación’, nacida de la voluntad expresa de configurarse a sí misma como humani-

---

<sup>202</sup> *Ideas II*, p. 253, §52.

dad auténtica en el sentido de la razón práctica, con voluntad, pues, de dar a su cultura la forma de una cultura auténticamente humana”<sup>203</sup>.

La ética individual de la renovación está, pues, antepuesta a la social.

La motivación esencial del hombre en el peculiar proceso del devenir es la de la autorrenovación, el hacerse a sí mismo como “hombre nuevo”; este proceso pasa no solo por el “darse cuenta de uno mismo”, sino como “un conocerse a uno mismo” (*inspectio sui*) como principio de una vida ética, vía la reflexión racional que nos lleve a nuestros fines últimos. Otra índole peculiar del hombre son los “actos específicamente personales”, donde el hombre actúa libre y activamente desde sí mismo, es decir, no está entregado pasivamente a sus impulsos, no está movido afectivamente por estos, sino que piensa, valora e interviene en el mundo. Puede poner en cuestión tales presupuestos y decidir de acuerdo a su propia voluntad no secundar “involuntariamente” a otros o a sus propios afectos, sino ser sujeto agente de su acción. Y esta misma actitud puede tenerla respecto a los actos libres, es decir, de su voluntad; puede criticar sus propias decisiones volitivas y tomar otras.

De las posibilidades de libre autoconfiguración del hombre, se fundan formas de vida específicamente humanas que son distintas *a priori*, pero nos permiten ascender hasta la forma suprema de valor del hombre ético. El hombre puede contemplar unitariamente su vida entera, y tras ello proponerse una meta general de vida, en la que se someta a sí mismo y someta su vida entera a una experiencia reguladora que surge de su propia voluntad libre. Por ejemplo, una profesión, pero también la elección de un valor o valores que el sujeto considere como los más importantes. La forma de vida propia del hombre ético es la única absolutamente valiosa y todas las formas de vida susceptibles de valoración positiva son valiosas en relación a que se ordenan a la forma de vida ética, encontrando en ella la norma y el límite de su último derecho.

---

<sup>203</sup> *Renovación*, p. 23.

## 6.6.- El concepto husserliano de humanidad europea

Para abordar el tema de la crisis de la cultura europea, hay que tener presentes dos motivos que afectan a Husserl hacia las primeras décadas del siglo XX. El primero es un motivo histórico que se puede remontar a la etapa de la Primera Guerra Mundial; el segundo, un motivo consustancial a su misma filosofía.

Efectivamente, esta guerra marcó la ineludible tarea de la denuncia de la crisis de los valores sobre los que se sustentaba hasta ese momento la cultura europea. Husserl mismo se ve vitalmente afectado por esto, pues, por un lado, es la época en que dicta a los soldados del campo de batalla sus famosas lecciones sobre Fichte, ensalzando los altos ideales de la nación alemana; y por el otro, un hijo suyo pierde la vida en una de las batallas, lo que sumió al filósofo, en el más profundo sufrimiento.

La guerra es el imperio de lo irracional. Significa la claudicación de la razón que enmudece y deja paso a la violencia. Esta podría ser la razón por la cual Husserl, hijo de su tiempo y filósofo de ese momento, empieza desde la década del veinte a indagar en torno a la crisis de Europa como proyecto civilizatorio.

Una vida como la de Husserl, que ha hecho de la filosofía –de la razón– el núcleo de su existencia, no podía sino ser una “vida en vigilia”, “atenta” a lo que sucede en la pluralidad de dimensiones del mundo. Aquí ingresamos al motivo filosófico al que nos referimos líneas arriba. En el parágrafo 37 de la *Crisis*, Husserl señala que “vivir en vela” es estar en vela para el mundo, es ser constante y actualmente “consciente” del mundo y de uno mismo en tanto que viviendo en el mundo, es vivenciar realmente, consumir realmente la certeza de ser en el mundo”. Esto es, el filósofo, a diferencia del hombre ingenuo que vive en “la certeza del mundo”, dirige su mirada “atenta” (*Wach*) al mundo de la vida que lo sustenta, llegando incluso a sacar a la luz y describir la obvedad de dicha certeza. En este sentido, la época histórica, sus motivos, lo que significó para los valores de la cultura europea la caída en el irracionalismo, no pudieron pasar desapercibidos para el pensar de Husserl.

En 1918, cuando terminó la Primera Guerra Mundial, Europa quedó material y espiritualmente destrozada, mientras que Alemania quedó vencida y humillada más en

los despachos y negociaciones que en los campos de batalla. Se apoderó entonces del “espíritu alemán” una corriente intelectual, una tendencia general –que ya se había iniciado tímidamente antes del conflicto bélico–, la *Lebensphilosophie*, ideología reaccionaria que sostenía la creencia de que un racionalismo engañoso había provocado la desilusión y la miseria de la posguerra. Ella también configura una abdicación de los ideales racionalistas propios de la modernidad, conduciendo a la irracionalidad a muchedumbres cansadas de conocer y sedientas por vivir.

El periodo de entreguerras en Alemania, el de la República de Weimar, hasta la toma del poder por el Nacionalsocialismo, fue un tiempo duro, convulso, apto para el desarrollo de utopías salvíficas que prometían un milenario bienestar.

Esto, sumado al ascenso al poder por parte de los nazis, que en julio de 1933 obtuvieron su primera victoria con cerca de 14 millones de votos y 230 diputados de los 608 del Reichstag, desató la violencia de la SA, lo que permitió a Hitler ser nombrado Canciller en enero de 1933, dando inicio a la época del terror. En febrero del mismo año se produjo el incendio del Parlamento y en marzo se convocó a nuevas elecciones, con una victoria aún mayor del Partido Nacionalsocialista, que esta vez logró más de 17 millones de votos. Ante este escenario, Hitler procedió, aquel mismo mes, a disolver el Parlamento, con lo que se dio inicio al período totalitario del Tercer Reich, que desde el inicio se propuso resolver lo que llamaban “la cuestión judía”, decretando ya, por ejemplo, el 1 de abril de ese mismo año de 1933, el día del boicot contra los profesionales judíos.

Es en este contexto de zozobra e indigencia espiritual que Husserl, a sus 76 años, escribe en 1935 la famosa conferencia de Viena “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”; en la que expone entre otras muchas cosas su noción de humanidad y cultura europea.

Husserl inicia esta conferencia haciendo un diagnóstico lapidario: “Las naciones europeas están enfermas. Europa misma está –se dice– en crisis. Y terapias naturalistas no son precisamente lo que faltan aquí”<sup>204</sup>. Se observa, más bien, un fracaso de las cien-

---

<sup>204</sup> *Crisis*, p. 324.

cias, tanto las naturales como las del espíritu, pues ambas han perdido el significado humano que las orientó antaño.

Ahora bien, esta enfermedad afecta el espíritu de Europa, es su vida espiritual lo que se encuentra en crisis. Husserl no entiende Europa como un territorio circunscrito a un continente geográficamente delimitado por los mapas. Para él, Europa es, por el contrario, “la unidad de una vida espiritual, de un hacer y un crear”<sup>205</sup>. Es en este sentido, por ejemplo, que los dominios ingleses en Estados Unidos pertenecen al sentido espiritual de Europa, mientras que los gitanos que vagabundean permanentemente por los territorios europeos, no.

Esta “figura espiritual de Europa” significa la idea filosófica inmanente a ella, es decir, aquella que trasciende las diferencias nacionales por medio de la ciencia universal que irrumpe y da inicio a una nueva época de la humanidad. Aquella en la que, según Husserl, “la humanidad (...) no quiere ni puede vivir sino en la libre conformación de su existencia, de su vida histórica a partir de las ideas de la razón, en orden a tareas infinitas”<sup>206</sup>. Reconoce un *telos* inmanente a Europa que la sitúa en una infinitud que solo le puede dar el haber creado espiritualmente una figura ideal, una ciencia universal de las ideas.

Esto no significa, sin embargo, que para Husserl Europa tenga una superioridad frente a otros pueblos, como América o África, pues cada uno de ellos tiene también su propia figura espiritual y tiempo histórico. De hecho, él manifiesta que

“se nos aparece así la humanidad como una sola vida para los hombres y los pueblos, unida tan solo por vínculos y referencias espirituales, con abundancia de tipos de humanidad y de cultura, por cuyas corrientes fluyen unas hacia otras y, entrecruzándose, terminan por confluir”<sup>207</sup>.

Hay, entonces, diversos tipos de humanidad y de culturas que conviven en diferentes espacios y tiempos, donde cada una posee una característica peculiar.

---

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 329

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 328.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 329.

La característica peculiar de Europa es poseer un *telos* espiritual situado en el infinito, esto es, una forma de vida y de ser ideal-normativo que apunta hacia un polo eterno, una idea infinita hacia la que de un modo oculto tiende todo el devenir espiritual global. Es decir, aquello que Husserl designa con el concepto “entelequia” y que no se encuentra referido a

“una de esas conocidas tendencias finalísticas que dan carácter al reino físico de los seres orgánicos; no apunto, pues, a algo así como una evolución biológica a partir de una forma embrionaria que grado a grado accede a su madurez y pasa finalmente al envejecimiento y a la muerte. No hay por razones esenciales, una zoología de los pueblos”<sup>208</sup>.

Todos los pueblos son, para Husserl, unidades espirituales que, como tales, jamás han alcanzado ni alcanzarán una forma final madura. Tenemos entonces que todas las sociedades, aún las no europeas, tienen una familiaridad íntima de espíritu que tampoco se circunscribe a un territorio geográfico, sino que trasciende a las naciones.

Esto porque, si atendemos al concepto husserliano de cultura, nos daremos cuenta de que con el título de “cultura” Husserl está entendiendo un conglomerado intersubjetivo de producciones humanas que tienen una existencia espiritual permanente en tanto son conservadas por la tradición. Es decir, al ser toda cultura una producción humana, esto es, de la subjetividad, debemos entenderla como un entramado de relaciones intencionales, ligadas explícita o implícitamente entre sí. Es en este sentido que, como expresa Orth, “la cultura es siempre interculturalidad”<sup>209</sup>. Lo característico de toda cultura humana para Husserl es su capacidad para la libertad y la verdad. He aquí el sentido auténtico de una cultura verdaderamente humana. Y estas ideas de libertad y verdad son efectivas para Husserl incluso en culturas prefilosóficas del mundo. Incluso en las culturas religiosas ve él un motivo de liberación, vía el concepto de libertad religiosa.

Lo que constituye la singularidad de la humanidad europea, a ojos de Husserl, es el haber desarrollado un tipo cultural como el de la filosofía, que eleva a niveles universales tanto la libertad como la verdad. Una vida autónoma conforme a la razón es lo que expresa, para nuestro filósofo, el ideal de vida que ofrece Europa a través de la ciencia y

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>209</sup> Orth, Ernst Wolfgang, “Ethos de la renovación y de la interculturalidad como interintencionalidad. El eurocentrismo de Husserl y sus artículos en la revista japonesa Kaizo”, en: Rizo Patron, Rosemary (editora), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: PUCP, 1993, pp.29-51.

la filosofía para el resto del mundo. Es esto lo que hace que los pueblos no europeos se sientan atraídos por Europa. De hecho, tal como señala Ströker, la “europeización de los otros es, evidentemente, la apropiación de nuestra ciencia moderna y su técnica resultante”<sup>210</sup>.

Sin embargo, Husserl –al fin y al cabo, hijo de su tiempo– no tematiza de manera explícita el hecho de que la ciencia no se encuentre exenta de poderosas relaciones con el poder y la ideología. Nos referimos al modo efectivo como esta ciencia se universalizó, por medio de largos y dolorosos procesos de conquista de los otros pueblos. La occidentalización del mundo no se produce necesariamente por una libre aceptación de los otros pueblos, sino por un proceso de dominación que tampoco podemos soslayar.

Pero con todo, a lo que apunta la reflexión de Husserl –y lo que nos interesa resaltar aquí– es a esa capacidad de la filosofía y la ciencia que nacieron en Europa para hacer frente a la crisis que ahora nos amenaza a todos. Este nacimiento tampoco se refiere al espacio geográfico de Grecia, sino al sentido y al *telos* de la configuración espiritual de esa filosofía. Cuando Husserl habla de la ciencia y la filosofía europea, se está refiriendo a una ciencia universal, a una ciencia de la totalidad de lo ente.

Como se ha señalado muy a menudo, Husserl no niega que las demás culturas hayan tenido también una configuración filosófica como interpretación del mundo. Pero lo central de la filosofía griega es su *telos*, presente desde su inicio y que la domina en un desarrollo histórico por encima de cualquier limitación geográfica. Este *telos* es precisamente el de la libertad y la verdad, es decir, el de una vida conforme a la razón. Es en este sentido que Europa trasciende las diferencias nacionales, configurando la unidad de una vida espiritual marcada por la filosofía y la ciencia. Ahora bien, esta nueva actitud no permanece en el ámbito puramente teórico, sino que conduce, también, a una *praxis* transformadora del mundo.

Lo más importante en esta nueva configuración espiritual que inicia la filosofía griega, a ojos de Husserl, fue su idea de verdad. Ésta debía ser una verdad incondicionada, infinita, fundada en sentido último y, por tanto, también responsable. Infinitud y

---

<sup>210</sup> Ströker Elizabeth, “El concepto husserliano de cultura europea y el camino para la superación de la crisis”, en: *Areté Revista de Filosofía* Vol. V, N° 1-2 1993, p. 97.



responsabilidad (entendida como fundamentación última) marcan la fascinación de los griegos por trascender las preguntas finitas de la vida cotidiana y colocar en su lugar una *praxis* ideal del pensamiento puro. La primera formulación de tal pensamiento puro fue la filosofía entendida como “ciencia de las ideas”, es decir, como productora y examinadora de ideas. Todo ello gracias al descubrimiento del infinito por parte de las matemáticas.

En este sentido también se manifiesta Ströker cuando dice:

“Aquí radica el núcleo del pensamiento de Husserl, que con la ciencia europea bajo la idea de la infinitud ha tenido lugar una revolución de toda la cultura y no solamente de la cultura científica sino de toda especie y forma de vida humana creadora de cultura; también una revolución de la historicidad, que ha llegado a ser historia de una humanidad finita en marcha hacia una humanidad con tareas infinitas”<sup>211</sup>.

Es entonces el descubrimiento de una tal infinitud y una tal asignación de tareas infinitas lo que hace de Europa una humanidad peculiar.

Sin embargo, no debe pensarse en un eurocentrismo o logocentrismo. Podríamos decir que una vez establecidas la filosofía y la ciencia como universales, son de pertenencia de toda la humanidad en sentido universal. Ni la ciencia ni la filosofía tienen una localización geográfica específica, sino que constituyen una comunidad espiritual universal al alcance de cualquier ser humano. Si entendemos a la filosofía como ciencia de lo ente en general, podemos comprender de inmediato que nada de lo humano escapa a su interés. Sumado esto a la vocación siempre crítica de la filosofía, podemos ver cómo esta asume a lo largo de su historia una serie de autorevisiones y autocríticas, pero guiada siempre por el ideal de verdad que anida en el infinito. Es, efectivamente, la infinitud la que nos permite trascender nuestra cotidianidad y alojarnos en la universalidad propia de la reflexión de ideas.

Pero tampoco hay que tomar todo esto como un racionalismo exacerbado y heredero de la Ilustración. Husserl, más que nadie, sabe esto: que la ciencia y su ideal de verdad no hacen más sabios a los hombres. Precisamente, el empeño de toda su vida como filósofo ha sido mostrar las terribles consecuencias de un racionalismo unilateral

---

<sup>211</sup> *Ibid.*, p.100.

como el de la Ilustración, donde él mismo encuentra las raíces de la crisis actual que vive la humanidad europea.

Esta crisis de la ciencia, que es en un sentido más profundo la crisis de la humanidad, tiene su acta de nacimiento en el inicio mismo de la modernidad. Es ahí donde la ciencia empieza a perder significado para la vida, donde la ciencia hipoteca su ideal de verdad a cambio de sus progresos técnicos, donde la verdad se vuelve puramente instrumental y metodológica.

Pero en la crisis está también la oportunidad de su superación. Esta es la razón por la cual Husserl apela a lo más apreciado de la humanidad europea: su filosofía. Porque únicamente mediante la autorreflexión será posible superar tal crisis, que por otra parte incumbe a todo el mundo. Entiéndase bien, si la filosofía y la ciencia tienen esa condición ideal, infinita y universal; si ambas son producciones culturales que tienen su génesis en Grecia, pero ahora son patrimonio del mundo, entonces su crisis nos concierne a todos. No es solo Europa la afectada con la crisis de la ciencia, sino que ya nos encontramos ante un *factum* ineludible: la real posibilidad de nuestra desaparición como especie. En este sentido, nuestro deber como filósofos es reflexionar en torno a estos urgentes problemas, pues como el mismo Husserl dice en lo que constituye un auténtico programa de trabajo filosófico:

“La ‘crisis de la existencia europea’, de la que hoy tanto se habla y de la que dan testimonio tantos síntomas de descomposición de la vida, no es un oscuro destino, no es una fatalidad impenetrable, sino que resulta inteligible y aprehensible desde el trasfondo de la teleología europea que la filosofía esta llamada a descubrir (...). La crisis de la existencia europea [podríamos decir aquí mundial] solo tiene dos salidas: la decadencia de Europa en la alienación respecto de su propio sentido racional de vida, la caída en el odio espiritual y la barbarie, o el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo”<sup>212</sup>.

Vemos claramente cómo Husserl centra sus esperanzas de salida a la crisis en la función que debe cumplir la filosofía. Podríamos decir que habla de humanidad europea porque está pidiendo una autocomprensión de Europa como centro de producción espiritual de tal filosofía. Esta filosofía tiene que reencontrarse con la racionalidad, es decir, con un proceso incesante de revelación de la razón que tienda a formas cada vez más

---

<sup>212</sup> *Crisis*, p. 358.

racionales y perfectas conforme a la propia teleología que la comporta. Y no es otro que el mismo hombre, en cuanto ser histórico, el que protagoniza ese devenir. Filosofía, teleología e historia se entrelazan como función propia de lo humano y como auténtica alternativa a la crisis que lo aqueja.

Lo que debe quedar claro, entonces, es que con la expresión “humanidad europea” Husserl hace referencia a una realidad ideal, a un *telos*, aunque este se encuentre históricamente vinculado a una tradición. Esto que llama “humanidad europea” puede ser comprendido entonces como una comunidad intersubjetiva de individuos y colectividades interesados por vivir una existencia filosófica con absoluta autorresponsabilidad. Participando de ella todos aquellos que se encuentren dispuestos a someter sus convicciones más profundas a un examen radical hasta las últimas consecuencias, aunque eso signifique el abandono del modelo de vida en el cual se encuentren sumidos.

#### 6.7.- Teleología e historia de la razón. Camino al humanismo

El fin o *telos* que orienta la historia de la humanidad europea consiste en la realización de la razón mediante la construcción de una filosofía concebida como saber fundamental, uno y universal:

“Esta filosofía vino a pretender nada menos que abarcar, de forma rigurosamente científica y en la unidad de un sistema teórico, absolutamente todas las cuestiones significativas mediante un método apodícticamente evidente y en un progreso infinito, pero racionalmente ordenado, de investigación. Un edificio único de verdades definitivas y teóricamente trabadas, creciendo hacia el infinito de generación en generación, tenía, pues, que dar respuesta a todos los problemas imaginables: problemas de hecho y problemas de razón, problemas de la temporalidad y problemas de la eternidad”<sup>213</sup>.

Para Husserl, el humanismo occidental porta entonces consigo una entelequia inmanente, según la cual el ideal de vida y la comprensión de su ser propio no pueden ser homologables a hechos físicos, biológicos y ni siquiera metafísicos. Podríamos decir, junto con Husserl, que “el *telos* espiritual de Europa es una idea, una historia regulada por la razón, que imprime su orientación intencional al progreso. El lugar de tal nacimiento es Grecia y aquella idea nace con el nombre de filosofía. Este es el fenómeno más originario de la Europa del espíritu”. De este modo, la historia se convierte

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 8, § 3.

en escenario de la realización de la razón, la cual proporciona un sentido unitario al acontecer.

Según esta visión, la reflexión se desarrolla progresivamente y, a partir de los inicios en Grecia, avanza hacia logros más plenos, aproximándose al saber trascendental al que Husserl aspira, y en el que convergen la racionalidad y la libertad como ideas rectoras del humanismo.

Es precisamente por esta teleología inmanente que Husserl realiza un repaso a la constitución misma del ideal de filosofía que porta Europa como su máximo baluarte. Es este ideal el que atraviesa el acontecer histórico y le confiere sentido. Lo que pretende Husserl es rehabilitar esa idea y en ese propósito es que la teleología de la historia se autocomprende bajo la modalidad de idea-tarea (*Aufgabe*).

Esta idea-tarea es la portadora de la razón, que todavía se muestra como nuestra única posibilidad de salir del laberinto. Ahora que parece que el hilo de Ariadna se ha roto de manera definitiva, nos toca a nosotros volverlo a unir.

Husserl toma distancia del ideal cartesiano debido a que este hace depender a la filosofía misma de la matemática formal, que no es otra cosa que una técnica operativa que ella misma necesita de esa autoaclaración fundamental que solo puede dar la filosofía. Más aún, si el propio método propuesto por Descartes –que no es otra cosa que su propia filosofía– es él mismo matemático (resolutivo-compositivo, analítico-sintético) y el fundamento en el que descansa una *res* o cosa. Es por esto, piensa Husserl, que sería un completo contrasentido que se use a un modelo de ciencia positiva para fundamentar a la ciencia positiva, de ahí que la idea de la filosofía venga acompañada de una idea complementemente nueva de ciencia.

El problema para Husserl es que la filosofía no ha logrado superar el objetivismo naturalista que desde sus inicios mismos ha estado presente como una tentación. La idea directriz de la ciencia auténtica no la podemos obtener de una mera generalización de las ciencias ya existentes fácticamente, ya que no son la misma cosa las ciencias como hecho de la cultura y las ciencias en el sentido verdadero y auténtico. Es decir, toda ciencia fáctica lleva consigo un ideal que es el de alcanzar la verdad sobre lo que está

tratando, de la justificación absoluta de cada uno de sus juicios, y este ideal no puede ser dado por la ciencia misma, sino que lo será por la ciencia auténtica, es decir, por la filosofía.

Pero, ¿cómo aprehendemos este ideal? Obviamente no podemos partir de la validez de las ciencias mismas por la contradicción antes mencionada, pero sí podemos “vivir su tendencia”. Es de este modo que se despliegan ante nosotros los elementos constitutivos de la idea-fin de una ciencia auténtica.

Así, la única filosofía que afronta el problema de un modo radical es la fenomenología trascendental. Ella descubre que “la razón es lo específico del hombre en tanto que ser que vive en actividades y habitualidades personales. En tanto que vida personal, esta vida es un constante devenir en una constante intencionalidad del desarrollo. Lo que deviene en esta vida es la misma persona. Su ser es siempre devenir y esto, en la correlación entre ser personal individual y ser personal comunal, vale para ambos, para el hombre y para las humanidades unitarias”.

Desde esta perspectiva, vemos cómo la vida humana toda discurre en niveles de autorreflexión y autoresponsabilidad. Desde los actos ocasionales hasta los más universales, somos responsables de ellos, pues se encuentran en relación a nuestra capacidad volitiva de decisión que configura con autoresponsabilidad toda nuestra vida personal.

Es decir, solo la filosofía como función de humanización del hombre es capaz de llevar a cabo su ideal de racionalización por medio de una autorreflexión responsable, de llevar a cabo en el hombre la decisión de formarse como un yo verdaderamente libre, autónomo, de realizar la razón que le es innata, de ser fiel a sí mismo y permanecer idéntico a sí, en tanto ser racional.

En este sentido, si la objetivación se persigue según los modos y grados –y así es como se objetiva el hombre en la naturaleza espacio-temporal–, hay una ciencia que abarca todo, una única filosofía, un único conocimiento universal, la comprensión actuante de sí mismo. En ella, la razón hundida, replegada sobre sí misma, accede al rango de razón, de razón que se comprende y se regula a sí misma cumpliendo de esta manera

la filosofía su función de humanización del hombre, en su marcha hacia la razón de la humanidad.

Como acertadamente señala Hans-Rainer Sepp:

“Pero esto significa que *ethos* y *telos* se redescubren en un primer paso. El *telos* constituye el *ethos*, y éste es sólo como entidad teleológica, equivalente a la apropiación de la estructura teleológica del ser humano en un proceso teleológico: la estructura teleológica fundamental de la praxis humana, a saber, su estar dirigida de continuo a alcanzar satisfacción, debe ser regulada en el horizonte de su dimensión teleológica profunda de tendencia racional no acabada y, con ello, debe ser radicalizada en su eficiencia teleológica”<sup>214</sup>.

Paradójicamente, la ciencia surge entonces como la función humana más alta, que le permite a la propia humanidad desarrollarse hasta el plano de la autonomía personal, es la que tiene y le confiere ese fundamento universal y apodíctico para llegar a tal autonomía. Lo que ha sucedido es que esta, al divorciarse de la filosofía, ha perdido el rumbo. Sin embargo, tampoco debemos acudir a la falacia de descalificar y rechazar la ciencia. Hoy vivimos ese peligro, hay muchas corrientes irracionales que tienen un odio activo contra ella. No podemos confundir la crítica legítima que muchos filósofos, incluyendo el mismo Husserl, han hecho de la ciencia; pero no podemos concluir de allí que esta deba ser desechada.

Por ello, la tarea más urgente que afronta la filosofía es retomar sus fueros de conductora de la ciencia. Ella, que como nos dice Husserl en el § 73 de su última obra, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, no es otra cosa que racionalismo de un extremo a otro, es la *ratio* en su movimiento incesante de auto-aclaración que tiene el deber y la responsabilidad de encontrar un nuevo sentido a la ciencia.

No olvidemos que tanto la filosofía como la ciencia son para Husserl racionales en todas sus formas, entendiendo por esto que en ellas intervienen de modo simultáneo la razón teórica-práctica-valorativa. Es decir, son racionalidad en marcha hacia otra más alta que redescubre incesantemente su insuficiencia y relatividad, pero que se conduce por el esfuerzo de conquistar una racionalidad verdadera y plena, es un camino y un

---

<sup>214</sup> Sepp, Hans-Rainer, “Teleología y ética en la obra tardía de Edmund Husserl”, en: *Anuario Filosófico*, 1995 (28), p. 27

esfuerzo hacia una razón “despierta” que aspira a llegar a comprenderse a sí misma y a un mundo existente indudablemente, existente en su verdad universal y total.

De este modo cobra sentido el que “la filosofía, la ciencia en todas sus configuraciones, es racional: esto es una tautología”<sup>215</sup>; pues se trata de la razón que encuentra su asiento en la *doxa* trivializada por el objetivismo, esto es, en la propia vida del sujeto trascendental. La idea de la filosofía se equipara, entonces, con la vida misma de la razón entendida de este modo holístico, teniendo un valor absoluto y configurando una idea absoluta. Por ello tiene que abarcar la totalidad de las efectuaciones humanas dotadas de sentido o validez, es decir, el campo total de la experiencia. Las ciencias, cada una en su especificidad y en su dispersión advenida en los tiempos modernos, tendrán así que formar parte de esta idea de ciencia absoluta.

Husserl no solo afirmará, entonces, que la filosofía sea una idea absoluta, sino que también es una ciencia estricta, universal, de conocimientos apodícticos y comienzos absolutos o fundamentos últimos. La idea de la filosofía como ciencia estricta es, por su propia condición de perseguir la eternidad, un proyecto que se da de manera constante en una historia infinitamente abierta. Por eso mismo no puede ser el trabajo de un solo hombre, sino de generaciones enteras, que tengan a la vista la humanidad y la historia, la idea de la eternidad de la humanidad y no del hombre-individual, pues nuestras responsabilidades éticas se extienden hasta las más remotas lejanías del ideal ético, hasta las que señala la idea de desarrollo de la humanidad.

Es este proceso de sedimentación de la filosofía el que nos proporciona, entonces, un encuadre adecuado para explorar el concepto de humanismo subyacente a la historia de Occidente. Se trata de develar la teleología peculiar que, por decirlo así, es innata a la humanidad europea y que se encuentra estrechamente vinculada al surgimiento de la filosofía en Grecia.

Fue, efectivamente, Europa la que, con la irrupción de la filosofía, descubre que la humanidad posee una instancia de alcance universal: la razón. Este ha sido

---

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 281, § 73.

“el *telos* espiritual del humanismo europeo, en el que viene incierto el *telos* singular de las naciones y de los hombres individuales, y que yace en lo infinito, es una idea infinita a la que de modo oculto tiende, por así decirlo, a desembocar el devenir espiritual global”<sup>216</sup>.

Este ideal de la filosofía del que nos habla Husserl es, por definición, inalcanzable. Es decir, es un ideal en sentido kantiano, y por tanto solo realizable asintóticamente. No quiere decir esto que sea una vana quimera vacía, sino que “su realización ha de ser voluntariamente motivada, es decir, depende de la acción voluntaria racional que se propone a sí misma el deber de realizarla como objeto de su responsabilidad ética”<sup>217</sup>. Así, pues, este ideal no puede ser confundido de ninguna manera con la exactitud de las ciencias positivas.

Digámoslo claramente, el ideal de filosofía no tiene que ver para nada con la exactitud de las ciencias; ellas no pueden servir de modelo para su fundamentación si se quiere proceder de verdad radicalmente. No se trata de que Husserl esté postulando un *fundamentum absolutum et inconcusum veritatis*, sino al contrario. Ese ideal que propone es el de una filosofía y por tanto una vida filosófica absolutamente responsable pero absolutamente también justificada.

Con este descubrimiento, el hombre debe alcanzar la última comprensión de sí, y en esta saberse responsable de su propio ser, comprenderse como un ser llamado a vivir bajo el signo de la apodicticidad, de la libertad apodíctica de llegar a una razón apodíctica, es decir, a una razón que es la suya propia, pues constituye su propia humanidad. Y esto

“(…) lo hace comprendiéndose como racional y comprendiendo que la razón es racional en el querer-ser-racional, que esto significa una infinitud de la vida y del esforzarse hacia la razón, que la razón indica precisamente aquello hacia lo que el hombre en tanto que hombre desea llegar en su máxima intimidad, aquello que únicamente puede satisfacerlo, hacerlo ‘bienaventurado’, que la razón no admite ninguna distinción en ‘teórica’, ‘práctica’ y ‘estética’ y ello por más que se haga, que el ser-hombre es un ser-teleológico y un deber-ser y que esta teleología impera en todos y cada uno de los haceres y proyectos yoicos, que en todos estos haceres y proyectos puede comprender el *telos* apodíctico mediante la autocomprensión y que este conocimiento de la autocomprensión última no tie-

<sup>216</sup> *Ibid.* p. 346.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 355.



ne otra configuración que la de la autocomprensión según principios aprióricos, que la de la autocomprensión en la forma de filosofía<sup>218</sup>.

Vemos, entonces, cómo es que, según Husserl, el humanismo europeo se cimienta sobre la teleología de la razón. Su coherencia dimana de la unidad espiritual, que, a su vez, informa el proyecto de vida que practica. Tal principio unificador radica en la conciencia, en tanto donadora de sentido y finalidad. Los análisis husserlianos sobre la historia pretenden mostrar cómo aquella finalidad se ha perdido a partir de que las ciencias, usurpadoras del puesto que la filosofía ocupó en calidad de guía de la actividad humana, han prescindido de su fundamento y, con ello, han renunciado a explicar la realidad en su totalidad.



---

<sup>218</sup> *Ibid.* , p. 283, § 73.

## Capítulo III

### La fenomenología como nuevo humanismo

#### §7.- Discusión en torno a una ética de la renovación y responsabilidad

La respuesta de Husserl al derrumbamiento del “ideal de vida filosófico” que animaba a Europa, es decir, el rechazo de la ciencia y, en general de la razón, fue mostrar la indisoluble e intrínseca unidad entre razón y vida. Para nuestro filósofo, el pensamiento no es algo ajeno a la vida, al contrario, es la vida por excelencia, es vida auténtica. En una palabra: es humanismo.

Husserl rechazó tajantemente que el ser humano pueda ser concebido al margen de la razón. Pero no sólo por algún tipo de compromiso metafísico, como aquel que desde sus inicios señala la tradición filosófica, al considerar al hombre como un animal dotado de *logos*. Sino principalmente porque esa razón es el origen, la raíz, de toda actividad estrictamente humana. Se trata de una razón que, además, da origen a todo tipo de praxis racional.

Por eso, entre las muchas soluciones que se iban dando a la crisis europea, Husserl rechaza de plano las que consideraban que el origen de la crisis no era tal o cual abuso de la razón, tal o cual actividad desordenada del espíritu, sino la razón misma. Esta es una de las causas por las cuales Husserl rechaza el intento heideggeriano de solución. Es decir, Husserl, rechaza cualquier forma de irracionalismo, aunque sea mitigada, y, por tanto, también consideraría insuficiente lo que hoy en día llamamos en el ámbito filosófico posmodernidad “deconstructivismo”, “*penseiro debole*”, etc.

En definitiva, Husserl es plenamente consciente de la autonomía y suficiencia de la razón. Esto lo muestra, por ejemplo, cuando dice que:

“si el hombre es un ser racional (*animal rationale*) lo es sólo en la medida en que su humanidad entera es una humanidad racional, una humanidad orientada de modo latente hacia la razón y de modo manifiesto hacia la entelequia accedida a conciencia de sí, clara al fin sobre sí misma, y dirigiendo ya conscientemente el devenir humano de acuerdo con una necesidad esencial. La filosofía, la

ciencia, no sería, pues, *sino el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, connatural –‘innata’- a la humanidad en cuanto tal*”.<sup>219</sup>

Esta revelación de la razón en la filosofía y la ciencia son consustanciales al ideal de la humanidad europea que se construye sobre la base de una vida plenamente humana conforme a la razón y la libertad.

Esta razón y libertad tienen a su vez su expresión en la acción ética. A este respecto, como consecuencia de lo expuesto en el capítulo anterior, sabemos que lo que llevó a Husserl a plantear la necesidad de un sujeto trascendental o yo puro, fue una necesidad moral. El sujeto trascendental, aquel de nuestras efectuaciones, es el que debe, también, hacerse cargo de todas ellas, incluso de las que realizamos en nuestra vida pre-reflexiva. Es decir, el sujeto trascendental husserliano es responsable moral y éticamente por todas las efectuaciones de sentido y validez de ser que realiza.

Por eso mismo, un rasgo esencial de este nuevo humanismo, que debemos pensar desde la fenomenología, debe ser el de la responsabilidad en cuanto agentes de nuestras propias vidas individuales y colectivas. Esta autonomía de la razón que defiende Husserl se expresa también en la capacidad que ésta tiene para responder por los actos que realiza. No se trata de una autonomía que no tenga a su vez que dar cuentas de su acción, al contrario, la descomposición del ideal de filosofía que animó a la época moderna, es en gran medida producto de la obra de sus propios hacedores. Es por eso, que la superación de la crisis estriba en una indagación de los “motivos profundos” que la provocaron y, en las potencialidades mismas de la humanidad europea, es decir, en una retrospcción hacia el ideal de vida conforme a la razón que la anima y que se expresa en la filosofía.

Esto nos lleva a pensar que no es suficiente una ética de la renovación tal como la propuso el mismo Husserl hacia los años veinte del siglo pasado. Sino que al lado de ésta –y como su complemento- es necesaria una ética de la responsabilidad que encarne no sólo la vocación racional del nuevo humanismo que anima la fenomenología, sino también la posibilidad de hacernos cargo de nuestras propias decisiones y constituciones de sentido y validez.

---

<sup>219</sup> *Crisis*, p. 16. §6. *Cursivas de Husserl*.

Para mostrar esto dividiremos nuestra argumentación en tres tiempos. Primero, presentaremos algunas ideas generales de la ética de la renovación propuesta por el mismo Husserl y, en segundo lugar, procederemos a presentar algunas consideraciones en torno a la ética de la responsabilidad como complemento de ésta y cómo le hace frente al principal problema que aqueja a la humanidad: el de la catástrofe ecológica. En tercer lugar, señalaremos sus límites en una discusión con la formulación de Hans Jonas en torno a este mismo punto señalando la necesidad de una interpretación fenomenológica del humanismo.

### 7.1.- La ética de la renovación

Como señala Julio Vargas<sup>220</sup>, Husserl recoge el sentido Paulino del término renovación como “una nueva vida en Cristo” para interpretarlo como una disposición voluntaria a someter y transformar la vida. Es decir, una decisión libre y voluntaria de reponerse a una situación de crisis determinada para retomar la fuerza impulsora de la propia vida y revertir tal situación. La renovación consiste entonces en un acto de resolución propio de la esfera volitiva. Es una decisión que empieza a forjarse en momentos de crisis y como una manera creativa de asumirla, es de esta manera, que la renovación se plantea como un intento de salida a la crisis.

Lo interesante de este concepto de renovación tal y como lo entiende Husserl, no significa el abandono de los ideales que han guiado nuestra vida, sino precisamente, el retomarlos y darles un nuevo sentido para seguir nuevamente en pos de ellos<sup>221</sup>. En este sentido, renovación no equivale a revolución. Ésta es imposible por impracticable. Ninguna revolución podría ser tan radical que produjera un cambio total de la personalidad, pues un sujeto no puede llegar a cambiar de un modo tan radical que llegue a ser otra persona totalmente diferente, esto supondría, al contrario, un proceso de despersonalización patológico. La renovación lo que propone, más bien, es una reactualización del sentido del ideal que anima a la humanidad. Una apropiación retrospectiva de ese

---

<sup>220</sup> Vargas Bejarano, Julio César, “La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la ‘renovación’ y ‘ética personal’”, en: *Estudios de filosofía*, N° 36, Universidad de Antioquia, 2007, p. 74.

<sup>221</sup> Este es el intento también en la Crisis. No abandonar los ideales de la ilustración: una vida conforme a la razón y la libertad, sino redimensionarlos y volver a ir en pos de ellos.

ideal, nos puede permitir enrumbar nuevamente detrás de él. Además, por éste se encuentra en el infinito, como una idea también infinita.

La renovación es una tarea en primer lugar personal, pero también colectiva, que tiene carácter racional, por el cual una comunidad de personas decide seguir ciertos ideales que la unifican y la cohesionan<sup>222</sup>; tal es el caso de la autonomía, la responsabilidad, la democracia, entre otros. Como manifiesta Husserl:

“esta resolución sólo es posible cuando los sujetos deciden asumir una posición activa y comprometerse en la solución de la crisis, lo cual supone el esfuerzo voluntario por mantener una “exigencia ética absoluta”<sup>223</sup>.

El significado de “absoluto” –dice Vargas- “da cuenta de la radicalidad que exige este tipo de empresa y quiere decir la actitud que debe tener cada sujeto para comprometer el sentido general de todas sus acciones con esos propósitos personales y sociales”<sup>224</sup>, esto es, el logro de una vida personal auténtica, de una “humanidad mejor y (...) una cultura auténticamente humana”<sup>225</sup>.

Con “cultura auténticamente humana” Husserl no sólo se refiere a una cultura totalmente racional, sino además, a una que actúe mancomunadamente en la forma del “uno con el otro” y del “uno en el otro”. Una “cultura auténticamente humana” es aquella que también es entonces absolutamente responsable por cada una de sus efectuaciones. En este sentido, la salida a la crisis, no consiste en abandonar lo hasta ahora transitado por los hombres, sino más bien en reasumir los ideales clásicos de la humanidad europea. Lo interesante es que esta reasunción traerá como consecuencia una “reforma (...) radical [de] toda una civilización como la europea”<sup>226</sup>. Esto quiere decir que volviendo a luchar por una humanidad racional y libre, podremos refundar nuestro proyecto civilizatorio. Éste se ha extraviado y ha devenido en un sin-sentido lógico y moral que pone en grave riesgo nuestra supervivencia como especie. Pero, a su vez, la renovación no implica una crítica nihilista, sino todo lo contrario, una afirmación de una nueva civilización, pero apoyada en los ideales de siempre.

<sup>222</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 75.

<sup>223</sup> Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Trad. de Agustín Serrano de Haro e introducción de Guillermo Hoyos. Anthropos, Madrid, 2002. p. 2

<sup>224</sup> Vargas, Julio, *op. cit.*, p. 76.

<sup>225</sup> *Renovación, op. cit.*, p. 75.

<sup>226</sup> *Ibid.* p. 3.

A primera vista este proyecto se presenta como ambicioso y utópico, pues este tipo de decisiones provienen generalmente de las clases dirigentes o de quienes ostentan tanto el poder político como el económico. Sin embargo, la vía que Husserl sugiere está dada más a largo plazo, pues ella debe empezar —por decirlo así— en la base social, es decir, se trata de un proyecto que debe iniciarse en individuos aislados que despiertan a la autoconciencia y que se va expandiendo paulatinamente hacia los grupos sociales. Si bien este trabajo es de generaciones, debe empezar en algún momento en sujetos que poseen una “fe”, esto es, que “no les es dado conformarse” y que sin embargo tienen “la fe de que la cultura puede y debe ser reformada por la razón del hombre y por la voluntad del hombre”.<sup>227</sup>

En esta afirmación encontramos la tesis de que la reforma proviene tanto de la razón como de la voluntad. La fe designa la creencia de que mediante la voluntad y la razón podemos emprender y lograr la reforma. Es una fe, siguiendo nuevamente el talante religioso del discurso, que es capaz de “mover montañas”.<sup>228</sup> La fe designa una actitud de confianza que tiene una persona ante otra con quien ya ha establecido una relación y con cuya presencia y apoyo puede contar en el futuro. En este caso la humanidad europea en su conjunto, y en particular los ideales que la hicieron posible, son el objeto de esa fe. En este sentido, afirma Husserl, que la fe está dirigida a la propia cultura, al “buen sentido y la belleza de su vida”.<sup>229</sup> Para la realización de esta fe sus miembros disponen tanto de la voluntad, como de la razón. En otros términos, esta fe puede ser eficaz tan sólo si ella se “transforma en pensamientos sobrios dotados de evidencia racional”<sup>230</sup>, de tal manera que la voluntad se dirige a la meta que se propone<sup>231</sup>.

Se trata entonces de una combinación especial, pues el sólo reconocimiento teórico del problema que nos aqueja no es suficiente para afrontarlo. Hace falta también el querer hacerlo, la decisión. En una palabra: la voluntad. Nuevamente se le exige a ésta anteponerse a la razón e impulsarla a alcanzar esa meta tan elevada: la reapropiación de sus propios ideales perdidos.

---

<sup>227</sup> *Loc. Cit.*

<sup>228</sup> *Loc. Cit.*

<sup>229</sup> *Ibid.* p. 1.

<sup>230</sup> *Ibid.* p. 3.

<sup>231</sup> Para todas ideas, *Cfr.* Vargas, Julio, *op. cit.* p. 76.

Esta renovación a la que nos invita Husserl tiene la peculiaridad de ser un llamado a reactivar el sentido del ideal que animó la humanidad europea. Lo curioso de este llamado, es que la situación de crisis mundial que vivimos ha sido a causa de la pérdida precisamente de este ideal de vida europeo. Husserl lo sabe y apuesta nuevamente por la racionalidad de nuestras vidas, pues es consciente que libertad y razón son irrenunciables, por lo que llama a no deshacernos de ellas, sino buscarlo nuevamente. Si fue la pérdida del ideal de vida de la humanidad europea la que produjo esta inminente catástrofe, sólo en la renovación de éste se encuentra cifrada la solución.

El trabajo aquí exigido como condición para poder “ver” la crisis y el cambio de actitud necesario para la “renovación” es tarea de la reflexión filosófica. Ésta debe volver la mirada sobre el “horizonte de oscuridad”<sup>232</sup>, el cual está constituido por esa dimensión no consciente, de intereses, pulsiones, tendencias e instintos que determinan la toma de posición teórica, valorativa y volitiva. Sin embargo, que la subjetividad logre auto determinarse racionalmente significa a su vez que ella logra identificar un ideal de vida. Gracias a éste le resulta posible unificar y dar sentido a sus acciones y aspirar o tender a regir toda su existencia. Este ideal de racionalidad como dimensión ética comprende todas las esferas de la vida subjetiva, desde la teórica hasta la práctica.

Husserl plantea que el actuar ético se compagina con la razón, esto es, permite el logro de una “conciencia de la responsabilidad de la razón o conciencia moral”.<sup>233</sup> La dimensión ética consistiría en la capacidad que tiene el sujeto de fundamentar cada una de sus acciones con base en su ideal absoluto: el de la absoluta racionalidad como absoluta responsabilidad.

La renovación consiste en la continua exigencia y lucha contra las tendencias que llevan al sujeto hacia la “servidumbre moral”<sup>234</sup>, esto es, a seguir ideales de vida que no son fijados por él mismo. Esta “servidumbre” también se expresa en lo que Husserl llama la “caída” o “el pecado”<sup>235</sup> contra sí mismo, o contra los ideales de vida que ya habían sido vistos con toda evidencia. La “renovación” tan solo se logra mediante la

---

<sup>232</sup> *Renovación, op. cit.* p. 4

<sup>233</sup> *Ibid.* p. 34

<sup>234</sup> *Ibid.* p. 45.

<sup>235</sup> *Ibid.* p. 40.

revivificación de las fuerzas menguadas y originarias que hicieron posible la vida ética, la fundación originaria. Es decir, haciéndonos responsables por nuestras tomas de posición en tanto personas individuales y en tanto comunidades. Estas tomas de posición – que se realizan en diversos momentos históricos – determinan el tipo de mundo en el que hemos elegido vivir y del que debemos hacernos cargo también. El problema es que este mundo se encuentra en un serio peligro de desaparición y eso exige pensar nuevamente nuestro compromiso ético con él y con nosotros mismos. En otras palabras, nos exige un mayor grado de responsabilidad, o que, la renovación del ideal de vida que tenemos nos lleve a responsabilizarnos de lo ya hecho y de lo venidero. Pues somos nosotros, los encargados de imaginar ese nuevo mundo y dotarlo de sentido.

## 7.2.- La ética de la responsabilidad.

La pregunta por la responsabilidad se plantea en un determinado momento del desarrollo de la sociedad moderna que hace posible su condición de posibilidad teórica. Como ha señalado José Reichman<sup>236</sup> el término responsabilidad es de origen relativamente reciente. El adjetivo castellano *responsable* es más antiguo que el sustantivo abstracto *responsabilidad*, pero en cualquier caso, ambos son posteriores a 1700. Es recién en el *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* de Joaquín Corominas que aparece por primera vez documentada la palabra *responsable* en 1737 y adjudica el sustantivo *responsabilidad* al siglo XIX. Esta consideración filológica es importante porque corre en paralelo al desarrollo mismo de la idea. La aparición de esta palabra es contemporánea a la revolución industrial, *responsability* apareció en inglés en 1787, y *responsabilité* lo hizo en francés once años más tarde.

Como señala Manuel Cruz<sup>237</sup> esta puntualización debería servirnos para no caer en la usual confusión entre responsabilidad y culpa. Pues, mientras el concepto de culpa refiere a la verticalidad y hasta posible solipsismo, el de responsabilidad es más bien, horizontal, dialógico e intersubjetivo. La culpa, en determinados contextos es algo que únicamente tiene que ver con el sujeto, con su vida netamente interior. La responsabilidad, en cambio, no puede plantearse en términos de una hermenéutica privada, es es-

<sup>236</sup> Reichman, José, “Ética y Ecología”, en el volumen colectivo *Propuestas desde la Izquierda*, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1999.

<sup>237</sup> Cruz, Manuel, “Cuando son muchas las voces”, en: *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 29, Madrid, diciembre de 2003, p. 6.



tructuralmente intersubjetiva. “Sin un ante quien responder, esto, es, sin alguien que nos exija respuesta, que nos interpele con su reclamación, no hay responsabilidad posible”.<sup>238</sup>

Es esta dimensión intersubjetiva, pública y colectiva de la responsabilidad la que indica que responsable es aquel que se hace cargo de la reparación de los daños causados. Esto es, con independencia de quien pueda ser el culpable, cualquier mal debe ser reparado. Responsabilidad va pareja entonces a reparación, a resarcimiento del mal causado, pero también a un hacerse cargo de él. La sociedad moderna, o como Husserl gusta llamarla “la moderna humanidad europea” se constituye bajo esta idea, pues la racionalidad de la vida humana consiste en la posibilidad de hacerse cargo de todas nuestras efectuaciones de sentido y validez de ser.

Una cuestión importante a dilucidar respecto de la responsabilidad, es que ésta no se puede atribuir a la especie humana en general, sino más bien, es de los agentes individuales, de cada uno en particular. Cualquier otra salida sería una huída hacia adelante, que dejaría a la intemperie la esencia misma del asunto. El individuo se constituye así en el centro desde dónde plantear la interrogante por la responsabilidad, es el hilo conductor trascendental desde donde tendremos que partir para una mejor comprensión de este fenómeno. Pues como señala Cruz

“se le podrá acusar de estar ontologizado, cosificado, atribuyendo una ficticia identidad, a lo que de suyo es un agregado, disperso y contradictorio, de pulsiones, instintos, razones e intereses. Pero esta objeción que alcanzó sus más altas cotas de popularidad en la década del ochenta, merced sobre todo a la colaboración sincronizada y publicísticamente muy rentable de un cierto postestructuralismo y una cierta postmodernidad, ha ido perdiendo intensidad en los últimos años, acaso porque las condiciones de posibilidad tanto teóricas como reales, de ambos se han ido desvaneciendo”.<sup>239</sup>

Este atajo que significó la presunta “disolución del sujeto” ha causado también que se llame la atención acerca de que no son fuerzas extrañas las que controlan los intereses económicos, políticos y tecno-científicos, sino que el llamado a hacerse cargo de todas esas efectuaciones es el propio sujeto, como agente responsable.

---

<sup>238</sup> *Ibid.* p. 7.

<sup>239</sup> *Ibid.* p. 8.

El sujeto, para la fenomenología, en cambio, no es una mera posibilidad, una opción o, muchísimo menos, un capricho. Es, al contrario, una necesidad ineludible, una insoslayable condición de posibilidad de nuestra existencia. Es esa instancia la que finalmente se hace cargo de todo el proceso de nuestras vidas, es a él al que le pertenece todo cuanto ocurre, incluido él mismo<sup>240</sup>. Sin embargo, persiste la pregunta, ¿De qué y ante quien es responsable el sujeto?

Esta nueva interrogante nos conduce al planteamiento del carácter intersubjetivo y objetivo de la noción de responsabilidad. Curiosamente, ambos provienen de filósofos formados en las canteras de la fenomenología: Arendt y Jonas.

En el caso de Arendt la dirección de la responsabilidad es intersubjetiva: somos responsables por el “mundo”. Esto es, somos responsables, porque debemos responder ante otros. El responder ante uno mismo, la idea kantiana del tribunal de la conciencia, sería, pues, un fenómeno derivado que debe reconocer el origen intersubjetivo de la misma conformación y emergencia ontogenética de la conciencia moral. Creemos, que es precisamente por esto, que Arendt asigna tanta importancia al “juicio político” que consiste, básicamente, en el uso del pensamiento representativo y de la imaginación para “ponerse en el lugar del otro”, es decir, el juicio se encuentra al servicio de una ética de la responsabilidad.

El caso de Jonas –de quien nos ocuparemos en extenso más adelante- apunta a una dimensión que él mismo denomina objetiva de la responsabilidad. Somos responsables, entre otras cosas, de la preservación del planeta y de asegurar la condición humana, libre y digna de la vida en el futuro. No podemos mantener la dirección biocida y suicida de la civilización tecno-científica que hemos creado. Cuyas consecuencias son, además, globales. La humanidad toda se encuentra concernida en este problema y debe hacer algo. Nuestros juicios morales no pueden eludir esta constatación, y, por lo tanto, deben invocar nuevos principios que nos permitan enfrentar todas estas novedades. Evitar el mal, es también, desde esta perspectiva, el motor del imperativo de la responsabilidad.

---

<sup>240</sup> Recordemos incluso que es por motivos morales, más que teóricos, que Husserl introduce el Yo Puro, como instancia trascendental que se constituye en la centralidad de toda nuestra experiencia.

Entonces ante la pregunta planteada ¿De qué y ante quien es responsable el sujeto?, podemos responder: es responsable de la preservación de una vida humana, libre y digna sobre la tierra, tanto para nosotros como para las generaciones futuras. En otras palabras, es responsable del “mundo”. Y debe responder por éste ante sí mismo y ante los demás, tanto a los que son como ante los que serán.

### 7.3.- El “Principio de Responsabilidad”: la naturaleza y las generaciones futuras

En la era de la tecno-ciencia, la razón tecno-científica nos ha conferido un poder sin precedentes, no sólo para transformar el presente, sino también, para transformar el futuro. Los dioses, los valores, los absolutos trascendentales. Las normas éticas tradicionales, en fin todo lo que animaba de sentido nuestras vidas, se encuentran completamente atravesados por esta razón tecno-científica que ha organizado de tal modo la vida y la naturaleza que ha creado un tipo de hombre consumista en el que impera la razón técnica. Las dimensiones del poder humano frente a la naturaleza y el mundo humano son tan fuertes que nunca como antes en la historia nos encontramos ante la posibilidad real de poner en peligro nuestra propia supervivencia como especie, producto de nuestra propia acción. La matriz civilizatoria que hemos elegido vivir nos ha conducido a un dominio y explotación tal de la naturaleza que nos encontramos ahora mismo ante una inminente catástrofe ecológica que amenaza con la desaparición misma de la vida en nuestro planeta.

Ante este angustiante e impostergable problema, Hans Jonas, en su célebre *El Principio de Responsabilidad*<sup>241</sup>, señala la necesidad del cuestionamiento del marco heredado de la tradición ética para enfrentar los nuevos desafíos de la degradación ambiental y el impacto de la tecno-ciencia sobre la naturaleza y la sociedad, desafíos que llegan a poner en serias dudas la permanencia de la especie humana sobre la tierra.

De estirpe fenomenológica<sup>242</sup>, ante un problema de esa radicalidad, la propuesta de Jonas es igualmente radical. De un lado, propone la extensión de la ética más allá de

---

<sup>241</sup> Jonas, Hans, *El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder, Barcelona, 1995. Traducción de Javier Fernández Retenaga.

<sup>242</sup> No debemos olvidar que Hans Jonas hacia 1921, como él mismo señala, tuvo la suerte de encontrar a grandes maestros: Husserl, Heidegger y Jaspers. Al trasladarse Heidegger a Marburgo en 1924, Jonas siguió allí a su maestro. Con él realiza la tesis doctoral sobre el tema de la gnosis antigua como trasfondo

su campo tradicional de las relaciones interhumanas para ampliarlo ahora a la naturaleza y a las generaciones futuras. En ese sentido, “su concepto de responsabilidad no funciona ya como un correlato de la libertad, como lo hemos visto, en términos subjetivos, sino que la define objetivamente en el sentido de que somos responsables por el objeto, por ejemplo, por la conservación de la naturaleza”<sup>243</sup>. Se trata de una responsabilidad de tipo vertical y unilateral, como la que los padres tienen respecto a sus hijos. La preservación de la especie humana y su hábitat se torna en un mandato.

Jonas propone una nueva formulación de la responsabilidad como un asunto individual-colectivo. Individual, porque finalmente nadie puede escapar a ella, y, colectivo, porque se trata de una responsabilidad de todos como especie que apunte a un cambio civilizatorio. Ello es lo que lo lleva a articular una curiosa combinación de deontologismo y teleologismo. De un lado, mantiene que los nuevos problemas de la degradación ambiental y la manipulación genética exigen que detectemos nuevos principios morales anticipando nuevas situaciones. Del otro, estas nuevas situaciones nos demandan ir desarrollando una suerte de casuística de la imaginación, de la que los nuevos principios puedan ser tanto extraídos como aplicados.

Con su propuesta, Jonas va a problematizar las carencias teóricas de los enfoques éticos tradicionales al contrastarlos con las necesidades de una ética aplicada que atienda al impacto de la tecno-ciencia en la naturaleza (ética ecológica) y en los seres humanos (bioética). Ninguna ética se había enfrentado, como ahora, ante el problema de la desaparición de nuestra especie, producto de nuestra propia acción. Eso exige no sólo pensar los límites de nuestra acción recíproca, sino plantearnos nuestra responsabilidad por el mundo que estamos legando a las generaciones futuras, es decir, a los que todavía no son, pero que, sin embargo, tienen derecho a vivir en un mundo habitable<sup>244</sup>.

En *El principio de responsabilidad* se presenta una ética para una época que se caracteriza por ese patrón tecno-científico que ha sometido a la naturaleza prometiendo

---

espiritual del cristianismo. Sin embargo, pese al rechazo posterior hacia Heidegger -al darse cuenta de que la cuestión de la conciencia, del ser-en-el-mundo, del *Dasein*, de la angustia, del ser auténtico e inauténtico, eran aspectos de la subjetividad del alma, pero donde el mundo real se encuentra ausente-, la fenomenología pervive en él. Para Jonas, tiene que haber una relación de responsabilidad respecto de la naturaleza, precisamente porque ella se encuentra bajo nuestro poder.

<sup>243</sup> Guerra, María José, “Responsabilidad ‘ampliada’ y juicio moral” en: *Isegoría Revista de Filosofía Moral y Política* N° 29, Madrid, diciembre 2003. p. 43.

<sup>244</sup> Cfr. *Ibid.*

un éxito tan desmesurado que ha colocado al hombre ante el mayor reto que por su propia acción jamás se le haya presentado.<sup>245</sup> Nuestra civilización tecno-científica ha construido un modelo antropológico de dominación, no sólo del hombre por el hombre, sino también, del hombre sobre la naturaleza, dominación que se ha extendido a tal punto que sus consecuencias se hacen hoy completamente imprevistas.

Jonas presenta a la naturaleza, en cuanto objeto de la responsabilidad humana, como materia de reflexión ética, como el *novum* sobre el que la teoría ética tiene y debe reflexionar.

“Ninguna ética anterior hubo de tener en cuenta las condiciones globales de la vida humana ni el futuro remoto, más aún, la existencia misma de la especie. El hecho de que precisamente estén en juego esas cosas, exige, en una palabra, una concepción nueva de los derechos y los deberes, algo para lo que ninguna ética ni metafísica anterior proporciona los principios y menos aún una doctrina ya lista”.<sup>246</sup>

La realidad, la naturaleza nos interpela y nos exige una respuesta; a ella estamos ligados y obligados. Ella es la condición de posibilidad del propio ser humano. Esta novedad y nuestra situación condicionada por la naturaleza, exigen una nueva ética.

Por eso, ante la vulnerabilidad de la naturaleza, y la fragilidad ontológica del ser humano, nace un nuevo concepto de responsabilidad. La responsabilidad es conmensurable al poder. La responsabilidad corresponde al futuro, recae sobre la existencia misma del futuro y es exigida por ella. Si antes la presencia del hombre en el mundo era el dato primero e incuestionable del cual partía cualquier idea de obligación en el comportamiento humano, ahora esa presencia misma del hombre en la naturaleza se ha convertido en objeto de obligación en el futuro. Eso ocurre porque la ciencia y la tecnología llevan en sí mismas, en su poder, según su expresión, el peligro de la desaparición de la naturaleza y de la humanidad.

“Los hombres futuros deben gozar, tanto como nosotros, de la posibilidad de ser hombres. Toda opción que reduzca el campo de los posibles para el hombre futuro perjudicaría sus derechos y su libertad y atacaría al hombre mismo, pues el hombre existe como su propia posibilidad”.<sup>247</sup>

---

<sup>245</sup> Jonas, Hans, *op.cit.* p. 15.

<sup>246</sup> *Ibid.* p. 34.

<sup>247</sup> Faes, Hubert, “Ecología y sentido de la creación”, en *Logos*, n° 74, 1997, p. 41.

Lo que está implicado actualmente no es sólo el peligro de la desaparición del hombre, sino de la vida misma. Hans Jonas concibe a la vida como el criterio supremo de la ética. Esta nueva exigencia ética se convierte en un deber urgente. De ahí que tenga como campo el futuro de la naturaleza y todo lo que ella lleva consigo. La cuestión central que enfrenta Jonas es “si debe haber y por qué humanidad; por qué debe conservarse el ser humano tal como la evolución le ha hecho; por qué ha de respetarse su herencia genética; por qué debe existir la vida”.<sup>248</sup>

Lo interesante de esta propuesta es que por vez primera la ética se plantea como tema lo que todavía no es, es decir, el futuro. De ahí, que para Jonas, el principio de responsabilidad deberá ser independiente tanto de cualquier idea de derecho como de la idea de reciprocidad. En efecto, cuando el poder de dos hombres afecta por igual a ambos, entonces podemos hablar de reciprocidad. Pero cuando el poder de uno es superior al poder del otro, entonces habrá responsabilidad, y ésta recaerá sobre el más fuerte. La responsabilidad que propone Jonas, es la del último caso, porque los hombres del futuro dependen de nuestro poder que es el más fuerte.<sup>249</sup>

“La responsabilidad para Jonas es, por tanto, sustantiva, no formal. El paradigma de este modelo de responsabilidad es el *parenthood* –la paternidad-maternidad- que implica la preocupación por la existencia y desarrollo de los hijos e hijas. Esto implica, que nos hagamos cargo de poner las condiciones de posibilidad para que nuestros niños tengan un futuro. Nuestra responsabilidad implica cuidado de nuestros dependientes y preservación de sus posibilidades vitales”.<sup>250</sup>

De ahí que la ética propuesta en lugar de ocuparse preferentemente por el bien, como tradicionalmente lo ha hecho, deberá ahora fijarse en el mal. El reconocimiento del mal es más fácil que el reconocimiento del bien. “Es más fácil el conocimiento del *malum* que el conocimiento del *bonum*. El primero es más apremiante. La presencia del mal nos impone su conocimiento. Lo bueno puede pasar desapercibido. Sabemos antes lo que no queremos que lo que queremos.”<sup>251</sup> Es, por tanto, el peligro y el miedo (heurística del miedo) el que nos hace buscar unos principios éticos de los que derivarán los

<sup>248</sup> Jonas, Hans, *op. cit.* p. 16.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>250</sup> Guerra, María José, *op. cit.* p. 44.

<sup>251</sup> Jonas Hans, *op. cit.* p. 65.

nuevos deberes. Nos devela el valor de lo que se encuentra amenazado y nuestro apego a ese valor. El miedo, será, por eso, objeto de un deber, un sentimiento moral. El emotivismo jonasiano recupera, de este modo, el papel de los sentimientos morales y de la imaginación, sin desechar, por ello, la razón, al servicio de la constitución de los principios morales.

Jonas, es uno de los pocos pensadores contemporáneos que denuncia la peligrosa unilateralidad y glorificación del progreso, al tiempo que repudia la ensoñación utópica del paraíso por venir a la tierra. Se excluyen, por tanto, los grandes riesgos de la tecnología en nombre del falaz dogma del progreso, una idea que responde a la arrogancia prometeica de la civilización tecno-científica. Ninguna vana promesa puede justificar jugar con el interés de la humanidad futura. Nuestro deber es preservar, cuidar, porque el hombre, más que como creador, se ha revelado como destructor. Nadie puede arrogarse el poder de “clausurar”, de “cerrar” el futuro constriñéndolo a una sola opción. Desde esta perspectiva se entiende el antiutopismo jonasiano y su repudio de las ideas tecnofílicas de mejoramiento eugenésico y autofabricación consciente de lo humano.

“El objeto propio de esta nueva responsabilidad, es la perpetuación indefinida de la especie humana en el futuro”<sup>252</sup>. El deber, para Jonas, está pensado no a partir del hacer efectivo, sino del poder hacer. Poder que obliga en el sentido estricto de obligación moral. La responsabilidad es, por tanto, una función del poder. Quien no tiene poder no tiene responsabilidad. Se tiene responsabilidad por lo que se hace. Quien no puede hacer nada, no puede responsabilizarse de nada. Por poder, debemos entender entonces, la posibilidad de tomar las decisiones que afecten la vida de los otros seres humanos ya sean presentes o futuros.

Somos responsables entonces ante las generaciones futuras, aunque éstas todavía no sean. Nuestra responsabilidad viene, sin embargo, por el lado de la posibilidad de que sean. Por primera vez en la historia, tenemos entre nuestras manos el destino de la naturaleza y de la especie humana en ella. Por tanto somos responsables de seguir abriendo la posibilidad de la existencia. Con la responsabilidad, nacen así, unos nuevos tipos de imperativos adecuados a un nuevo tipo de las acciones humanas: “Obra de tal

---

<sup>252</sup> López Santamaría, Justino, “La reflexión ética a través del principio de responsabilidad de Hans Jonas”, en: *Estudios filosóficos*, Vol. XLVII, Instituto Superior de Filosofía, Valladolid, 1998, p. 22.

modo que los efectos de tu acción sean compatibles con los de la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra”.<sup>253</sup>

Hoy no cabe ya mantener la separación entre la ciencia, la técnica, la responsabilidad y los valores, como a lo largo del siglo veinte hicieron los positivistas y buena parte de los científicos (por ejemplo, Poincaré, Russell, Einstein, y muchos más). La tecno-ciencia se ve confrontada con problemas éticos y axiológicos, y por ello la cuestión de la responsabilidad también se ha convertido en uno de los temas más importantes de los Estudios Sociales de la Ciencia y la Técnica (CTS).

La irreversible artificialidad del medio ha hecho que desaparezca toda distinción entre lo propiamente humano y lo natural. Ahora todo lo natural es producto de la decisión de lo humano. Nuestro medio natural, sobre el que antes no podíamos actuar y modificar se ha convertido en una extensión de nuestro mundo comunal. El triunfo del baconismo se ha impuesto por todo el mundo.

“La frontera entre ‘Estado’ (*pólis*) y ‘Naturaleza’ ha quedado abolida, la ciudad del hombre, que antaño constituía un enclave dentro del mundo no humano, se extiende ahora sobre toda la naturaleza terrenal y usurpa su lugar. La diferencia entre lo natural y lo artificial ha desaparecido, lo natural ha sido devorado por la esfera de lo artificial”<sup>254</sup>.

Y esto ya es imposible de modificar; cualquier posible cambio en nuestra matriz civilizatoria que quiera revertir la situación actual, debe tener en cuenta este *factum*. Lo que nos atañe entonces no sólo es hacernos responsables por la naturaleza, sino por todo lo que hemos hecho con ella, es decir, de nuestras propias opciones políticas, económicas y militares.

No podemos ocultar que lo que subyace a todo este problema es una opción de vida conforme a ciertos valores y principios que hemos decidido seguir. Es cierto también que estos valores coinciden con los del capitalismo industrial y sus ansias de acumulación, incluso a costa no sólo de la dignidad sino de la vida misma. No podemos desligar de nuestro análisis, por tanto, estos valores económicos y políticos respecto al impulso

---

<sup>253</sup> *Ibid.* p. 177.

<sup>254</sup> *Ibid.* p. 37.



de la tecno-ciencia.<sup>255</sup> Ni podemos soslayar tampoco, como señala Elisabeth Ströker, que toda acción responsable se desenvuelve dentro de tres condiciones macro: saber (*Wissen*), capacidad (*Können*), poder (*Macht*).<sup>256</sup> Esto nos lleva inevitablemente a traspasar las barreras de una ética restringida únicamente al ámbito de las relaciones entre los hombres, para ampliarla a otra que tome en consideración también, la relación de los hombres con la naturaleza y con las generaciones futuras.

A esto también se refiere Rosemary Rizo-Patrón cuando señala que:

“Otro punto a favor de esta ética –se refiere a la de Jonas– es que busca acuerdo entre diversos intereses en la medida que es más fácil señalar al unísono el *mal* a evitar que el *bien* a realizar. Por ello, no se trata primeramente de elaborar teorías sobre el ‘hombre verdadero’ o ‘nuevo’ o lo que *debe ser* el ser humano (según diversas imágenes desiderativas), sino más bien que el ser humano *sea*, que *exista*, que la vida de los sujetos esté garantizada; pero no cualquier vida, sino una vida *como* ser humano. No se trataría pues de garantizar la mera supervivencia de seres humanos y a como dé lugar (en extrema miseria, física, y moral; o científicamente condicionados con acciones previsibles, cual androides huxleyanos). El imperativo por la vida querrá decir, claro está, ‘no matarás;’ pero también, ‘nos comprometeremos a posibilitar la vida según la dignidad de *todos* nuestros congéneres,’ y *no sólo* de ciertos sectores en desmedro de otros’<sup>257</sup>.

Una vida razonable para todos los que habitamos y habitaremos este mundo.

Aquí es donde nosotros encontramos la ligazón entre la ética como renovación propuesta por Husserl y la ética de la responsabilidad. En algún sentido, ésta es una expresión de aquella, pues la responsabilidad exige hoy más que nunca una completa renovación no sólo moral, sino además política y económica. Es aquí donde la fenomenología puede volver a dejar escuchar su palabra y plantearse como una filosofía que no sólo atiende al problema ambiental y ecológico, sino además a una nueva manera de

<sup>255</sup> Es acertada la crítica que Javier Echeverría hace al “Principio de Responsabilidad” de Jonas, cuando menciona que éste desliga de sus planteamientos críticos los valores económicos, políticos y militares que subyacen a la tecnología. Echeverría pide ampliar el campo de la responsabilidad del ámbito puramente ético al de una axiología pluralista que tome en consideración estos aspectos del problema. Cfr. Echeverría, Javier “El principio de responsabilidad: Ensayo de una axiología para la tecnociencia”, en: *Isegoría Revista de Filosofía Moral y Política* N° 29, Madrid, diciembre de 2003. pp.125-137.

<sup>256</sup> Ströker Elisabeth, “La ética de la responsabilidad como desafío de la filosofía en el mundo moderno”, en: *Areté Revista de Filosofía*, Vol. XI, N° 1-2, 1999, pp. 713-737.

<sup>257</sup> Rizo-Patrón Rosemary “Una “Ética para el futuro”: Entre la esperanza y la responsabilidad”, en: *Violencia y crisis de valores en el Perú*, Klaliber, Jeffrey (coordinador). Lima PUCP, segunda edición, 1988. pp. 80-81. Este texto tiene el mérito especial de ser el primero escrito obra la ética de Jonas en nuestro medio, además de relacionarlo con nuestra angustiante situación política y social de fines de los años ochenta.

estar y ser en el mundo, es decir, a una renovación de lo humano en la tierra que exija un cambio civilizatorio.

Pero antes es importante esclarecer en qué sentido la fenomenología puede perfectamente servir como marco de reflexión a una filosofía ambiental que tenga por objetivo –como ya se ha dicho varias veces– no sólo el cuidado de la naturaleza, sino, principalmente el cuidado de la vida humana en la naturaleza.

## §8.- Filosofía ambiental y fenomenología

Llegados a este punto, debemos examinar la posibilidad de la relación entre fenomenología y filosofía ambiental. O, más precisamente dicho, entre ésta y una ética ambiental que nos permita re-introducir el tema de la relación naturaleza y cultura, esta vez como el cuidado de la una respecto de la otra, como campo de la reflexión fenomenológica.

Nuestra intención será la de mostrar las posibilidades que tiene la fenomenología como filosofía ambiental, es decir, de una filosofía que también se hace cargo de esa imprescindible dimensión de la vida humana. Incluso, podríamos decir, que el cuidado medioambiental es la condición de posibilidad de la vida humana sobre la tierra, y es precisamente, lo que se ve amenazado hoy en día, producto de nuestra propia acción.

Hasta ahora hemos venido insistiendo en la idea de que esta situación comporta toda una forma de entender y relacionarnos con el mundo, a la que subyace un proyecto civilizatorio específico –el tecno-científico– que no podemos eludir. El resultado de este proyecto y los valores políticos, económicos y sociales que comporta, es lo que tenemos que enfrentar ahora. Pues únicamente si atendemos a que éstos son el resultado de una acción nuestra e históricamente constituidos y sedimentados, podemos cuestionar su irreversibilidad y llamar la atención sobre la necesidad de su reformulación, o eventualmente, su completo abandono. La idea es –siguiendo a Husserl– no realizar una crítica nihilista del mundo moderno y sus resultados para nosotros, sino en recuperar los valores que lo sostienen, a saber, libertad y razón (irrenunciables ambos) para, a partir de estos mismos llevar adelante una tal crítica, que hoy se manifiesta en la forma de una

filosofía ambiental, como modo de conservación, preservación y cuidado de la naturaleza.

Para mostrar esto procederemos también en tres tiempos: primero –siguiendo nuevamente las indicaciones de Husserl<sup>258</sup>- daremos una rápida mirada al sentido de la construcción histórica del mundo moderno; en segundo lugar, exploraremos la visión fenomenológica de la filosofía ambiental, entendida como ética ambiental; y, finalmente, la integración de naturaleza y espíritu a partir del mundo de la vida como centro de cuidado por la vida.

### **8.1.- La escisión del mundo: una crítica fenomenológica.**

Aunque la construcción histórica del mundo occidental puede ser rastreada hasta los primeros filósofos griegos, como es el caso de Parménides y su identificación entre ser y pensar que dará origen a la lógica identitaria sobre la cual se sostiene nuestra civilización, o como el caso de la separación irreconciliable de dos mundos operada por Platón hace ya más de dos mil quinientos años, nuestro interés estará basado únicamente en el mundo moderno, como heredero, además, de todo este impulso que ha animado la filosofía en occidente. Lo que queremos mostrar es que este camino seguido del dualismo moderno –cuyas consecuencias vivimos ahora de manera desgarradora- es sólo uno al lado de otros posibles y que, por tanto, no entraña ninguna necesidad. Recordemos que ya Husserl identificó el origen de la crisis de las ciencias, y con ella de la humanidad europea en su conjunto, en este dualismo que ha signado toda la historia de la filosofía moderna. Lo que intuyó Husserl, fueron las consecuencias catastróficas de la escisión provocada por los modernos, pues significaba la pérdida del sentido de la razón y su abandono en pos de una razón meramente instrumental. Pero tal vez, lo que no pudo intuir fueron las reales consecuencias de todo lo que entrañaba este proyecto, pues al lado de sus configuraciones teóricas yacen el sistema de vida que la sustenta, a saber, el capitalismo industrial y su idea de progreso que, sumado al dualismo ha venido a colocarnos al borde del abismo.

---

<sup>258</sup> Lo que queremos es aproximarnos a este tema tratando de rastrear la constitución de sentido, tal como el mismo Husserl lo hiciera respecto de la crisis de las ciencias.

Efectivamente, son tres las nociones que sustentan al mundo moderno y su obra más acabada: la ciencia. Nos estamos refiriendo a las nociones de individuo, naturaleza y progreso. Sin estas no sería posible la comprensión de cómo se desenvuelve nuestra civilización y las consecuencias que ha traído el proyecto que la sustenta. Pero también, debemos decir, que todas estas nociones son consecuencia de un largo proceso de desenvolvimiento histórico que, curiosamente nacen a veces en pugna, a veces prolongando y desarrollando ideas previamente establecidas, especialmente las del cristianismo.

### 8.1.1.- La noción de individuo

Cuando Descartes descubre y nos lega para siempre la noción de *ego* no lo hace desde la nada. Sino que este concepto es consecuencia de una larga formación histórica que constituye un inicio y un fin al mismo tiempo.<sup>259</sup> Efectivamente, es alrededor de esta idea, y más precisamente a la de individuo, que gira toda la filosofía moderna. Ninguna teoría moral o política, ni gnoseológica, ni ontológica, son entendibles sino se las ve desde la perspectiva del individuo autónomo y racional. Lo mismo vale, para lo que concierne a la ciencia y la tecnología. Ambas deben sus características más saltantes al hecho de haber sido concebidas para servir a los intereses del individuo moderno. La ciencia experimental moderna es, fundamentalmente, la manera que tiene el individuo de conocer la realidad; mientras que la tecnología es el instrumento que, partiendo de la ciencia, permite al individuo proseguir sus objetivos y tratar de satisfacer sus necesidades.

El individuo moderno, el “sujeto individual” es, producto de un largo proceso de maduración cultural que tiene sus bases en las ideas cristianas sobre el libre albedrío y la salvación individual y que alcanza su cúspide en el período de consolidación del capitalismo mercantilista. El capitalismo, aun en sus formas más primitivas, supone una gran liberación de energía productiva, pues demanda de los individuos que multipliquen sus esfuerzos en aras de la acumulación. Esto invierte el orden hasta ese momento conocido. Pues, si en la antigüedad y la edad media la virtud consistía en la moderación y la habilidad para no traspasar los límites impuestos por la divinidad, para los modernos,

---

<sup>259</sup> Husserl mismo señala refiriéndose a la filosofía de Descartes que, “no se trata de meros residuos de las tradiciones escolásticas, ni de prejuicios casuales de su época, sino de *obvias evidencias milenarias*” Husserl, *Crisis*, p. 79. Cursivas de Husserl

en cambio, la virtud será, justamente, la ambición de llegar a traspasar todos los límites. Esto se plasma en las figuras del mercader y el banquero, pero también en la del científico.

Pascal, refiriéndose al deseo de la ciencia moderna de conocerlo todo, señala que éste se inspira, o bien en una ignorancia de la condición real del hombre, o bien en una ilimitada soberbia.

“Porque no han podido contemplar estas infinidades (lo de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño), los hombres se han aventurado a penetrar en la naturaleza como si existiese proporción entre ella y ellos. Curiosamente, ellos ha querido llegar a conocer los principios de las cosas y pasar de allí a conocer todo, inspirados por una soberbia tan infinita como su objeto. Porque no puede haber duda alguna que tal plan no podría ser concebido sin soberbia infinita, o sin una capacidad tan infinita como la de la naturaleza”.<sup>260</sup>

Esta capacidad, de conocerlo todo, sin límite alguno, para Pascal, sólo la tiene Dios. Por eso, es que al hombre moderno no le queda otra opción que pensarse sólo en el universo, y lejos de amedrentarse por ello, busca la manera de someter al universo, de valerse de él, para sus propios fines. Y el modo que tiene para hacerlo es mediante la ciencia moderna, que significará la emancipación de la razón natural, y en ese sentido, y no en otro, es que puede hablarse de una vuelta a la antigüedad clásica.

La consolidación de este deseo del hombre moderno de conocerlo todo y traspasar así todo límite, es posible, sólo gracias a los atributos de la libertad, el egoísmo y la racionalidad, que Juan Abugattás, identifica además con los atributos del mercader y el científico modernos.<sup>261</sup>

La libertad de los modernos es expuesta de manera insuperable, por lo que también podría constituirse en una suerte de manifiesto de la modernidad, en el célebre Discurso sobre la dignidad del hombre (1490) de Giovanni Pico Della Mirandola:

“Ni una residencia fija, ni una forma que sea solamente tuya, ni tampoco una función peculiar, te hemos dado Adán, a fin de que de acuerdo con tus deseos y

---

<sup>260</sup> Pascal Blais, *Pensées*. London, Penguin Books, pp. 90-91.

<sup>261</sup> Abugattás Juan, “El marco conceptual de la ciencia y la tecnología”, en: *Alma Mater*, Revista de Investigaciones N° 1, UNMSM, Lima, 1992, p. 14. En lo que sigue de la exposición, acerca del individuo, seguiremos básicamente las ideas expuestas en este texto.

en virtud de tu propio juicio tú puedas poseer la residencia, la forma y las funciones que desees. La naturaleza de todas las demás cosas esta constreñida dentro de los límites fijados por las leyes que Nosotros hemos prescrito. Tú, libre de todo límite, de acuerdo a tu libre voluntad (...), deberás establecer para ti mismo los límites de tu naturaleza (...) Con libertad de elección y con honor, como si fueras el hacedor y moldeador de ti mismo, tú podrás darte a ti mismo la forma que más desees. Tú tendrás la facultad de degenerar en las formas más bajas de vida, que son brutales,. Tú tendrás el poder, con el juicio de tu alma, de renacer en las más elevadas formas, que son divinas”<sup>262</sup>.

Esta idea indudablemente supera al libre albedrío de los medievales que apenas es la opción de escoger entre las alternativas que Dios, directa o indirectamente, nos ofrece. Esta situación de indeterminación en la que Dios ha creado al hombre, le otorga la facultad de hacerse a sí mismo, de determinar su propia naturaleza y, para ello, en una variante del mito de Prometeo, le otorga también los medios para hacerlo; la razón y el deseo.

Pues bien, la modernidad coloca el centro de su atención en el deseo. Es éste el que guía nuestras acciones y la razón se convierte en el medio más eficaz de poder realizarlo. La vieja *voluptas* es precedida ahora por el deseo. El egoísmo de los modernos, consiste entonces, en la creencia de que los individuos están motivados por sus pasiones y sus apetitos y que toda coordinación entre las acciones individuales debe, corresponder a una coincidencia, al menos provisional, de intereses. El deseo, es entonces, el motor del cambio en la modernidad.

Esto, de alguna manera también lo vio Husserl, cuando señala que:

“el ideal rector del renacimiento, el hombre antiguo, es el que forma inteligentemente a sí mismo en la razón libre. Lo que para el ‘platonismo’ renovado significa lo siguiente: no se trata solamente de remodelarse a sí mismo éticamente a partir de la razón libre, a partir de las visiones teóricas de una filosofía universal, sino de remodelar también el entorno humano global, la existencia política, social de la humanidad”<sup>263</sup>.

Son estas ansias de remodelar su vida y su entorno lo que constituye el centro de la reflexión moderna. El deseo, el impulso por una vida nueva en la que el protagonista sea él mismo, es también lo que anima el ideal filosófico de la modernidad. Recordemos

<sup>262</sup> Pico Della Mirandola Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, México DF, UNAM, 2009, p. 14.

<sup>263</sup> *Crisis*, p. 8.

que éste entra en crisis, según Husserl, por “la pérdida del impulso vivificante de la fe, propia de su ideal.”<sup>264</sup> Esto es, cuando se extravía el deseo de renovación de la vida y se lo cambia por el deseo desmedido de un goce perpetuo.

Ese deseo –convertido en ansia de goce desmedido- es lo que se convierte en el objetivo final de la acción de los individuos, en la razón última de su existencia. La razón contemplativa pierde completamente sentido. El goce, que es lo que busca, en la medida en que es sensual y no puramente intelectual, demanda una relación directa con la naturaleza que contiene el secreto de la satisfacción. La razón que se desea y se valora pasa a ser la que es capaz de orientar la acción eficazmente hacia la satisfacción de las necesidades, que por otro lado, son ilimitadas. Surge así el problema de cómo con recursos limitados podemos satisfacer necesidades que son ilimitadas, este será el secreto de una nueva ciencia: la economía. La eficacia de la razón, se medirá entonces, en términos tanto de la cantidad de satisfacción que se obtenga, como en términos de la rapidez con que se pueda llegar al placer. Aquí radica, en parte, el culto moderno a la rapidez y la eficiencia. El llamado del cuerpo hay que atenderlo de prisa pues, de lo contrario, se torna en dolor y fuente de sufrimiento.

Aparece así un nuevo modo de medir la eficacia y la rapidez: el cálculo. La medición de las ventajas y desventajas de la acción no puede ser más un proceso arbitrario y subjetivo, puesto que siendo la acumulación de riqueza el resultado deseado, las opciones pueden ser evaluadas numéricamente. La medición, en comparación de cantidades deviene así en un proceso central a todo razonamiento. Habiendo sido sustituido el goce celestial por el terrenal, es en la Tierra, en la naturaleza, que debe buscarse lo necesario para la satisfacción de las necesidades. Pero la satisfacción permanente de los apetitos requiere, a su vez, de una buena provisión de bienes y recursos. Esto es, la acumulación se convierte en un imperativo de la vida moderna.<sup>265</sup>

---

<sup>264</sup> *Ibid.* p. 10.

<sup>265</sup> En la lectura que Weber hace de este fenómeno, la acumulación se da por el influjo de la ética protestante, que piensa al cuerpo como el “templo de Dios”, por lo que una manera de rendirle mayor gloria a Dios es cultivando el cuerpo por medio del trabajo. Esto implica un cambio significativo respecto de la concepción católica del trabajo como castigo. Todo buen cristiano debe entonces trabajar lo que también produce una sobre acumulación de bienes. En todo caso, detrás de ambas visiones se encuentra la acumulación como objetivo final de la acción.

Este deseo de acumulación exige, por su parte, poseer la sabiduría y habilidad necesarias para transformar esos recursos en cosas u objetos utilizables en el proceso de la satisfacción de las necesidades. En otras palabras, la naturaleza sólo va ser importante en la medida en que pueda ser utilizable, por eso, en relación a ella primarán los criterios cuantitativos. SE quiere y valora de la naturaleza aquellos que es cuantificable, porque el interés que prima es el de convertir a la naturaleza en unidades de consumo.

Pero no es únicamente la naturaleza, sino la acción, o más específicamente el tiempo empleado en la acción, lo que necesita ser medido. Surge la idea de que el tiempo vale oro, es decir, se lo cuantifica y se le asigna un valor. El tiempo de la modernidad es lineal como el cristiano, pero abierto al infinito y sin referencia a la eternidad. Es ampliamente conocido que los años que van de 1200 a 1650 vieron importantes cambios en la percepción del tiempo, es en esta época donde se deja sentir el fuerte contraste entre “el tiempo de la naturaleza” y el reloj, que supone una racionalización del mismo. Es sabido que entre la gente del campo la medida del tiempo está generalmente relacionada con los procesos habituales del ciclo de trabajo o tareas domésticas. A esta forma de percibir el tiempo se la ha llamado “orientación al quehacer”, en contraposición al “tiempo lineal” de la organización urbana e industrial. La modernización de la vida en Europa occidental trajo una manera artificial de sentir el transcurrir como una linealidad que supone un progreso y un futuro cada vez mejor. En un análisis inteligente de este problema, E.P. Thompson nos recuerda que:

“El puritanismo, en su matrimonio de convivencia con el capitalismo industrial, fue el agente que convirtió a los hombres a la nueva valoración del tiempo; que enseñó a los niños, incluso en su infancia, *a progresar a cada luminosa hora*, y que saturó la cabeza de los hombres con la ecuación el tiempo es oro”<sup>266</sup>.

Esta linealidad infinita sólo se justifica por una acumulación de bienestar que no lo podemos encontrar en el presente, sino en un futuro, pues tenemos antes que trabajar mucho para construirlo.

Es indudable que después de 1300 el reloj mecánico fue una realidad. Dante, en el canto XXIV del Paraíso escrito hacia 1320, utilizó el reductor como metáfora de las almas inmersas en la felicidad absoluta, dando vueltas en éxtasis: “y como andan las ruedas en las máquinas de los relojes”. Pero, como señala Grosby,

---

<sup>266</sup> Thompson, E.P., *Costumbres en común*, Barcelona: Crítica, 1995, p. 449. Las cursivas son nuestras.



“los occidentales no fueron los primeros en tener relojes mecánicos. Los chinos ya tenían varios de tamaños gigantescos en el siglo X. De hecho, cabe la posibilidad de que la noticia de la existencia de los mismos estimulase la invención de los primeros relojes de occidente. Sea cual sea la verdad al respecto, es indiscutible que occidente se singularizó por su entusiasmo por los relojes y por la rapidez con que cambió las horas desiguales por las iguales (...) quizá los primeros capitalistas querían las horas iguales para poder exprimir a los obreros y sacarles una hora entera de trabajo en los días más oscuros y cortos de invierno. Quizá los occidentales ya empezaban a pensar que el tiempo era homogéneo, como da a entender la polifonía del siglo XIII”<sup>267</sup>.

El estilo moderno de tiempo industrial disciplinado apareció ya en una fecha muy lejana: la primera mitad del siglo XIV. Por ejemplo, el 24 de abril de 1335, Felipe IV concedió al alcalde y los concejales de Amiens la facultad de ordenar y controlar por medio de una campana la hora en que los trabajadores de la ciudad debían ir al trabajo por la mañana, la hora en que debían comer, la de volver al trabajo después de comer y la hora en que debían dejar de trabajar. Esto trae otra consecuencia importante, pues hasta las gentes comunes y corrientes se empiezan a preocupar por la duración de sus vidas y se van haciendo conscientes de su edad.

En resumen el individuo, en la medida que es libre, puede determinar su propia naturaleza, puede crearse a sí mismo. Pero la señal de que se ha logrado una vida verdaderamente humana es el goce. En consecuencia debe emplearse la razón a fin de alcanzar el control de la naturaleza para alcanzar ese goce y satisfacer los apetitos y pasiones.

Sin embargo, esta caracterización del individuo moderno, estaría sumamente incompleta si no dijéramos algo respecto de otra de sus características primordiales, a saber la autonomía de la razón individual. Esta propiedad no se infiere del egoísmo. La creencia en la autonomía de la razón, es por el contrario, uno de los rasgos más cristianos que ha conservado la modernidad. Dos son las razones que llevan a los pensadores cristianos a insistir en la autonomía de la razón o entendimiento. En primer lugar, siendo el Dios cristiano un Dios personal, está el deseo de atribuir al hombre la facultad de elegir, es decir, la posesión del libre albedrío a fin de asegurar su responsabilidad por el pecado o la virtud. En segundo lugar, como ya se dijo, los cristianos defienden la tesis

---

<sup>267</sup> Grosby, Alfred, *La medida de la realidad*, Barcelona: Crítica, 1998, p. 75.

de la salvación individual que, a su vez, requiere la asignación de responsabilidades a los individuos<sup>268</sup>.

Lo que nos interesa resaltar es que esta tesis de la razón individual es proclamada por los modernos que comienzan a buscar justificaciones tanto ontológicas y gnoseológicas para ella. Las consecuencias epistemológicas de la postulación de la razón individual autónoma son inmensas. En realidad, puede afirmarse que el método de la ciencia experimental se construye en primera instancia para acomodar las demandas de la autonomía de la razón. En su enfrentamiento con los escépticos, la modernidad no abandona nunca el ideal de conocimiento universal y necesario, pues éste es el que garantizaría la plena autonomía de la razón. Los modernos aspiran a alcanzar un conocimiento objetivo, esto es, universal y necesario, pero la peculiaridad de su reto estriba en que tienen que llegar hasta él a partir de subjetividades autónomas. La objetividad consistirá, por ende, en lograr un consenso general, ese consenso deberá ser voluntario y no arbitrario. El método de la ciencia, será entonces, un instrumento necesario para alcanzar un consenso intersubjetivo, la objetividad deviene en intersubjetividad.

El método que lleva al consenso debe basarse por ello, en premisas admisibles para todos, y debe contar con procedimientos que no se presten a un condicionamiento individual. La salida para ello, es la consabida división moderna entre las cualidades primarias y secundarias. El objeto de la ciencia son las primeras, que Descartes designa como las de la extensión, es decir, las medibles y cuantificables, aquellas en la que prima el consenso, pues son del orden de lo objetivo. Podemos estar en desacuerdo sobre el espesor, rugosidad, color o textura de una mesa (cualidades secundarias), pero no podemos discrepar en torno a su tamaño, forma, peso, etc., es decir, a todos los elementos cuantificables que hay en ella (cualidades primarias). Por eso, es que la ciencia conoce la naturaleza mediante comparaciones numéricas y mediciones, cuyos patrones no radican en la mente de los sujetos sino en la realidad misma. Estas mediciones, a su vez, pueden repetirse hasta el infinito y ese es el valor precisamente que tiene el experimento. El experimento, es pues, la reconstrucción consciente de la realidad que la razón misma ha contribuido espontáneamente a construir. Se puede realizar una y otra vez porque las condiciones que lo sustentan son invariables, se trata de una estructura ma-

---

<sup>268</sup> Cfr. Abugattas, Juan, *op. cit.*, p. 8-9.

temática (objetiva) que puede ser actualizada una y otra vez. Al postular que los juicios matemáticos son juicios sintéticos *a priori*, Kant está sosteniendo que las matemáticas son constitutivas de la realidad y en consecuencia, es legítima su utilización en la descripción y explicación de los procesos físicos. Más aún, la utilización de las matemáticas en la física es garantía de la objetividad de las teorías.

### 8.1.2.- La cuestión de la naturaleza

Este cambio en la concepción del hombre supone también un cambio en su relación con la naturaleza. En la tradición cristiana hubo siempre una actitud ambigua respecto de la naturaleza. Concebida, de un lado, como el regalo de la divinidad a los hombres a fin de que la usen en su provecho, estuvo siempre a pocos pasos de ser tenida por fuente de todo mal. Fue tenida, asimismo, como una morada obligada en la que no había que esperar complacencia. Vuelta la vista hacia el cielo, la ciencia cristiana nunca logró penetrar profundamente en los secretos de la realidad natural.

Es esto precisamente lo que el calvinista Francis Bacon reprocha a los católicos, el no haber desarrollado suficientemente la ciencia de naturaleza para rendir una mayor gloria a Dios. Como sostiene Juan B. Ferro refiriéndose a este mismo tema “las filosofías tradicionales son moralmente culpables por haber descuidado la realidad, por no haber reverenciado con humildad la obra del creador, poniendo en lugar suyo ‘las astucias del ingenio y la oscuridad de las palabras’.”<sup>269</sup> Ferro sostiene, con su acostumbrada lucidez, que el proyecto baconiano de la reforma del saber, que dio origen a la ciencia moderna, se sustenta sobre la teología calvinista que el mismo Bacon desarrolla. Esto es de vital importancia, pues si en el origen mismo de la ciencia moderna se encuentra un deseo de rendir gloria a Dios, entonces tendríamos que sospechar que lo que se ha denominado un “reencantamiento del mundo” es posible desde los presupuestos mismos de la propia modernidad.

Existen dos maneras de leer el desarrollo de la ciencia. Uno, el más generalizado, que ve al proyecto científico moderno como desligado de su contexto histórico, social y filosófico, y por tanto, piensa a la ciencia como heredera y consecuencia de la

---

<sup>269</sup> Ferro Juan B., “La reforma baconiana del saber y la teología”, en: *Areté Revista de Filosofía* Volumen VII N° 2, PUCP, Lima, 1995, p. 198.

muerte de Dios y la consiguiente desacralización del mundo. Y, el otro, que empieza a ver en la ciencia la posibilidad de una vuelta a sus orígenes, como el anunciado por Bacon, que no suponga una relación de dominio del hombre sobre la naturaleza que lo lleve a su posible autodestrucción. Precisamente la estrategia de Husserl consiste en acercarse a la historia de la filosofía y la ciencia moderna para indagar por su sentido y ver al mismo tiempo, cómo éste se ha extraviado. La respuesta a la crisis de la ciencia estriba en la relación que ésta establece con la naturaleza.<sup>270</sup>

Siguiendo el sugerente planteamiento de Ferro, respecto de Bacon, podemos ver cómo para éste existe una efectiva separación entre religión y filosofía. Se puede leer el libro de la naturaleza sin contradecir las escrituras, el error estriba en asumir que la autoridad de ésta se extiende a la ciencia de la naturaleza.

“Buscar cielo y tierra en la palabra de Dios, que nos ha dicho ‘cielo y tierra pasarán, pero mi palabra no pasará’ es buscar las cosas temporales en lo eterno; y así como buscar la divinidad en la filosofía es buscar lo viviente en lo muerto, buscar la filosofía en la divinidad es buscar lo muerto en lo vivo”<sup>271</sup>.

Con esto Bacon deja establecida la absoluta independencia de la naturaleza respecto de Dios, entre creador y creatura existe un abismo insalvable. Se rompe así con la idea agustiniano-platónica de la naturaleza como “imagen viviente” de Dios, y se impone la tesis calvinista de la absoluta trascendencia de Dios frente a su creatura. La posibilidad de la investigación científica tiene como base el cambio de una teología por otra. De esta manera, como señala Ferro, “la ciencia se independiza de la teología y de la religión, claro que limitando su ámbito, pero al mismo tiempo reservándolo exclusivamente para sí.”<sup>272</sup>

Pero debemos advertir que este deslinde entre ciencia y religión es consecuencia inevitable de su teología y en lugar de divinizar la naturaleza, diviniza a la ciencia, pues ésta es el nuevo instrumento (*novum organum*) para acceder al conocimiento mediato de Dios, a través de sus obras, tal como postula el calvinismo. Curiosamente, esta diviniza-

<sup>270</sup> Recordemos el objetivo del famoso §9 de la Crisis. Apuntar cómo se produjo el proyecto galileano de la matematización de la naturaleza y esto llevó finalmente al olvido del mundo de la vida y la hipostaciación de éste por la objetividad matemática. En este sentido es que Galileo “es un genio descubridor y encubridor a un tiempo”. *Crisis*, p. 54.

<sup>271</sup> Bacon Francis, *Novum Organum*, Buenos Aires, Losada, 1949, p. 103.

<sup>272</sup> Ferro Juan B., *op. cit.*, p. 196.

ción es la que lleva pensar que el objeto de la ciencia natural, es decir, la naturaleza, sea el camino para saber de Dios, y por tanto libra de toda sospecha de ateísmo y herejía a los que la practican: los científicos, justificando así su actividad en un medio que aún desconfía de ellos. “Ya no hay razón alguna para temer a la ciencia: los hombres de ciencia glorifican a Dios con su oficio no menos que los ministros protestantes con el suyo.”<sup>273</sup> Ciencia y religión quedan reconciliadas: ser científico es un modo de ser religioso.

La ciencia natural, afirmada sobre el suelo de la doctrina calvinista del conocimiento de Dios, tiene que consistir ineluctablemente en volver la mirada hacia la naturaleza. Esto es necesario, porque el hombre extraviado por el pecado original primero, y la desobediencia al mandato del trabajo después, ha perdido el conocimiento puro, contemplativo, primigenio que poseía de la naturaleza. En ambos casos esa pérdida se debió a la arrogancia humana, no de querer saber sino de creer que podía hacerlo apoyado únicamente en sí mismo y su libre arbitrio, alejándose así del Creador. El único camino que queda es, entonces, el de retroceder todo lo andado, deponer nuestra arrogancia y volver la mirada a la obra del creador, a saber, la naturaleza. De esto trata la *Instauratio Magna* (La Gran Restauración), de mostrar cómo poder recuperar el perdido dominio del hombre sobre la naturaleza, cómo reconquistar lo que el pecado nos ha hecho perder, y el medio de esta restauración no es otro que el saber. El verdadero fin del conocimiento es entonces reponer al hombre en su lugar de soberanía sobre la naturaleza, lo que se logrará sólo mediante las obras y no en las agudas y sutiles deducciones, fiel a la tradición protestante, para Bacon, la verdad se comprueba en las obras.

Pero esta emancipación de la naturaleza consagrada por Bacon, es el resultado de un largo proceso histórico. Collingwood<sup>274</sup> ha señalado hasta tres etapas en este proceso. Una primera es la vuelta al animismo o hiloísmo primitivo, que se encuentra claramente presente en los primeros filósofos renacentistas. La segunda, se reemplaza el hiloísmo por una suerte de panteísmo, insinuado primero por Bruno y madurado por Spinoza. En la tercera etapa, la naturaleza pasó a ser concebida como máquina, quedando Dios relegado a la categoría de relojero, y finalmente, se completó el periplo cuando

---

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>274</sup> Collingwood R.G., *The Idea of Nature*, London, Oxford University Press, 1978.

el movimiento se estableció como la categoría definitoria de la materia, como algo inmanente e inherente a ella, y se pensó a la naturaleza como materia.

El que la naturaleza devenga en materia y ésta en una imagen mecánica del mundo, era desde esta perspectiva, algo inevitable. Pues si la naturaleza debe ser utilizada como mero medio de la satisfacción de las necesidades, sin que se admitan límites naturales para esa utilización, entonces no es admisible pensar en la naturaleza como un ser animado. La razón ética detrás de esto, es la que ya vimos respecto de Bacon, no se trata de esclavizar a la naturaleza sino dominarla.

Por otro lado, si la naturaleza es un mecanismo, entonces, aunque el hombre no pueda reproducirlo en su integridad, sí podrá llegar a conocer a cabalidad esos engranajes cuyo funcionamiento pueda desentrañar. En la medida que este conocimiento se vaya perfeccionando se asegurará el éxito del proyecto final de la ciencia: facilitar su control y modificación de acuerdo a los intereses y necesidades de los individuos.

Pero llegar a controlar la naturaleza requiere estar en condiciones de llegar a dominar su lenguaje. Galileo es el propuso inicialmente la clave para poder dialogar con la naturaleza, señalando que sus secretos estaban escritos en el lenguaje de la matemática. E incluso fue mucho más lejos al señalar que la naturaleza tenía una estructura matemática por medio de la cual podríamos matematizar todos los cuerpos sensibles. Es evidente que la ciencia matemática que recibe Galileo en herencia es la misma legada por la tradición, pero nadie nunca antes había tenido la ocurrencia de matematizar la sensibilidad. Como sostiene Husserl, refiriéndose a esta transformación operada por Galileo, de convertir a la naturaleza en un universo matemático,

“la matemática ha hecho por primera vez un mundo objetivo en sentido propio; esto es, una totalidad infinita de objetividades ideales unívocamente determinables por y para cualquiera de una manera metódica y totalmente general (...) Ha hecho posible obtener universalmente de las cosas del mundo intuitivo-real y precisamente bajo ese único aspecto para ella interesante en cuanto matemática de las formas, un conocimiento objetivo real de una especie completamente nueva, esto es, un conocimiento referido aproximativamente a sus propias idealidades”<sup>275</sup>.

---

<sup>275</sup> *Crisis*, p. 32

Husserl mismo nos advierte de los peligros de esta matematización que no sólo involucra la Crisis de las ciencias y el ideal filosófico de humanidad europea, sino que supone también la libre manipulación de la misma en el sentido de su permanente transformación por parte del hombre. Es claro, que si la naturaleza es concebida como el centro inagotable de la satisfacción de nuestros deseos y necesidades, que además, son ilimitados, la ciencia devenga en técnica al servicio de la cada vez mayor manipulación de la naturaleza. Los modernos pensaron a la naturaleza como el reino de la felicidad a cuyo conocimiento conduciría la ciencia.

### 8.1.3 La idea de progreso

Con la modernidad se asiste pues a lo que alguien como Norbert Elías llama un “proceso civilizatorio”, es decir, un trastocamiento en todas las creencias anteriores de las cuales la más importante es la del tiempo; éste se hegemoniza, se uniformiza, se expresa al través del simbolismo que constituyen tanto relojes como calendarios que empezamos a asumir como naturales y normales, la idea de una medición del tiempo por medio del reloj prácticamente regula la vida de los individuos en las sociedades modernas, y esto se debe a que

“la coacción social del tiempo, convertida en alto grado de autocoacción, se manifiesta aquí como un tipo paradigmático de coacciones civilizadoras que se encuentra a menudo en las sociedades más desarrolladas, cuyos miembros captan en sí mismos la autocoacción que los hace orientarse según el tiempo, mientras que perciben con mayor dificultad otras formas de autocoacción civilizada que se impone la propia persona”<sup>276</sup>.

Lo específico del proceso civilizatorio moderno es su relación con el tiempo del futuro. Es lo que enseguida veremos.

El futuro anunciado por los modernos se presenta entonces como el paraíso inalcanzable al cual nos prometieron acceder al través de la ciencia. El género privilegiado de la ficción moderna, al menos en sus albores, fue la utopía; ese lugar a donde la razón nos conduciría para ser felices. Luego vendrían las interpretaciones historicistas que creyeron haber descubierto las claves de la historia y nos condujeron a un desastre. Como nos dice Paz:

---

<sup>276</sup> Elías, Norbert, *Sobre el tiempo*, México: FCE, 1989, p. 43.

“Nos convertimos en víctimas voluntarias de un cruel espejismo: el futuro es por definición inalcanzable e intocable. La tierra prometida de la historia es una región inaccesible y en esto se manifiesta de manera más inmediata y desgarradora la contradicción que constituye la modernidad”<sup>277</sup>.

La historia se convirtió en la nueva fe del hombre moderno y su religión se llamó ideología. La constante exaltación del cambio nos hizo vivir siempre pensando en el mañana, el hombre se supo dueño de su destino y supo también que su tiempo era infinito en perpetuo hacerse, nada acabado, nada fijo, el futuro aunque inaccesible siempre podría construirse.

Se llegó a diseñar un camino que condujera al futuro y se lo llamó progreso. Se creía que la historia tenía una racionalidad y que cada vez estábamos más cerca de alcanzarla. La ciencia moderna con sus ideas claras y distintas nos brindaban el camino más seguro para llegar a ella, pues, como dice Touraine,

“la idea de progreso ocupa un lugar intermedio, central, entre la idea de racionalización y la idea de desarrollo. Ésta da primacía a la política, la primera al conocimiento; la idea de progreso afirma la identidad políticas de desarrollo y triunfo de la razón, anuncia la aplicación de la ciencia a la política e identifica por tanto, una voluntad política a una necesidad histórica”<sup>278</sup>.

Esta identificación resulta nefasta, pues contaminó la política con ideas totalitarias que asumieron la necesidad de una ley natural o científica.

“El pensamiento historicista, tanto en Marx, como en Hegel o en Comte, sólo introduce la idea del hombre haciendo su historia para suprimirla inmediatamente, porque la historia es la de la razón o es una marcha hacia la transparencia de la naturaleza (...) el historicismo del siglo XIX absorbe al sujeto en la razón, la libertad en la necesidad histórica, la sociedad en el Estado”<sup>279</sup>.

Resulta entonces que los individuos tenían que sacrificarse por una causa mayor y común, pues, como hemos visto, el avance del tiempo y la historia es inexorable, la marcha era con dirección a una meta única: la del progreso.

---

<sup>277</sup> Paz, Octavio, *op. cit.*, p. 55.

<sup>278</sup> Touraine, Alain, *Crítica de la Modernidad*, Madrid: Temas de Hoy, 1993, p. 91.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 108.



En general puede decirse que la idea de progreso es inconcebible al margen de una visión lineal de la historia. El progreso implica la certeza de que la historia tiene un propósito, que le da sentido a todos los acontecimientos y que los liga unos a otros en forma ascendente.

Sin embargo, la historia del siglo XX se convirtió en la historia de las utopías convertidas en campos de concentración. La frenética carrera del progreso nos ha conducido al borde del abismo y toda la supuesta racionalidad histórica ha quedado desmentida no sólo por la catástrofe ecológica, sino también por lo que gentes como Cornelius Castoriadis han llamado “el avance de la insignificancia”. El futuro ha dejado de ser un imán y se desvanece la visión del tiempo que lo sustentaba. Con él, se evapora también el mito que inspiró a tantos en el pasado siglo: la revolución. Ella fue la forma privilegiada del cambio en la modernidad, el vehículo por el cual el historicismo moviliza a las masas en nombre de la nación y de la historia, el cese de un tiempo muerto por otro que empezaba a vivir la instauración del paraíso en la tierra.

Hoy el futuro nos parece aterrador, las obras del progreso se llaman también hambre, envejecimiento, volatilización, chabacanería. El presente inicia una crítica del futuro y empieza a desplazarlo. La historia ya no es una, sino plural, se asiste a una ruptura con el tiempo sucesivo y lineal de la modernidad.

“Por tanto -como expresa Touraine- el primer deber de los intelectuales es hoy proclamar que la gran síntesis historicista fue un sueño peligroso y que la revolución siempre ha sido contraria a la democracia. La modernidad no es el tiempo de lo Uno, sino de su desaparición y su sustitución por la gestión de las difíciles pero necesarias relaciones entre racionalización y la libertad individual y colectiva”<sup>280</sup>.

Esta revelación del sujeto puede hacerse desde el ahora, una re-valoración de su cuerpo y su imaginación, una interiorización del cuerpo no como una cárcel sino, al contrario, creándolo, inventándolo, haciéndolo. Un modo más bien vivencial y contingente de representarse el devenir, algo así como lo que según Rorty estuvo deseando Heidegger en su crítica al historicismo hegeliano:

---

<sup>280</sup> Touraine, Alain, *op. cit.*, p. 118.

“Captar un sentido de cómo fue el tiempo antes de caer bajo el ataque de la eternidad, cómo éramos nosotros antes de obsesionarnos por la necesidad de un contexto dominante que nos subsumiera y explicara (...) volver a captar un sentido de la contingencia, de la fragilidad y riesgo de cualquier proyecto humano”<sup>281</sup>.

Por esto debemos tener siempre presente que el tiempo histórico es un concepto movible, también él mismo cambiante, constituido; así lo muestra el que todas las épocas y sociedades hayan tenido y tengan aún su modo peculiar de sentir el tiempo y de vivirlo, se va haciendo con cada civilización, se va construyendo en perpetuo hacer<sup>282</sup>. El tiempo no contiene en sí mismo ningún sentido, es el sujeto el que lo constituye, y es a la vez el absoluto desde el cual el sujeto mismo se constituye, por eso no existe una direccionalidad, es un estado intermedio entre el transcurrir de la naturaleza y el transcurrir humano. Por eso acierta Heidegger cuando dice:

“El tiempo es equiparable al ser-ahí. El ser-ahí es lo respectivamente mío, que puede presentar la modalidad del respectivo ser futuro en la anticipación del seguro, pero indeterminado haber sido (...) El ser-ahí es su haber sido, es su posibilidad en el encaminarse a este pasado. En ese encaminarse soy propiamente el tiempo, tengo tiempo. En cuanto el tiempo es en cada caso mío, existen muchos tiempos. El tiempo carece de sentido; el tiempo es temporal”<sup>283</sup>.

Para seguir, pues, en la misma línea de Heidegger, debemos aceptar la historicidad del acontecer humano, pero ésta es una historia vista desde el presente precisamente para no volver a caer en supuestos atemporales que intenten buscar alguna justificación totalizadora:

“El pasado como historia propia se puede repetir en el ‘cómo’. La posibilidad de acceder a la historia se funda en la posibilidad según la cual un presente sabe en cada caso ser futuro. Este es el primer principio de toda hermenéutica. Es un principio que dice algo sobre el ser del ser-ahí, que es la historicidad misma”<sup>284</sup>.

La rebelión del presente trata entonces de una búsqueda de sentido que realizan los individuos (minorías sexuales, sociales, étnicas, etc.); se trata de asumir una forma de vida alternativa que a su vez pueda atraer a todos. Es innegable que a estas alturas ya todos transitamos –querámoslo o no– por un mismo camino y no hay oportunidad para

<sup>281</sup> Rorty, Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona: Paidós, 1993, pp. 57-58.

<sup>282</sup> Cf. Elías, Norbert, *op. cit.*, pp. 50-51.

<sup>283</sup> Heidegger, Martin, *El concepto de tiempo*, Madrid: Trotta, 1999, p. 10.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 12.

más equivocaciones, todo se muestra incierto y la apuesta en cualquier proyecto civilizatorio no nos garantiza de ninguna manera un triunfo. Más bien, como afirma Octavio Paz:

“La política cesa de ser la construcción del futuro: su misión es hacer habitable el presente. La ética del ahora no es hedonista, en el sentido vulgar de la palabra, aunque afirme al placer y al cuerpo. El ahora nos muestra que el fin no es distinto o contrario del comienzo, sino que es su complemento, su inseparable mitad. Vivir el ahora es vivir cara a la muerte. El hombre inventó las eternidades y los futuros para evitar a la muerte, pero cada uno de esos inventos fue una trampa mortal. El ahora nos reconcilia con nuestra realidad: somos mortales. Sólo ante la muerte nuestra vida es realmente vida. En el ahora nuestra muerte no está separada de nuestra vida: es la misma realidad, el mismo fruto”<sup>285</sup>.

Sólo asumiéndonos como mortales podemos dotar de sentido nuestra vida de una manera más real. Somos herederos directos de la generación que mató a Dios y con él a todo principio extramundano capaz de brindarnos algún sentido. Pues éste, como nos enseñó la fenomenología de Husserl, lo constituimos nosotros mismos desde nuestra mundanidad, es decir, desde nuestra habitualidad; estamos solos y acompañados en esta tarea, solos porque no contamos ya con ningún principio que venga de fuera para darnos el sentido, acompañados porque es una tarea colectiva, hecha con los otros.

Así, nos hacemos responsables de toda nuestra toma de posición, de nuestras efectuaciones y acciones, de nuestras constituciones. Ellas surgen de nuestra subjetividad trascendental, es decir, desde la posibilidad última en la que se constituye el sentido y validez, y ésta a su vez tiene como fundamento último nada menos que al tiempo, al flujo en el cual se desenvuelve pero que también es constituido en la conciencia inmanente, pues ella misma es tiempo.

## §9.- Fenomenología y Ética Ambiental

Nuevamente volvemos al tema de la responsabilidad como premisa de nuestra acción individual y colectiva y más específicamente en relación con el cuidado de la vida humana en la naturaleza. La relación entre la sociedad y el medio ambiente es, sin duda, uno de los campos esenciales del dilema fáustico de la ciencia. Bateson lo explicó del siguiente modo: “una civilización que cree que la naturaleza le pertenece para domi-

---

<sup>285</sup> Paz, Octavio, *op. cit.*, p. 221.

narla y que posee además de una tecnología poderosa tiene la misma probabilidad de sobrevivir que una bola de nieve en mitad del infierno.”<sup>286</sup> No parece casual, por tanto, que las ciencias ambientales sean uno de los campos desde los cuales se están proponiendo nuevas visiones acerca de los procedimientos de la resolución de problemas. A medida que aumenta la incertidumbre y a medida que aumenta lo que se pone en juego en las decisiones, los atributos de la ciencia tradicional, su certeza y su neutralidad valorativa resultan más cuestionables. Aquí se hace necesaria una resituación de la compleja relación entre ciencia y filosofía. Necesitamos una filosofía que responda de manera integral a este cambio en las relaciones del hombre con la naturaleza y nos proporcione el marco desde el cual volver a pensar a profundidad y con rigurosidad esta relación.

En esta dirección uno de los temas fundamentales que nos sale al frente, es el de la alternativa entre expansión económica y protección del medio ambiente. En muchas sociedades del mundo, en diversos contextos culturales –y con independencia de su grado de riqueza, de su estructura social o de su orientación política–, la idea de que la protección del medio ambiente debe primar sobre la expansión económica goza de un amplio respaldo. La protección del medio ambiente se ha convertido en un valor, de una referencia positiva que es objeto de un amplio consenso. En cambio, el crecimiento económico, en la medida en que es también objeto de consenso, lo es sólo como una referencia instrumental, como un medio que únicamente se justifica si sirve para realizar otros valores (el bienestar, la reducción de la pobreza, etc.). Por tanto, cuando se trata de opiniones, de formular preferencias en abstracto, la prioridad otorgada al medioambiente es justamente lo que cabría esperar. El comportamiento, en cambio, tanto individual como colectivo, no depende sólo de los valores de referencia, sino también de intereses y deseos, de comportamientos con otros intereses en conflicto, de contextos institucionales y de relaciones de poder más o menos favorables.<sup>287</sup>

Se ha tratado de satisfacer ambas demandas introduciendo la idea del “desarrollo sostenible” que no es sino un eufemismo para decir que seguimos explotando la naturaleza pero de una manera más lenta, que prolongue su agonía. Esto no puede tener sentido si no va acompañado de un cambio en el modelo industrial burgués que lo sustenta. Lo

---

<sup>286</sup> Bateson, G., *Steps to an Ecology of Mind*, London, Jason Aroston, 1987, p. 468

<sup>287</sup> García, Ernest, *Medio ambiente y sociedad. La civilización industrial y los límites del planeta*. Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 295.

que debería estar en cuestión es precisamente la idea de desarrollo, que sin embargo, se mantiene como pilar de la visión social dominante.

Algunos autores<sup>288</sup> vienen manteniendo, desde finales de los años setenta, que la visión del mundo característica de la era industrial, basada en la creencia de la excepcionalidad humana, en la capacidad humana para separarse de la naturaleza y dominarla, está siendo sustituida por una nueva visión fundamental o paradigma, el “nuevo paradigma ecológico”.

Según otro punto de vista, también bastante difundido, la preocupación por el medioambiente es una parte del interés por una mejor calidad de vida. Con un bienestar material consolidado y percibido como seguro, la gente comenzaría a interesarse por la conservación de su entorno. Según esta tesis, habría que esperar a tener un alto grado de desarrollo, como el que han alcanzado los países altamente industrializados para poder recién preocuparnos del medioambiente. Esto sin embargo, resulta absurdo, pues alcanzar tal grado de desarrollo siguiendo el mismo modelo industrial o post industrial capitalista, sería imposible para todos los pueblos de la tierra. El sistema se mantiene –todos lo sabemos– a razón de la exclusión de más de dos tercios de la humanidad. Pero, además, está el otro problema urgente: no es posible que todos los países de la tierra puedan alcanzar grados de desarrollo como el de los países industrializados, pues eso significaría la total destrucción de la naturaleza, a menos que se puedan desarrollar las tecnologías suficientes para hacerlo sin contaminación, lo cual por razones mercantiles, resulta muy poco probable.

Veamos que la principal repercusión del llamado proceso de “globalización” ha sido la universalización de las expectativas, la uniformización de los deseos y los anhelos. Pero esa globalización no ha corrido pareja con la distribución equitativa de los bienes. Todos entonces aspiran a ascender al paraíso, pero son muy pocos y cada vez proporcionalmente menos los que realmente pueden entrar en él. La más importante de las revelaciones que ha traído consigo el siglo pasado, ha sido, que la industrialización tal como la conocemos hasta el momento no puede crear ese tan ansiado paraíso univer-

---

<sup>288</sup> Véase, por ejemplo, Dulanp Riley y Van Liere K. D., “The “new enviromental paradigm”: A Proposed measuring instrument and preliminary results”, en: *The journal of enviromental education*, vol. 9, pp. 10-19.

sal. El bienestar material de los privilegiados hoy no puede ser extendido a la totalidad de los seres humanos.

Ha sido sintomático, cómo la expresión respecto a este descubrimiento, haya sido la renuncia a toda utopía, promovida principalmente por el discurso neoliberal de finales del siglo pasado, en la expresión de la consabida idea del final de la historia. La historia ha terminado, sentencian los ideólogos neoliberales, no porque se haya vuelto al paraíso, sino justamente porque se piensa que no se puede tener acceso colectivo a él, que resta solamente que cada individuo busque, como mejor le parezca, llegar a él.

Siguiendo a Juan Abugattás, podríamos decir que

“la alternativa consistiría en no renunciar al anhelo de una vida materialmente cómoda, pero sí a las formas de industrialización, esto es, de tecnología ahora vigentes. La alternativa debería pasar entonces por una suerte de revolución tecnológica, que no puede ser entendida simplemente como reforma de los métodos empresariales, o como desarrollo de las técnicas comunicativas y de almacenamiento de datos. Una verdadera revolución tecnológica no consiste primariamente en el rediseño de aparatos, sino en un rediseño del proyecto de vida colectivo que se plantee realizar la humanidad o un sector de ella. Una revolución tecnológica debe expresarse, por ende, en un proyecto de nueva civilización industrial”<sup>289</sup>.

Esto implica persistir en lo sustantivo del sueño moderno, pero desplazado de su centro de operaciones tradicional, pues correspondería más a los condenados de la tierra que a los privilegiados tratar de realizar ese sueño.

Por eso, resulta perentoria una reflexión que logre articular medioambiente, ética y política, en una única dimensión que es la necesidad del cuidado de lo humano en la humanidad. Pues todo este esfuerzo exige que se revisen las ideas de hombre, de sociedad y de la ciencia desarrollada por la modernidad; pero requiere también que se postule una nueva tabla de valores. Desde esta perspectiva, como sostiene Luis Warat,

“la ecología política quedaría caracterizada como el lugar de interpretación e interrogación del modo por el cual la sociedad se instituye. La ecología política aparece, así, relacionada con los modos por los cuales históricamente una sociedad se interroga sobre sus formas particulares de discriminación de lo verdadero y lo falso, de lo normal y lo patológico, de lo justo e injusto, de lo que para ella

---

<sup>289</sup> Abugattás Juan, *op. cit.*, p. 30.

será lícito o prohibido. En otras palabras, hablar de ecología política, en este contexto, implica situarnos interrogativamente en un territorio que nos permita pensar los modos en que en una sociedad se articularán significativamente el poder, el saber y la personalidad”<sup>290</sup>.

Cuando irrumpen los problemas ecológicos hacia la década de los sesenta o setenta del siglo pasado, empezamos a preguntarnos: ¿Cómo nos hemos relacionado con la naturaleza? Pregunta relacionada directamente con esta otra: ¿Cómo hemos construido nuestra civilización? ¿Cuál ha sido nuestra forma de morar? Estas preguntas han hecho que quienes tienen que ver directamente con la naturaleza hayan hecho una revisión de sus construcciones tecnocientíficas. Sin embargo, estas preguntas no han tenido la fuerza que han debido tener ni en la política ni en la economía internacional. La visión predominante de una sociedad industrializada, capitalista y depredadora del ecosistema, basada en la idea de progreso, ha sido mucho más fuerte hasta ahora. El mundo de la vida científico y tecnológico, extasiado consigo mismo, no se ha abierto aún a un nuevo *éthos*, a una nueva forma de morar.

Dos pensamientos paradigmáticos y críticos del fisicalismo científico, emergen en la segunda mitad del siglo XIX: el ecológico y el antropológico. Surgidos en el contexto de una Europa escindida, donde el desarrollo de la ciencia y la tecnología se había puesto al servicio del desarrollo industrial, concebido como el paradigma del progreso de las naciones, fundan la ecología y la antropología como las primeras ciencias, una «natural» y otra «social», que iniciarán el camino de regreso a casa, es decir, el camino de integrar «naturaleza» y «cultura».

Los ecólogos fueron los primeros estudiosos de las ciencias «naturales» que percibieron que no era posible seguir estudiando la naturaleza sin incluir a la especie humana, así fuera solamente para que ella se cuestionara sobre el alto precio que la naturaleza estaba pagando por el desarrollo de la ciencia y de la tecnología en lo referente a la producción. Además los ecólogos fueron los primeros en mostrar la necesidad de «límites» desde la perspectiva ética, no solo de unos límites puestos por el ser humano mis-

---

<sup>290</sup> Warat, Luis Alberto, “Malestares ecológicos y ecología política”, en: *Estudios filosóficos*, Vol. XLVII, Instituto Superior de Filosofía, Valladolid, 1998, p. 87.

mo, sino de unos límites puestos por los ecosistemas y las tramas profundas de la vida, que en la postmodernidad se han llamado alteridades ecológicas<sup>291</sup>.

Recordemos lo que se encuentra a la base de todo este problema, como sostiene Ana Patricia Noguera es,

“la aparición de la cultura occidental ocurre cuando la especie humana da el paso de un *ethos* del habitar respetuoso a un *ethos* del habitar bajo relaciones de dominio. Occidente no aparece antes ni después de ese paso, sino que ese paso es el paso de una especie que habita la tierra a una especie que domina la tierra. Por esta razón, en occidente la cultura se opone a la naturaleza, constituyéndose en la forma como la especie humana transforma, reconstruye y recrea la naturaleza ecosistémica. La cultura se aleja cada vez más de la naturaleza –lugar de donde surgió– convirtiéndose en una creación metafísica, mientras que la naturaleza es mirada desde la cultura como algo inferior y exterior a la especie humana”<sup>292</sup>.

La fenomenología, propone una disolución progresiva de todo tipo de polaridades, para pasar a mirar el mundo como horizonte, en grados, como experiencia de la conciencia que es conciencia de algo. Naturaleza y espíritu van a ser temáticas abordadas por el mismo Husserl, con la finalidad de hallar estos vasos comunicantes entre mundo y vida que caracteriza al pensamiento fenomenológico.

## §10.- Mundo de la Vida, Naturaleza y Espíritu

Este entrelazamiento se ve explicitado en el famoso excursus que Husserl escribe sobre *Natur und Geist*<sup>293</sup> en el que trata de explicitar el ámbito de lo humano espiritual, concibiendo para ello, lo que bien podría ser una epistemología de las ciencias humanas. Lo que empieza haciendo Husserl es buscando una imagen del hombre total, es decir, de un ser humano que no se encuentre restringido a su realidad factual. Lo primero que tiene que hacer Husserl es desligar esta visión de la antropología, entendida como an-

<sup>291</sup> Cfr. Wood David, “What is Eco-Phenomenology?”, en: Brown Charles y Toadvine Ted (editors): *Eco-Phenomenology*. New York, *Back to the Earth Itself*, State University of New York Press, 2003, pp. 211-235.

<sup>292</sup> Noguera, Ana Patricia, *El reencantamiento del mundo*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004, p. 31.

<sup>293</sup> Debemos mencionar que Husserl sienta las bases de este problema desde las Ideas II –como hemos visto al tratar la diferencia entre actitud naturalista y personalista en el capítulo II- Las referencias a este texto las haremos siguiendo es interesante estudio que al respecto realiza Javier San Martín, en *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, op. cit., pp. 308-324.



tropología biológica y abogar, más bien, por una suerte de antropología filosófica que se haga cargo de la totalidad de la experiencia humana.

La vida del hombre no puede dividirse, sino para fines analíticos, pues es integral, la experiencia humana es una sola en toda su corriente de vivencias. Lo que nos muestra Husserl, en este texto, es la doble dimensión de lo humano: la de la esfera primera sin yo, el de la esfera afectiva o pasiva, en la que los objetos están afectivamente dados; y aquella de la capa yoíca, en la que el yo de actos toma decisiones de un modo activo, pero en relación a ese trasfondo en el que siempre vive ese yo. Apreciamos entonces la unidad de la vida pese a las diferentes esferas en las que ésta se desenvuelve. Siempre se entrecruzan constituyendo una única realidad<sup>294</sup>. La bifurcación de los caminos de naturaleza y espíritu trazado por la modernidad es lo que busca aclarar Husserl y es lo que nos permitirá también dar el paso necesario para una filosofía integradora que de cuenta total de la experiencia responsablemente.

En este sentido, la naturaleza, la entiende Husserl, como una estructura dentro del mundo completo e integral de la experiencia. Es decir, la naturaleza con el sentido que guarda para nosotros es parte de nuestra experiencia constituyente, en la que la naturaleza científica es sólo la estructura inferior, respecto de la anterior, que se realiza mediante la separación de las efectuaciones de la valoración y la voluntad. Para salir al paso de la crítica de subjetivismo idealista, Husserl, sostendrá que a los objetos –entre los que se encuentra la naturaleza y la naturaleza científica- pertenecen sentidos que los determinan, pero en lo más bajo llegamos a objetos que ya no son sentidos, sino que son el contenido material o realidad<sup>295</sup>. Hay entonces un punto desde el cual comenzamos la constitución y es el de la relación entre yo y naturaleza, pero que en términos generales, nunca son separables, pues lo que puedo saber respecto de la naturaleza lo sé en tanto sedimentación de sentido.

El problema se plantea entonces en la relación de los conceptos de cosas y conceptos de razón. Donde el propio Husserl, reconoce que incluso la ciencia de hechos que se refiere a la experiencia sólo para lograr resultados funcionales, es resultado de una actitud crítica, por lo que está conformada de auténticos actos de razón. Lo que sustenta

---

<sup>294</sup> Cfr. San Martín, Javier, *ibid*, p. 315.

<sup>295</sup> *Loc. Cit.*, p. 318.

dicha separación no son los actos humanos de constitución sino la actividad teórica misma que inicia separaciones producto del influjo del dualismo moderno.

Debemos pasar a la subjetividad viviente y su estructura más profunda, que se inicia con la esfera pasiva, conformada básicamente por la afectividad, porque antes de toda determinación ya tiene un contenido cognitivo y afectivo, luego, sobre esa capa actúa la determinación predicativa y valorativa, que se constituye en habitualidad y de ahí en tradición. Con esto, tenemos ya algunos de los rasgos fundamentales del mundo concreto en que vivimos, en el que se constituyen los objetos culturales, como la ciencia misma, por las donaciones de sentido que se realizan desde las funciones de la voluntad, es decir, desde el funcionamiento que la cultura asigna a esos objetos<sup>296</sup>.

El mundo concreto, tiene entonces, una multitud de significados culturales y espirituales entre los que encontramos a las ciencias de la naturaleza que se ocupan de la animalidad del hombre y las leyes psicofísicas que lo gobiernan, y el de las ciencias del espíritu, para las que todo predicado cultural remite a un acto del espíritu, a actos cognoscitivos, valorativos o prácticos. La idea de Husserl es que las ciencias de la naturaleza al ser un producto de la cultura, son también una efectuación espiritual, son parte del espíritu y la culturas humanas, aunque con una metodología especial que trata de objetos y cosas, lo que no puede ser extrapolado al ámbito humano.

De ahí que estudiar el mundo concreto es estudiarlo como mundo de una humanidad personal, viendo cómo actúan los hombres en él y cómo le otorgan significado, pues todo su sentido sólo existe como resultado de los actos personales de los sujetos. Los objetos del mundo nada son sin la subjetividad que los produjo. Hay una relación inextricable entre los sujetos humanos y sus producciones objetuales que son las que finalmente pueblan su mundo. Pero, estos objetos culturales se remiten bien a un sujeto individual o a un sujeto social, por los cuales las personas se ponen en relación unas con otras, motivándose mediante unos actos, surgiendo intereses mutuos, etc. Precisamente una característica de estos productos –la ciencia entre ellos– es la tradición, lo que significa la posibilidad de siempre poder ser reproducidos por otros seres humanos posteriores, aunque en esa reproducción siempre se produce un ligero cambio, pudiendo incluso

---

<sup>296</sup> *Loc. Cit.*, p. 321.

ve producir una modificación global. Lo cierto, según Husserl, es que estos objetos se suelen convertir por la tradición en contexto ya establecido, determinando un estilo fijo de vida. Esto ayuda a comprender no sólo la sedimentación paulatina de la cultura, y la ciencia como uno de sus productos más acabados, sino también su historicidad, que no es otra que la vieja historia del espíritu humano.

Este mundo circundante mío puede no gustarme, y en la medida en que somos sujetos libres, puedo intentar cambiarlo, modificarlo, mejorarlo; pues sabemos que ese mundo no es por naturaleza, sino que como dice Husserl, es “mundo espiritual. Como tal es “creado” por la humanidad”<sup>297</sup>, por eso también puede cambiarlo la humanidad. Así surge un ideal práctico, que ha de estar sometido a la idea de verdad y autenticidad. Se trata, por tanto, de crear un mundo nuevo y una humanidad nueva también, una humanidad auténtica y desde una perspectiva axiológica un mundo cada vez más auténtico y valioso y una verdadera humanidad. Con esto nos abre Husserl la puerta no sólo de la vinculación entre naturaleza y espíritu, sino cómo esta vinculación sirve para proponerse ideales éticos importantes como el de la posibilidad –y en nuestro caso necesidad- de cambiar el mundo y la humanidad que habita en él<sup>298</sup>.

La fenomenología, sin renunciar a los altos ideales de la modernidad, a saber, razón y libertad, apuesta por el hombre y una vida auténticamente humana como alternativa de la crisis que nos aqueja. Si esto que Husserl lo pensó en otras circunstancias y con otros objetivos, lo trasladamos al ámbito medioambiental que aquí nos interesa, entonces podemos ver cómo la filosofía confía una vez más en las potencialidades y capacidades de la razón humana para imaginar otro mundo posible. Un mundo en el que no tengamos la espada de Damocles amenazándonos con una catástrofe ecológica.

De ahí que la solución al embrollo en el que nos hemos metido y hoy amenaza nuestras vidas, en primer lugar, sea producto de nuestra exclusiva responsabilidad, o más claramente, de quienes detentan el poder de las decisiones. Y, en segundo lugar, dicha solución pasa, una vez más, no sólo por nuestra fuerza imaginativa, sino por la afirmación de una nueva humanidad que pueda afrontar también nuevos e insospechados problemas.

---

<sup>297</sup> *Crisis* p. 228.

<sup>298</sup> *Cfr.* San Martín, Javier, *op. cit.* p. 324.

Esto supone que una nueva humanidad auténtica sería una humanidad ética y el mundo verdadero sería un mundo ético, para lo que tiene que ser también verdadero mundo en una perspectiva lógica y estética. Esta idea husserliana de una humanidad auténtica y un mundo auténtico, formadas en el mundo práctico concreto, es una idea en la que se juntan las tareas científicas de la humanidad, que debe procurar dar a esta idea un contenido científico que sirva para la dirección práctica de toda la vida y de las aspiraciones de la humanidad y en ella de cada uno de los individuos.

Esta renovación ética de la humanidad, del mundo y de las ciencias que la sustentan, exige que todas las ciencias deban dotarse de esta intención ética, de modo que gracias a la reformulación a la que deben someterse colaboren “en la construcción sistemática de la mencionada idea del mundo mejor posible y de una humanidad la mejor posible.”<sup>299</sup> Idea que primero hay que diseñar en una generalidad formal, para luego descender a la materialidad concreta.

Este nuevo humanismo tiene que partir de la premisa que la especie humana como tal tiene una capacidad portadora de sentido particular y que su desaparición significaría una pérdida considerable para el universo. Esto demanda un cambio no sólo en el orden social, sino un cambio completo de nuestra perspectiva civilizatoria. Desde esta postura, el único orden social posible es aquel que en principio pueda acoger a todos los seres humanos sin excepción y que vea en cada uno de ellos un portador de sentido. Esto es así, porque lo esencial de nuestra situación, es decir, la proximidad a la muerte colectiva, es un hecho compartido por todos. Ante un destino común, la respuesta no puede ser sino un hogar común. Por primera vez en nuestra historia como humanidad estamos ante un objetivo común a todos (seamos o no responsables de lo sucedido): la preservación de nuestras propias vidas y la de las generaciones futuras.

---

<sup>299</sup> Husserl Edmund, *Natur und Geist*, citado por San Martín, Javier, *op. cit.*, p. 323.

## §11.- La Fenomenología como Afirmación del Nuevo Humanismo

Una alternativa plausible a esta crisis ante la que nos ha colocado la civilización tecno-científica es, nuevamente, el humanismo. La necesidad de preservar lo humano y la vida humana nos conduce nuevamente a apostar por nosotros mismos como agentes del cambio en nuestro propio beneficio. Queda pues en pie un reto magnifico para la filosofía de este tiempo, un reto impuesto por las circunstancias pero que demanda un vuelo teórico comparable al que dio inicio a la modernidad: hay que imaginar, sin caer en nostalgias, alternativas civilizatorias. Y hay que hacerlo no sólo porque el hombre no pueda seguir viviendo como hasta ahora, sino porque se intuye que hay alternativas mejores.

Como hemos visto hasta ahora, la filosofía que mejor preparada se encuentra para afrontar esta urgencia de la vida y el pensamiento, es la fenomenología. No aquella exactamente como la pensará Husserl, ese genial filósofo empeinado en conservar lo mejor de la modernidad, sino aquella que pueda seguir el espíritu de radical responsabilidad asignado por él. Husserl le asigna al filósofo nada menos que el papel de funcionario de la humanidad, es decir, un servidor encargado de atravesar con la razón las sedimentaciones de sentido que nuestra civilización nos provee. Pero el filósofo también es un arconte de la razón, es decir, el llamado no sólo a preservar la razón sino a defenderla. Por eso, toda crítica a la modernidad o cambio civilizatorio que se requiera no puede hacerse si renunciamos a ella. Hay dos valores modernos que son irrenunciables, la razón y la libertad y es sobre ellos que tenemos que construir este nuevo humanismo del que nos habla la fenomenología.

En este último apartado –siguiendo todo lo anteriormente expuesto- presentaremos no sólo la posibilidad de re-fundar un nuevo humanismo, que como ya se vio antes, no es el mismo que la tradición ha pensado, sino uno de cuño completamente diferente; sino también, que examinaremos la relación de éste con la alternativa civilizatoria que nos compete pensar como salida a la crisis medioambiental que nos aqueja. Para esto, nuevamente, procederemos en tres tiempos: primero veremos cuál es el sentido en el que la fenomenología puede ayudarnos a pensar este nuevo humanismo. Luego, examinaremos la noción de mundo de la vida como la dimensión ética desde la cual se pueda integrar a la humanidad con las diversas humanidades que pueblan este mundo. Final-

mente, sostendremos la tesis de que es la categoría de mundo de la vida la que nos permite volver la mirada hacia otras formas de ver y entender el mundo que puedan servir como acicates de este nuevo cambio civilizatorio que se nos demanda, y lo haremos desde la perspectiva de los marginados, es decir, desde esta parte de la tierra excluida de los beneficios de la sociedad industrial, nos referimos al *Sumak Kawsay* o Buen Vivir como crítica a nuestro peculiar modo de vida.

## §12.- Otra vez la humanidad

La humanidad debemos entenderla como el ámbito en donde el juicio de razón práctica tiene cabida. Supone un cierto nivel de integridad tanto fisiológica como psicológica y política. Recordemos que ya el viejo Aristóteles señalaba que ni entre los dioses, ni entre los monstruos semidivinos, ni entre las bestias cabe hablar de virtud ni de vicio. La propia humanidad es ya una posición es *to mesón*, en el medio, equidistante de fieras y divinidades así como vigilada por la misma equidistancia política de sus miembros (isonomía)<sup>300</sup>. El ámbito de la humanidad es entonces el propiamente político y su límite es la frontera misma de lo que podemos inteligentemente encomiar o rechazar: transgredir esa inteligencia es caer en el frenesí de lo sagrado o en la torpeza animal, en cualquier caso en lo inestimable.

La humanidad no sólo es la condición más íntegra de los hombres, sino que también necesita del marco humano para conseguir manifestarse: los hombres se hacen humanos unos a otros y nadie puede darse la humanidad a sí mismo en la soledad, o, mejor, en el aislamiento. De ahí que el estado pre-político, que imaginaron los modernos, sea un estado también pre-humano. Se trata del don político por excelencia pues exige la existencia de un espacio público y a la vez revierte sobre él posibilitándolo. Desde la tradición fenomenológica es Hannah Arendt quien más ha insistido sobre este aspecto de la cuestión:

“Este espacio es espiritual; en él aparece lo que los romanos llamaban la *humanitas*, comprendiendo con este término algo de supremamente humano en el sentido de que se impone sin ser objetivo. Se trata de lo mismo que Kant y en su traza Jaspers entienden por humanidad: ese elemento personal que se impone y

---

<sup>300</sup> Cfr. Aristóteles, *Política*, 1253a. Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 43-45. Traducción, Carlos García Cual.

que ya no abandona al hombre. La humanidad nunca se adquiere en la soledad; jamás resulta tampoco de una obra entregada al público. Sólo puede alcanzarla quien expone su vida y su persona a los riesgos de la vida pública. De este modo los riesgos de la vida pública, en los que la *humanitas* es adquirida, se convierten en un don a la humanidad”<sup>301</sup>.

Hay una circularidad que anuda a la humanidad sobre sí misma, porque en cierto modo la convierte en exigencia previa de lo que nace a partir de ella, a saber, el lenguaje con toda su enorme gama de posibilidades.

La palabra por sí misma no humaniza, lo que humaniza, es la palabra dicha, intercambiada, aceptada. De aquí depende también la esencial diferencia entre ser hombre y tener humanidad. Lo primero es una categoría que proviene de la especie biológica y de una noción funcionalista de cultura naturalizada hasta el punto de no presentarse más que como nicho ecológico, por complejo que sea, de la especie; lo segundo implica la asunción de un valor comunicacional centrado no en un hecho sino en una vocación. Y, como toda vocación, es una llamada, una disposición a entender y un propósito de hacerse entender. Lo humanamente importante del hombre no es que entiende (y por tanto utiliza y domina) el mundo, sino que se entiende con los demás hombres (y por tanto, en cierta medida renuncia a dominarlos y utilizarlos).

“Se distingue una filosofía de la humanidad de una filosofía del hombre en que aquella insiste en el hecho de que no es el hombre hablándose a sí mismo en un diálogo solitario sino los hombres hablando y comunicándose unos con otros quien habita la tierra”<sup>302</sup>.

Queda establecida la vinculación esencial entre ese espacio público –substrato de toda política- en donde el hombre se expone ante los otros con el sentido más fuerte de lo que llamamos humanidad. También queda establecida la ligadura entre la humanidad y la vocación dialogante soportada por el lenguaje, como institución básica de la objetividad subjetiva. El núcleo de todo ello es: a diferencia de la condición divina o la brutalidad animal, que son formas de aislamiento por excepcionalidad, la humanidad en tanto condición íntegra del hombre reúne todo lo que de significativo nos llega por la compañía de los demás y por ningún otro modo. Esto significa que el rasgo más característico con el que se identifica el rasgo normativo de la voz humanidad sea su identifica-

<sup>301</sup> Arendt Hannah, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 189.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 202

ción con la actitud compasiva, de tal modo que el término se convierte en sinónimo de piedad ante el sufrimiento humano<sup>303</sup>. Muestra humanidad quien comprende al doliente, quien se apiada ante el sufrimiento o esfuerzo ajenos, procurando remediarlos o al menos no agravarlos. La humanidad es así la disposición a comprender el dolor, de darle toda su importancia en el contexto vital, de identificarse con el dolor ajeno por rememoración del propio. La referencia principal es el dolor humano, pero podría extenderse al de todos los seres vivos.

La humanidad significa entonces no sólo compadecerse con el otro sino hacerse cargo de su sufrimiento, pues se trata de un mundo compartido. La amenaza ecológica de la situación actual nos debe hacer pensar en un proyecto común de humanidad que tenga por fin último al otro. Para esto se requiere además de un universalismo que sobrepase la buena voluntad universal, pide instituciones universales, es decir, la institucionalización efectiva en lo jurídico y en lo político de la humanidad como valor.

La humanidad se instituye en el mundo institucionalmente compartido. Este proyecto no sólo ha de tropezar con dificultades emanadas de las estructuras estatistas, nacidas para el antagonismo, sino también de la propia constitución moral y psíquica de los individuos, cuyas complacencias holísticas no hallen quizá satisfacción inmediata en este aumento de escala. De ahí la pertinencia de la prevención adelantada por Hannah Arendt:

“La solidaridad de la humanidad puede muy bien revelarse una carga insoportable y no es sorprendente que las reacciones comunes frente a ella sean la apatía política, el nacionalismo aislacionista o la rebelión ciega contra todo poder en lugar del entusiasmo o del deseo del renacimiento del humanismo”<sup>304</sup>.

Urge pues pensar y quizá reeducar al individuo, polo imprescindible de la vocación universalista, de acuerdo con la potenciación de su capacidad de participación frente a su necesidad de pertinencia. En este sentido, el problema que plantea el otro, el extranjero, es el tema básico de toda reflexión ética que se proponga como objetivo el cuidado de lo humano y su preservación como especie. La vía correcta de afrontar el pro-

---

<sup>303</sup> Cfr. Blackham, H. J. “Humanism: The Subject of the Objections”, en Blackham, H. J. (ed.) *Objections to humanism*. London. Penguin Books, 1965.

<sup>304</sup> Arendt, Hanna, *op. cit.*, p. 147.



blema del otro no es partir de comprender la peculiaridad particular o incluso étnica de éste, sino de la extrañeza que cada cual siente respecto a sus propias referencias de todo tipo, incluso respecto a sí mismo en cuanto entidad sólo parcialmente consciente. El otro debe ser comprendido siendo quien es no porque yo también soy quien soy, sino porque debe ser tan extraño a lo que es como yo mismo resulto a lo que soy. Para entender al extranjero lo justo no es decirme que yo también soy extranjero para él, sino que yo soy extranjero incluso para mí, como él ha de serlo para sí mismo. En tal descenramiento respecto a la propia identidad se reconcilian y se hacen compatibles, incluso dentro del mayor conflicto, las identidades.

No repetiremos todas las enseñanzas que la fenomenología, que para esto se nos presenta como una auténtica maestra, nos brinda sobre el problema del otro. Pero, siguiendo las tesis de Karl Schuhmann<sup>305</sup>, si apuntaremos algunas ideas interesantes, y acaso, imprescindibles, para la reformulación del humanismo que es lo que andamos buscando.

La teleología de la intersubjetividad remite precisamente a esa misma intersubjetividad. Es el proceso de la progresión, cada vez mayor, de la totalidad múltiple a la unidad de su mismidad. El movimiento teleológico apunta a un conocerse recíproco (conciencia) y quererse (unidad). Por ello la forma de vida más elevada, según Husserl es el “amor espiritual y la comunidad del amor.”<sup>306</sup> Hay que aclarar aquí que para Husserl, el amor no es el sentimiento íntimo y personal por el otro sino la real y efectiva comunidad de los amantes, por lo que constituye un problema universal. Implica un recíproco ser completamente acogido el uno en el otro, significa “perderse en el otro, vivir en el otro, ponerse de acuerdo en el otro.”<sup>307</sup> La aceptación del otro es una de las formas más elevadas y persistentes de darse a él, es el amor como unidad dialéctica de sí mismo con el otro. Husserl, lo califica también como “coincidencia”, es decir, fusión de las personas, de las cuales, sin embargo, cada una mantiene su propia identidad a partir de su lugar, lo que es y la constituye como sujeto individual. El amor implica entonces la resolución del viejo problema de la unidad en la multiplicidad, esta vez llevado al campo de lo humano.

---

<sup>305</sup> Schuhmann Karl, *Husserl y lo político*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009. Traducción de Julia Iribarne.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>307</sup> Husserl Edmund, citado *Ibid.*, p. 14.

En este sentido, la comunidad del amor de las que nos habla Husserl, es la del uno en el otro. Los amantes no viven el uno junto al otro ni el uno con el otro sino en el otro.<sup>308</sup> Ahora bien, una de las características más importantes del amor es la libertad. En el amor, los amantes libremente se vinculan los unos con los otros ingresando también libremente en una comunidad del amor. Pero esta libertad, implica también el dirigirse del uno hacia el otro, como un auténtico otro. En el instinto amoroso ya es tema el Otro como él mismo, uno no se ama a sí mismo en el otro, sino que se complementa en aquel Otro que es individual, irremplazable y peculiar. Esto es lo que justamente permite la socialización con los iguales. La comunidad de amor pone a cada miembro en pie de igualdad, en este sentido, constituye el punto final teleológico en el que las relaciones sociales de coordinación y subordinación, en última instancia, coinciden, es decir, ambas son exaltadas. La comunidad del amor, apunta entonces al “verdadero sí mismo” y al “verdadero ser del Otro”.

Esta aspiración del verdadero sí mismo presupone el conocimiento de su verdad, es decir, el conocimiento de su modo, de su estructura, etc. Este conocimiento se logra sólo mediante la autorreflexión de la subjetividad trascendental dirigida a la verdad última, que no es otra cosa a ojos de Husserl, que la fenomenología trascendental. Ella es, según su perspectiva, la única filosofía capaz de seguir el llamado del oráculo delfico al conocimiento de sí mismo en toda su amplitud. Esta cultura del sí mismo implica el esfuerzo consciente hacia la autenticidad y autonomía; como sostiene el mismo Husserl, “responsabilidad por sí mismo es para los seres humanos, el ser humano es en el ser comunitario y en la vida comunitaria, de acuerdo con la responsabilidad por Otros y con el hacerse responsable de los Otros.”<sup>309</sup> A esta vida comunitaria de sujetos responsables unos con otros y unos de otros, es a lo que Husserl también llama, una vida en la forma auténtica de la humanidad. “Pues qué otra cosa quiere decir sino una humanidad verdaderamente adulta (...) que en todo tiempo está dispuesta a seguir la razón, y a regirse a sí misma, sólo según normas pensadas y comprendidas por ella misma.”<sup>310</sup>

---

<sup>308</sup> *Loc. Cit.*

<sup>309</sup> Husserl Edmund, citado, *Ibid.*, p. 114.

<sup>310</sup> *Loc. Cit.*

El nuevo humanismo debe surgir entonces de la autenticidad, autonomía, racionalidad y responsabilidad de los hombres no sólo por ellos mismos sino de la humanidad en su conjunto. Es necesario, no sólo preservar la continuidad de los hombres en la tierra, sino además, continuar promoviendo la pluralidad cultural que nos ha caracterizado como especie. Nos colocamos ante un nuevo reto: conservar la humanidad como totalidad y a la vez respetar la pluralidad de lo humano. Este problema es importante, pues es innegable que la situación calamitosa en la que ahora nos hallamos, es el resultado de un modo de vida específico, el de la sociedad industrial y su correlato en la sociedad tecno-científica, que se universalizó ya sea por la imposición y el dominio sobre los demás, es decir, por formas no muy racionales de convencimiento. Sin embargo, también es cierto que ante un mismo problema, seamos o no responsables de ello, sólo nos queda una respuesta racional que debe ser producto de un acuerdo intersubjetivo de la humanidad o, mejor dicho, de las humanidades en su conjunto.

De ahí nuestras referencias a la Comunidad del Amor propuestas por Husserl. Pues ésta supone no sólo la diferencia de cada individuo sino que tampoco anula la posibilidad de conflicto intrínseca al ser humano. Pero mantiene intacta la confianza en la razón del hombre como lo más característico de su humanidad. Lo cierto es que si queremos mantener la existencia de nuestra especie en el planeta debemos actuar racionalmente. Con una razón que no sea, por supuesto, la instrumental típica de nuestros tiempos, sino una más abarcadora que involucre también los diferentes ámbitos de la vida como el valorativo y práctico.

Lo que hemos intentado mostrar hasta ahora, a partir de las múltiples referencias que la tradición fenomenológica y especialmente Husserl realiza, es la de esta humanidad en la que él está pensando y que pasa también por replantear nuestra situación ante la naturaleza y ante los demás. Esta exploración sólo puede ser cabalmente abarcada si volvemos la mirada al mundo concreto de la vida de todas las configuraciones posibles de la humanidad y las reconocemos como portadoras de una racionalidad que no sólo nos lleve a un posible diálogo entre iguales pero diferentes, sino sobre todo a buscar en esos modos diferentes al tecno-científico de existencia, algunos modelos alternativos de sociedad, que también implicaría nuevos modelos de humanidad.

### §13.- Mundo de la Vida: encuentro de múltiples humanidades

Cuando Parménides decide seguir a la diosa en su camino hacia la verdad, traza también todo el rumbo que seguirá la filosofía occidental, pues termina identificando al ser con la unidad, con lo permanente, inmutable, universal y verdadero. Lo racional aparece así como *episteme*, esto es, una actividad deductiva en estrecha vinculación a su correlativa noción de "fundamentación" en su acepción positiva --incluso analítica-- de demostración. A esto es a lo que usualmente se llama lo "racional" propiamente desde Aristóteles. Como todos sabemos, desde aquí se instituyen los principios lógicos de identidad y no-contradicción como principios metafísicos que rigen la única posibilidad de ser racional, condenando a la irracionalidad a toda actividad cognoscitiva y vital que no se rija por tales principios.

Sin embargo, sabemos también que la misma diosa que guía a Parménides a esa verdad, le veda el camino de la *doxa*, es decir, el de la opinión común de los mortales, donde sólo hay aproximación, parcialidad, matiz, heterogeneidad. En otras palabras, se sitúa a la verdad en un más allá del mundo (el ser es ingénito, uno e inmutable) y se conmina a la vida misma a la falsedad pues se la identifica con el reino de lo mutable, lo diverso, lo ilimitado.

Pues bien, a partir de aquí prácticamente toda la filosofía occidental ha transitado por el camino de la diosa, salvo algunas pocas excepciones, entre las que se encuentran precisamente Husserl. Éste, siguiendo el *dictum* heracliteano, se inserta en el camino de la *doxa*, que es el de la vida y el tiempo.

Es frente a esta manera tradicional de entender la razón y lo racional que la fenomenología deja escuchar su palabra y se coloca del lado de la intuitividad describiendo las fuentes últimas desde donde emerge o se constituye todo sentido de ser y validez de ser, cual es la subjetividad trascendental en su relación intencional con el mundo de la vida que se levanta como el *a priori* de toda experiencia posible. Este trabajo -que también es racional- es totalmente distinto a todo cuanto se haya dado en la tradición filosófica. Es aquí donde entra lo propio de la fenomenología: el examen de la experiencia humana, el tema de la evidencia en relación con la experiencia, etc., y finalmente la raigambre dóxica, en el mundo de la vida, de esta experiencia racional.

La estrategia de Husserl es retrotraer las evidencias lógico-matemáticas propias de este tipo de racionalidad, a la evidencia originaria en el que constantemente es dado ya el mundo de la vida. Pues la experiencia es “una evidencia que se presenta puramente en el mundo de la vida y, en cuanto tal, es fuente de evidencia de las comprobaciones objetivas propias de la ciencia”<sup>311</sup>. La pregunta que retrocede al mundo de la vida implica, por tanto, nada menos que la justificación del ámbito de la *doxa*.

Justamente, la vida pre-científica se contenta con un conocimiento ocasional, de la experiencia e inducción, que basta para la *praxis* cotidiana y que sin embargo ha caído en el olvido producto del avance de las ciencias objetivas. Por eso, una ciencia del mundo de la vida es ciencia de una *dóξα* durante mucho tiempo despreciada, es ciencia que sin embargo reivindica ser el fundamento de la *επιστήμη*, de ahí que requiera de un comienzo completamente nuevo<sup>312</sup>. Así, con la aplicación de la epojé fenomenológica lo que se quiere describir es esta vida circundante dóxica (subjetiva-relativa) despreciada, y todos sus modos, es decir, el mundo de la vida en el que vivimos intuitivamente. “Nuestro tema exclusivo –dice Husserl– consiste en aprender precisamente este estilo, precisamente todo este “río heraclíteo” meramente subjetivo, aparentemente inaprensible.”<sup>313</sup> Lo que nos interesa saber en cuanto filósofos es si las cosas del mundo efectivamente *son*, si el mundo como totalidad *es* realmente (como legalidad estructural, apriórica). Excluimos, por eso, las constataciones y conocimientos del ser-verdadero, sus verdades predicativas –la *praxis* que hagamos de él y todas las ciencias. No interesa, por tanto, de este mundo ni su *quod* (su ser, su existencia) ni su *quid* (su esencia, su ser-así); sólo interesa *cómo* valen ese *quod* y ese *quid* desde el punto de vista de la experiencia, es decir, cómo valen para mí, para nosotros, que filosofamos precisamente desde los márgenes de la cultura occidental y que sin embargo, no podemos ya escapar a su influjo.

Tenemos entonces que, como dice Landgrebe, luego del final de la metafísica, Husserl proclama el propio fluir heracliteano como el tema filosófico por antonomasia. Pretendiendo así poder mostrar el camino de la noche prohibido por Parménides como el camino adecuado para la filosofía, como un retorno a los orígenes, es decir, a la ingenuidad de la vida.<sup>314</sup>

<sup>311</sup> *Crisis*. p. 150 § 42

<sup>312</sup> *Cfr.*, *Crisis*, p. 164, § 44.

<sup>313</sup> *Loc. Cit.*

<sup>314</sup> Landgrebe Ludgig, *Fenomenología e historia*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1975, p. 177.

Abre también la posibilidad de pensar en otros tipos y modos de conocer, como aquellos que se han denominado saberes periféricos. Es decir, ese tipo de conocimiento localizado que se realiza desde los márgenes mismos de la cultura occidental y que no está dispuesto a ser considerado como lo exótico o una mera curiosidad étnica.

La vuelta a la *doxa* del mundo de la vida abre la perspectiva de poder vincular, inter-actuar entre varios tipos de mundos, respetando cada uno su especificidad. Replantea de este modo la noción de lo universal incondicionado, para pasar a hablar de un universal-relativo. Esto es, que ningún mundo de vida, o como lo llama Klaus Held, mundo de la cultura, se encuentra por encima de otro como poseyendo verdades definitivas ubicadas más allá de cualquier remisión intuitiva.

Precisamente lo que hemos querido señalar es que toda efectuación de sentido no sólo es producto de la subjetividad humana, sino que además lo es de una cultura en específico. Se trata de situar hermenéuticamente cada una de nuestras objetivaciones, como nuestras. Esto quiere decir, que los proyectos hegemónicos no sólo deben ser denunciados y combatidos, sino que entrañan en sí mismos el origen de su propia crisis. Eso es precisamente lo que denuncia Husserl, en su examen al proyecto moderno de civilización y su pretensión de universalidad: el olvido del mundo de la vida y con él la hipostasiación de una verdad en sí en lugar de lo único cierto que tenemos, la contingencia de nuestra propia vida y nuestra diversidad.

Como afirma tajantemente Serge Gruzinski.: “Las amalgamas planetarias que invaden nuestra vida cotidiana nos recuerdan que no estamos solos en el mundo de las ideas y que lo occidental ya no es ciertamente lo universal.”<sup>315</sup>. Esta conclusión podría parecer aventurada para muchos, pues se ha interpretado la actual globalización, o en palabras de Habermas, la nueva colonización del mundo de la vida, como el triunfo de un proyecto de occidentalización del planeta: en sus versiones más optimistas, se habría alcanzado “el fin de la historia”. Los terribles “choques de civilizaciones” que marcan la actual escena mundial tornan problemática la insistencia en esa ingenua visión lineal y homogeneizadora de la globalización.

---

<sup>315</sup> Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2000, p. 57.

Por el contrario, en el marco del proceso de globalización -continúa diciendo Gruzinski-

“proliferan fenómenos que alteran nuestros puntos de referencia: la mezcla de las culturas del mundo, el multiculturalismo y los repliegues identitarios, que adoptan formas que van desde la defensa de las tradiciones locales hasta las expresiones más sanguinarias de la xenofobia y la limpieza étnica”<sup>316</sup>.

En lugar de una globalización percibida como un proceso lineal de homogeneización planetaria, se torna evidente que las mezclas, los mestizajes, las hibridaciones signan a una globalización conflictiva y heterogénea.

El actual interés por la mezcla, coexistencia y diversidad de culturas y sociedades no significa por cierto que tales fenómenos sean en modo alguno nuevos o inéditos. Por el contrario, son muy antiguos, y no resultará aventurado afirmar que, en un examen cuidadoso, no hay sociedad o cultura, salvo tal vez las comunidades denominadas "primitivas", que no sea constitucionalmente heterogénea. Las leyes del desarrollo desigual han determinado que incluso al interior de un mismo espacio nacional coexistan modos contrastantes de organización cultural, esto especialmente en los países latinoamericanos como el caso del Perú, donde el otro no es un extraño de fuera sino que el otro somos nosotros mismos. El nuestro se torna así en un espacio privilegiado para la mezcla, para la hibridación, es decir, para la convivencia de diversos tipos de razón.

Pero, al mismo tiempo, esto constituye el problema más importante no sólo de la filosofía sino de las ciencias sociales peruanas. En ese sentido Carlos Iván Degregori se pregunta “¿qué pasa cuando el Otro no está en una isla lejana, una selva impenetrable o un desierto calcinante, sino dentro del propio país, literalmente a la vuelta de la esquina?”<sup>317</sup> Pues bien esta pregunta resulta de fundamental importancia porque debe prevenirnos de la nostalgia, o el anhelo narcisista de (re) construir un nosotros homogéneo que encubra la diversidad de mundos de la vida posibles.

Lo que nos plantea este problema no pasa sólo por cómo constituimos al otro, al extraño, al *alter*, sino que pasa por los discursos que pronunciamos sobre él, si son discursos

---

<sup>316</sup> *Ibid*, p. 15.

<sup>317</sup> Degregori, Carlos Iván y Sandaoval, Pablo (Comp.), *Saberes periféricos, Ensayos sobre la antropología en América Latina*. Lima, IEP, 2007, p. 21.

donde se resalta su homogeneidad o más bien su heterogeneidad. En este sentido, Carlos García-Bedoya también afirma que

“por mucho tiempo, visiones esencialistas obnubilaron la percepción de lo heterogéneo y lo híbrido, imponiendo enfoques unitarios de una particular cultura o sociedad. Especialmente poderosos fueron los idealismos nacionalistas que se proponían construir una imagen homogénea de la nación, reprimiendo todo aquello que no encajaba en la comunidad imaginada que ellos construían. Si se abordaba el problema de los contactos entre culturas, se los percibía como procesos unidireccionales, mediante los cuales una cultura más pujante, más moderna, o, en las versiones más duras, ‘superior’, subyugaba o distorsionaba a otras. Al situar al otro o al subalterno en una posición fija o pasiva, se persistía en la esencialización de lo diverso, situando a lo ajeno como bloque compacto cerradamente opuesto a lo propio. Incluso si eventualmente se consideraba al mestizaje, se lo entendía como proceso lineal que terminaba por producir una síntesis armónica y no conflictiva”<sup>318</sup>.

Sin embargo, se trata de una realidad mucho más compleja que la de una simple coexistencia de culturas diversas. Como anota García Canclini,

“de un mundo *multicultural* -yuxtaposición de etnias o grupos en una ciudad o nación- pasamos a otro *intercultural* globalizado. Bajo concepciones multiculturales se admite la *diversidad* de culturas, subrayando su diferencia y proponiendo políticas relativistas de respeto que a menudo refuerzan la segregación. En cambio, interculturalidad remite a la confrontación y el entrelazamiento, a lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios”<sup>319</sup>.

Estos intercambios son los que se efectúan desde mundos dóxicos de la vida también diversos, o para decirlo con otras palabras, desde distintos tipos de racionalidades. Lo cual también plantea un problema importante para la filosofía, pues tampoco se trata de caer en un relativismo que nos llevaría a la total incomprensión entre las culturas. Tengamos claro que la falibilidad propia de todo discurso social, no significa su completa relatividad. Más bien a la filosofía le incumbe, como bien señala Raúl Fernet-Betancourt, desentrañar “la razonabilidad de la razón, esto es, la cualidad de una razón que se alcanza no por la “superación” de las racionalidades, sino por el proceso de transportación y tráfico en múltiples sentidos de las diversas racionalidades.”<sup>320</sup>

<sup>318</sup> García-Bedoya Carlos, *Hacia un nuevo humanismo. Para una epistemología dialógica intercultural*. Ponencia presentada en: Coloquio Internacional de Crítica Literaria “Tomás G. Escajadillo”, Lima, 10 de julio 2009.

<sup>319</sup> Citado por García-Bedoya, *Ibid*, p. 14-15.

<sup>320</sup> Fernet-Betancourt, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, Desclée de Brouber, 2001.



Como es bien sabido Husserl hace frente al problema de la comprensión del mundo extraño resaltando el papel de la “apercepción”. Pero hacia los años treinta, lo que más le interesa es la posibilidad de pasar de la apercepción de un mundo familiar a la de un mundo extraño. Aquí es donde se encuentra la clave para nuestras indicaciones sobre la posibilidad de una reflexión fenomenológica sobre la interculturalidad o mejor llamada inter-humanidad.

Pues esto pone de relieve la gran dificultad de salir constructivamente del propio mundo circundante y de la inevitable comprensión del otro dentro del mundo propio. En este sentido se pregunta ¿cómo podemos confrontar nuestra cultura científica con los primitivos o con los romanos, que vivían en la dimensión mítica cuando aún no habían sido helenizados? O ¿qué pueden los chinos comprender de nosotros?

Lo que se ve planteado aquí son las diversas visiones del mundo o *Weltanschauungen*, pero que para Husserl, a diferencia de Dilthey, no conducen a la inconmensurabilidad, porque ¿no sería un contrasentido “que el universo de mi verdad y de mi ser pueda encontrarse en conflicto incurable con el universo de lo que es cognoscible por cualquier otro, por ejemplo, los primitivos, toda vez que estos primitivos y su universo – por lo menos, lo que puedo en verdad decir sobre esto- están contenidos en mi universo?”<sup>321</sup>

A Husserl le interesa que efectivamente mi mundo y los diversos mundos extraños puedan confrontarse y pueda también llevarse a cabo una crítica mediante la cual se alcance definitivamente una verdad universalmente válida, de modo que se lleve a unidad lo que es múltiple, en el fondo, a la unidad de un mundo humano, con muchos y muy diversos mundos familiares, entre los que se constituye un mundo verdadero, como resultado del diálogo entre ellos. Para lograr esto es necesario despojarse de la actitud científico-natural (que en lenguaje actual correspondería a lo monocultural) y asumir la capacidad de ver propia de una aproximación pre-científica del mundo de la vida.

El sentido del argumento es el siguiente: Para Husserl, es importante descubrir que, a pesar de la diversidad, todos formamos parte de un “mundo”, y que podemos penetrar teóricamente y prácticamente en el mundo del otro gracias a esa común perte-

---

<sup>321</sup> Husserl, Edmund, *La Filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1973 (3ra. Ed.). Traducción de E. Taberning. pp. 100-101

nencia<sup>322</sup>. De este modo obtenemos un resultado doble: el de comprender lo que es extraño y el ir clarificando cada vez más las estructuras del mundo de la experiencia, reconociendo que todos somos co-sujetos del mundo de la vida, como mundo de la cultura. Esto es posible, porque Husserl cree haber desarrollado la metodología pertinente para aprehender las estructuras de ese mundo de la vida.

Pero como señala Rosemary Rizo Patrón, ese argumento de Husserl ha sido muy criticado por logocéntrico y eurocéntrico, por lo que se hace necesario señalar cómo la "diferencia" (la "otredad") está *desde el inicio* en la constitución de la mismidad, de modo que la "universalización" que propone Husserl no es una universalización que se basa en la "mismidad" occidental y griega de la que él parte (o de la mismidad griega elevada a la universalidad), sino que la universalidad surge según Husserl a partir de la confrontación de los griegos con otras culturas mediterráneas, en el *encuentro* con lo otro, etc. Así, con especial agudeza, señala:

“Husserl subraya la importancia del *encuentro personal* entre los comerciantes griegos y los representantes de otras culturas. Solo él, y no el mero ‘escuchar’ o ‘leer’ acerca de las cosmovisiones extranjeras, ‘rompió la normalidad’ y trajo un cambio profundo de actitud que permitió —en última instancia— relativizar los mitos nacionales del ‘mundo familiar’ griego al mismo tiempo que fundar espiritualmente a la filosofía. La tesis de Husserl es pues la del provecho de la pluralidad de mundos familiares nacionales y su encuentro pacífico para el desarrollo de la idea de supra-nación o humanidad (...) Así, el *encuentro, intercambio y mediación* dan la posibilidad de pensar el paso de las *particularidades* de los puntos de vista a la *universalidad* de un punto de vista común, preservando las dos demandas racionales igualmente necesarias: de ‘multiplicidad’ y de ‘unidad’”<sup>323</sup>.

De lo que se trata es, utilizando la metáfora de la fenomenología como una arqueología, de excavar en las estructuras del mundo de la vida para alcanzar en las sedimentaciones culturales los estratos más profundos y poder así traerlos a la conciencia. Pero todo esto es posible sólo si colocamos entre paréntesis y reducimos el punto de vista objetivante propio del logos occidental, para atender a la dimensión de las vivencias que constituyen el mundo de la vida.

<sup>322</sup> Cfr., *Crisis*, p. 350.

<sup>323</sup> Rizo Patrón, Rosemary, “Diferencia y otredad desde la fenomenología de Husserl”, en: *Areté, revista de filosofía*, Volumen XXII, N° 1, 2010, pp. 87-105

Esta excavación arqueológica a la que nos hemos referido no comporta, sin embargo, una transculturalidad de tipo filosófico, sino, más bien, una regresión a las estructuras últimas del mundo de la vida que justamente una fenomenología que, mediante la epojé, se ha liberado de los esquemas de la cultura occidental, está en condiciones de llevar a cumplimiento. Este es el sentido profundamente revolucionario de la fenomenología, el de despojarse de discursos monolíticos para abrirse a las cosas mismas y buscar la verdad en la evidencia de la inmediatez que constituye el principio de todos los principios: aceptar lo que se da, y en los límites en que se da, sin mediaciones intelectuales.

En definitiva, con la fenomenología estamos ante un tipo de saber completamente nuevo, y aunque el mismo Husserl no duda en que sea una filosofía, siempre se esfuerza por atribuirle un estatuto tan original que no se confunde con ninguna de las filosofías históricamente realizadas. Pensamos que es la confrontación intercultural la que permite enfocar en toda su dimensión el significado de esta novedad y proponer cada vez a la fenomenología como una arqueología de los signos culturales, planteada desde un punto de vista nuevo y que, tiene además de ventaja, de no ceder al relativismo cultural, sino que intenta la comparación en un plano diferente, en el de –como dice Javier San Martín-

“la afirmación de que son hechos culturales, supone el *a priori* histórico, es decir, una subjetividad con una historicidad interna en el modo del *chiasmo* que los ha producido; basta con constatar que con toda certeza detrás de ellos hay una comunidad que los produce en el modo del *uno con otros y uno en otros de la producción y sedimentación del sentido*, es decir, en esa historia viva, sin la cual esos hechos históricos evidentemente no existirían”.<sup>324</sup>

Como vemos entonces, podemos explorar con este método filosófico nuestra capacidad de apertura a la humanidad extraña, que pensamos que está tan dotada de racionalidad como lo está la nuestra, y, así, partiendo de nosotros mismos, a quienes consideramos “normales”, planteamos la “pregunta regresiva” (*Rückfrage*) que nos lleva de nuestro mundo circundante a examinar el yo y sus tesis de validez. Se ve, por una parte, que esta pregunta regresiva es necesaria para aquilatar si todo lo que consideramos normal (nuestra científicidad, nuestra racionalidad y nuestra misma normalidad) es válido; por otra, el terreno de regresión es el yo, y la tarea es en verdad una tarea filosófica. Es en este sentido que el viejo concepto de universalidad cae y se instaura uno nuevo: la

---

<sup>324</sup> San Martín, Javier, “Fenomenología y Antropología”. Curso en Argentina, noviembre de 1992, p. 98.

regresión al plano de las vivencias mismas, junto con las diversas configuraciones en las que históricamente se presentan en la vieja dialéctica de unidad y multiplicidad.

Se constituye así una humanidad en la pluralidad de humanidades que afronta un desafío común: el de su propia supervivencia. Ante este problema la respuesta debe ser común. Es cierto que ya no podemos renunciar a muchos de los sistemas artificiales del mundo moderno y específicamente de la sociedad industrial: agricultura a gran escala, aviones, automóviles, energía nuclear, etc., sin los cuales la vida también sería imposible. No se trata de una vuelta nostálgica al pasado, pero tampoco se trata de aceptar sin reservas el presente. Se trata, más bien, de construir un futuro habitable por todos y en los que todos tengamos cabida y voz.

El nuevo humanismo supone entonces empezar por el reconocimiento de la humanidad de todos cuantos habitamos este mundo plural y único a la vez. Pero también supone entonces escuchar la voz de las culturas, como las ancestrales que pueblan nuestro continente, que portan un saber milenario y que se presentan ahora mismo como una alternativa de cambio civilizatorio en una crítica al modelo imperante y que, reivindica, por tanto, una nueva humanidad pensada desde la periferia de la cultura occidental, desde la postura de los condenados y excluidos de la tierra.

#### §14.- *Sumak Kawsay* y cambio civilizatorio

Existen dos conceptos que han emergido en el debate latinoamericano sobre la pertenecía del modelo desarrollista occidental: *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña*. La primera, es quichua ecuatoriano y expresa la idea de una vida no mejor, ni mejor que la de otros, ni en continuo desvivir por mejorarla, sino simplemente buena. La segunda viene del aymara boliviano e introduce el elemento comunitario, por lo que tal vez se podría traducir como “buen convivir”, la sociedad buena para todos en suficiente armonía interna. Ambos conceptos expresan la visión de los marginados por la historia, esto es, los pueblos y sociedades indígenas, que se plantearon el reto de construir otra sociedad sustentada en una convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la Naturaleza, a partir del reconocimiento de los diversos valores culturales existentes en el país y en el mundo.

El relativo éxito que estos vocablos han tenido sobre todo en el contexto latinoamericano puede explicarse situándolo en el igualmente relativo, pero no por ello menos real, fracaso de los proyectos desarrollistas. El desarrollo es hoy el emblema de un mito en agonía y un lema político para vender productos tóxicos.

“Como desarrollo significa ya casi cualquier cosa”, dice Wolfgang Sachs en la revista *Development*, “desde levantar rascacielos hasta instalar letrinas, desde perforar por petróleo hasta perforar por agua, es un concepto de un vacío descomunal... Es testimonio del poder de las ideas que un concepto tan carente de contenido haya dominado el debate público por medio siglo”.<sup>325</sup>

Es en ese contexto que emerge la idea del *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*: nace en la periferia social de la periferia mundial y no contiene los elementos engañosos del desarrollo convencional. Ya no será cuestión del “derecho al desarrollo” o del principio desarrollista como guía de la actuación del Estado. Ahora se trata del Buen Vivir de las personas concretas en situaciones concretas analizadas concretamente, y la idea proviene del vocabulario de pueblos otrora totalmente marginados, excluidos de la respetabilidad y cuya lengua era considerada inferior, inculta, incapaz del pensamiento abstracto, *ergo* primitiva. Ahora su vocabulario entra en dos constituciones: la ecuatoriana y la boliviana, respectivamente.

*Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña* tienen, pues, importancia en primer lugar en el terreno simbólico: los que fueron marginados por conquistadores y criollos aportan ahora desde su visión del mundo palabras que pretenden colaborar con la solución de los problemas creados por aquellos. Y, en segundo lugar, porque señalan dónde han podido estar los errores del llamado desarrollo. El hecho de que hayan encontrado su camino para aparecer en estas dos constituciones puede ser una ocasión más para repensar el desarrollo, desde la periferia y no sólo desde el centro, y desde los marginados de la periferia y no sólo desde sus élites. La metáfora que propone Esteva es muy aleccionadora para explicar estos conceptos:

“Estamos todos en un barco, en medio de la tormenta perfecta. En el cuarto de máquinas disputan intensamente políticos, científicos, dirigentes sociales, funcionarios, partidos políticos... Todos tienen ideas sobre cómo enfrentar la difi-

<sup>325</sup> Citado por Esteva, Gustavo, “Más allá del desarrollo: la buena vida”, en: *América en movimiento*, N° 445, Año XXIII, II época, Junio de 2009.

cultad. Tan ocupados están en su debate que no perciben que el barco se hunde. Pero la gente, en cubierta, se da cuenta claramente. Algunos, con sesgo individualista, saltan del barco y se ahogan. Los demás se organizan y en pequeños grupos construyen botes y balsas y empiezan a alejarse del barco. Surgen pronto mecanismos para articular los empeños, hasta que descubren que están en medio del archipiélago de la convivialidad... Observan, a la distancia, cómo sus supuestos ‘dirigentes’ se hunden junto con el barco”.<sup>326</sup>

La dificultad de imaginar una sociedad diferente la explica Boaventura de Sousa Santos<sup>327</sup>, cuando dice que “lo que no existe” es activamente producido como no existente, “o como alternativa no creíble a lo que existe”. Tanto las prácticas de muchos grupos indígenas, campesinos y afrodescendientes, como las propuestas de sus organizaciones, son construidas como “alternativas no creíbles” por los modelos imperantes (esto ocurre con las propuestas de Vía Campesina y otros a favor de sistemas agrícolas localizados y biodiversos como solución a la crisis de alimentos, energía, y cambio climático). El desarrollismo del estado y las izquierdas tiene mucho que ver con esta producción social de la invisibilidad y la ignorancia.

Muchos movimientos indígenas, de afro-descendientes y de grupos rurales o urbanos con base territorial o comunal fuerte, marcan un quiebre mucho más profundo que un simple “giro a la izquierda” en la medida que a través de ellos emergen *mundos, conocimientos y prácticas* que se diferencian de las formas liberales, estatales y capitalistas de la Euro-modernidad. Apuntan a mundos postliberales y postcapitalistas; aunque aún no lleguen allí, desordenan el orden epistémico de la política moderna basado en una visión que separa naturaleza y cultura, individuo y comunidad. Estas cosmovisiones dualistas –y su matriz política liberal- están siendo cuestionadas por el resurgimiento de lo que podrían llamarse *cosmovisiones relacionales*, en la que todo existe en relación, incluyendo humanos y no-humanos.

Darle “derechos” a la *Pachamama* de este modo no solo es una expresión ambientalista; la *Pachamama* es una presencia diferente que altera fundamentalmente el sentido del desarrollo y del Estado. Si ignoramos esta dimensión, o si lo calificamos de ‘infantilismo ambientalista e indígena’, es porque semejante supuesto es históricamente impensable dentro de una perspectiva moderna. Que este artículo aparezca en la Consti-

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>327</sup> De Sousa Santos, Boaventura. *The Rise of the Global Left*, London, Zed Books, 2007, p. 138.

tución Ecuatoriana es un evento político-epistémico que trastoca la historia moderna y a los políticos que la habitan –incluyendo las izquierdas– porque desafía al liberalismo, al Estado, y al capital. Ambas ideas —los derechos de la *Pachamama* y el buen vivir— se basan en nociones de vida en las que todos los seres (humanos o no humanos) existen siempre en relación entre sujetos —no entre sujeto y objeto, y de ninguna manera individualmente.<sup>328</sup>

Hay que aclarar que la noción del Buen Vivir, aunque anclada en cosmovisiones relacionales, es un proyecto político que surge en tensión con nociones desarrollistas de la ‘buena vida’, aun dentro de las mismas comunidades indígenas y afro, causando conflicto en ellas. Es importante verlas en el flujo histórico del poder y los significados para entender cómo se proyectan política y culturalmente más allá de formas liberales y antropocéntricas.

A nivel de los imaginarios, el posdesarrollo apunta a la creación de un espacio/tiempo colectivo donde el ‘desarrollo’ cese de ser el principio central que organiza la vida económica y social. Como señala Arturo Escobar, presentando algunas alternativas desde el orden de lo simbólico y lo práctico.

“Esto implica los siguientes elementos: cuestionar la preeminencia del concepto de crecimiento económico y este como meta; hacer visible la matriz cultural de donde proviene el desarrollo y su historicidad (visión dominante de la modernidad); desarticular paulatinamente *en la práctica* el modelo de desarrollo basado en la premisa de la modernización, la explotación de la naturaleza como ser no vivo, la exportación, y la acción individual. Por el lado afirmativo, implica a) reconocer la multiplicidad de definiciones e intereses alrededor de las formas de sustento, las relaciones sociales, y las prácticas económicas y ecológicas; b) el diseño de políticas desde *cosmovisiones relacionales*, en vez de la cosmovisión dualista dominante; c) establecer diálogos interculturales alrededor de las condiciones que podrían devenir en un pluriverso de configuraciones socio-naturales (multiplicidad de visiones, tales como liberales y comunales, capitalistas y no capitalistas, etc.); d) propender por formas de integración regional autónomas en base a criterios ecológicos y de desarrollo autocentrado (no dictado por los requerimientos de la acumulación mundial de capital), a niveles subnacionales, nacionales, regionales, y globales”.<sup>329</sup>

<sup>328</sup> Cfr. De la Cadena, Marisol, “Política indígena: Un análisis más allá de la ‘política’”, en: WAN Journal 4: 139-171, 2008 (<http://www.ram-wan.net/html/journal-4.htm>)

<sup>329</sup> Escobar, Arturo “Una Minga para el postdesarrollo”, en: *América en movimiento*, op. cit. p. 30.

El Buen Vivir implica algo distinto a la concepción de “sociedad de bienestar” que se maneja en occidente. Sin embargo, esto no significa la renuncia a la modernización de la sociedad. Vivimos en un proceso histórico y de escalas tan universales que ya resulta imposible que se puedan negar los valiosos aportes del pensamiento de la humanidad, que, como veremos más adelante, están en sintonía con la construcción de un mundo armónico como se deriva de la filosofía del Buen Vivir. Por eso mismo, una de las tareas fundamentales recae en el diálogo permanente y constructivo de saberes y conocimientos ancestrales con lo más avanzado del pensamiento universal, en un proceso de continuada descolonización de la sociedad.

Como sostiene Alberto Acosta:

“En la cosmovisión indígena no hay el concepto de desarrollo entendido como la concepción de un proceso lineal que establezca un estado anterior o posterior. No hay aquella visión de un estado de subdesarrollo a ser superado. Y tampoco un estado de desarrollo a ser alcanzado forzando la destrucción de las relaciones sociales y la armonía con la Naturaleza. No existe, como en la visión occidental, esta dicotomía que explica y diferencia gran parte de los procesos en marcha. Para los pueblos indígenas tampoco hay la concepción tradicional de pobreza asociada a la carencia de bienes materiales o de riqueza vinculada a su abundancia.

Desde la cosmovisión indígena, el mejoramiento social –¿su desarrollo?– es una categoría en permanente construcción y reproducción. En ella está en juego la vida misma. Siguiendo con este planteamiento holístico, por la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el Buen Vivir, los bienes materiales no son los únicos determinantes. Hay otros valores en juego: el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la Naturaleza, los valores humanos, la visión de futuro entre otros. El Buen Vivir aparece como una categoría en la filosofía de vida de las sociedades indígenas ancestrales, pero que ha perdido terreno por efecto de las prácticas y mensajes de la modernidad occidental, así como por efecto de la colonialidad del poder. Su aporte, sin embargo, sin llegar de ninguna manera a una equivocada idealización del modo de vida indígena, nos invita a asumir otros “*saberes*” y otras prácticas, en este caso de los pueblos y nacionalidades tradicionalmente marginadas”<sup>330</sup>.

El Buen Vivir, no sólo como propuesta política, sino como filosofía de vida, todavía en construcción, cuestiona el concepto occidental de bienestar. Resulta ser entonces el aporte que hacen los marginados de las bondades de la sociedad industrial y capi-

---

<sup>330</sup> Acosta, Alberto, *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo Una lectura desde la Constitución de Montecristi*, Quito, Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS, 2010, p. 11.



talista y que trasciende incluso la visión andina que se constituye en uno de sus elementos. El concepto del Buen Vivir no solo tiene un anclaje histórico en el mundo indígena, se sustenta también en algunos principios filosóficos universales: aristotélicos, marxistas, ecológicos, feministas, cooperativistas, humanistas, a los que la fenomenología no es ajena.

Esta crítica a la sociedad tecno-científica de corte capitalista e industrializada, se hace desde una filosofía de la vida, o mejor dicho, desde un mundo de vida concreto que reclama para sí su derecho a conservarse y conservar la vida sobre la tierra. Además, en el mundo se comprende, paulatinamente, la inviabilidad global del estilo de vida dominante. El Buen Vivir, entonces, se proyecta, adicionalmente, como una plataforma para discutir respuestas urgentes frente a los devastadores efectos de los cambios climáticos a nivel planetario. El crecimiento material sin fin podría culminar en un suicidio colectivo, tal como parece augurar el mayor recalentamiento de la atmósfera o el deterioro de la capa de ozono, la pérdida de fuentes de agua dulce, la erosión de la biodiversidad agrícola y silvestre, la degradación de suelos o la acelerada desaparición de espacios de vida de las comunidades locales.

La filosofía que sustenta este Buen Vivir constituye una invitación a no caer en la trampa de un concepto de “*desarrollo sustentable*” o “*capitalismo verde*” que no afecte el proceso de revalorización del capital, es decir el capitalismo. El mercantilismo ambiental, exacerbado desde hace varias décadas, no ha contribuido a mejorar la situación; apenas ha sido una suerte de maquillaje intrascendente y diversionista. También nos alerta sobre los riesgos de una confianza desmedida en la ciencia, en la técnica.

Desde esta perspectiva, se religan también la naturaleza y el hombre. Pues parte de la expresión política y filosófica del Buen Vivir es el reconocimiento a nivel constitucional de derechos a la naturaleza.<sup>331</sup> La vigencia de los Derechos de la Naturaleza plantea cambios profundos. Gudynas es claro al respecto, hay que transitar del actual antropocentrismo al biocentrismo, quizás habría que hablar mejor de un socio-

---

<sup>331</sup> La Constitución del Ecuador, redactada en Montecristi reconoce por primera vez en la historia de la humanidad a la naturaleza como sujeto de derechos.

biocentrismo<sup>332</sup>, tránsito que exige un proceso sostenido y plural. La tarea es organizar la sociedad y la economía preservando la integridad de los procesos naturales, garantizando los flujos de energía y de materiales en la biosfera, sin dejar de preservar la biodiversidad del planeta. Y todo esto mejorando las condiciones de vida de todos los habitantes del planeta.

Como acertadamente señala Alberto Acosta.

“Esta definición pionera establece que la naturaleza como sujeto de derechos es una respuesta de vanguardia frente a la actual crisis civilizatoria, cuando se acepta cada vez más la imposibilidad de continuar con el modelo depredador basado en la lucha de los humanos contra la naturaleza. No va más la identificación del bienestar y la riqueza como acumulación de bienes materiales, con las consecuentes expectativas de crecimiento y consumo ilimitados. En este sentido es necesario reconocer que los instrumentos disponibles para analizar estos asuntos ya no sirven. Son instrumentos que naturalizan y convierten en inevitable este patrón civilizatorio. Son conocimientos de matriz colonial y eurocéntrica.

Al reconocer a la naturaleza como sujeto de derechos, en la búsqueda de ese necesario equilibrio entre la naturaleza y las necesidades y derechos de los seres humanos, enmarcados en el principio del Buen Vivir, se supera la clásica división Hombre-Naturaleza que sustenta la visión moderna del ser humano. De los derechos de la naturaleza se derivan decisiones trascendentales. Uno clave tiene que ver con procesos de desmercantilización de la naturaleza, como han sido la privatización del agua o la introducción de criterios mercantiles para comercializar los servicios ambientales”<sup>333</sup>.

Esta perspectiva abre la posibilidad de pensar no en otro mundo posible como pide el lema del Foro de Sao Paulo, sino en otros mundos posibles, plurales y diversos pero con un problema común. Este problema común a su vez, exige una llamada al universalismo y a la razón, pues sólo una vía racional nos puede sacar del abismo. Esta vía racional y universal, que inicia además muy tempranamente su crítica al mundo tecnocientífico, es la fenomenología. Ella nos enseña que la ética de la ciencia y la ética de la técnica, en cuanto parcelas del mundo de la vida, son, ante todo, formas de humanismo. La ciencia, antes de constituirse en acto científico, es un acto moral. Y la técnica, antes de ejercer su dominio sobre la naturaleza, es modalidad del humanismo.

<sup>332</sup> Gudynas, Eduardo, *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Quito: Abya Yala, 2009. En adelante nos apoyaremos básicamente en esta obra.

<sup>333</sup> Acosta, Alberto, *op. cit.*, p. 19.

Es en este sentido, que siguiendo a Gómez-Heras<sup>334</sup> podemos afirmar que el andar de la fenomenología sobre el mundo de la vida culmina en una cultura ética del uno con los otros y el uno para los otros, ahora con el sentido ampliado de la naturaleza como otro imprescindible y con derechos propios.

Esto nos indica que la ética es la substancia de la cultura humana, y los filósofos, al llevar a cabo la razón, son funcionarios, es decir, responsables –que no burócratas- de esa humanidad. De ahí que el tema central de toda filosofía y especialmente de la fenomenología sea el cuidado de lo humano. El filósofo aparece entonces como el portador de la responsabilidad por la razón y la libertad de la humanidad, es el llamado a mantenerla despierta y alerta de los peligros que la asechan. De ahí también la urgencia de retomar al humanismo como expresión de una razón auténtica, que subyace y sostiene a las diferentes razones y razonamientos. La misión de la filosofía es la recuperación de la razón. Y son los filósofos los llamados a construir esa razón en la historia.

Sólo en ese sentido, y a la luz de todo lo expuesto podemos comprender la fe de Husserl en la razón y en la humanidad como portadora de tal razón. Sólo desde esta perspectiva podemos parafrasear las palabras con las que culmina su famosa Conferencia de Viena:

“La crisis de la existencia (de la humanidad) sólo tiene dos salidas: la decadencia de (la humanidad) en la alienación respecto de su propio sentido racional de vida, la caída en el odio espiritual y en la barbarie, o el renacimiento de la (humanidad) desde el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo. El mayor peligro de (la humanidad) es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros como ‘buenos (filósofos)’ con esa valentía que ni siquiera se arredra ante una lucha infinita; resurgirá entonces de la brasa destructora de la incredulidad, del fuego lento de la desesperación sobre la misión de Occidente respecto de la humanidad, de las cenizas del gran cansancio, el Fénix de una nueva vida interior y de una espiritualización nueva, garantía primera de un futuro grande y remoto para la humanidad: porque sólo el espíritu es inmortal”<sup>335</sup>.

---

<sup>334</sup> Gómez-Heras, José María, *op.cit.*, p. 357.

<sup>335</sup> *Crisis*, p. 358.

## CONCLUSIONES

1.- El humanismo es un concepto –que aunque problemático- permanece aún vigente. Sacado de todo contexto metafísico, podemos pensar en él como un llamado de atención hacia el hombre y la humanidad que éste comporta de una manera universal. Quizá el humanismo tenga que aprender a mirar al ser humano antes de seguir ideando modelos absolutos que atenten contra los propios humanos. Las creencias e ideales han querido ser nuestra fortaleza que oculta nuestra vulnerabilidad, mas la mirada del que sufre nos desnuda y nos convoca a la humanidad, en su sentido total.

2.- Si los signos de los tiempos nos muestran un dominio de la tecnociencia, esto no significa que debamos renunciar a nuestras capacidades críticas y a nuestras pretensiones morales ante el desarrollo tecnocientífico. Quitarle el sentido moral al desarrollo científico es no tener en cuenta su impacto en la sociedad humana. Esto se hace más patente aún en nuestra época, a la que Husserl ha caracterizado como la época de la crisis de la ciencia en tanto expresión de una crisis mayor: la crisis de la humanidad europea. En este sentido, el devenir de la ciencia en tecnociencia es la expresión clara de cómo la persona pierde su condición de humana para pasar a ser considerada como una mera cosa. La actitud cosificante y objetivista propia de la actitud naturalista hace ver a las personas como cosas al lado de otras cosas.

3.- Si nos encontramos en medio de una situación donde hay el peligro de extinción de la especie y las condiciones sociales y económicas hacen que crezcan los niveles de animalización, ambos aspectos presuponen al sujeto marginado, excluido, pobre, miserable, aquel que no cuenta para el sistema por no aportar ni tener posibilidades para ello. ¿Por qué el marginado? ¿Qué hay en él? Lo que hay, es su derecho a conservar su humanidad. Es decir, una vida “humanamente digna”. Él interpela a cada momento el orden civilizatorio que hemos construido. Por eso, tomando al marginado como punto de partida podemos encontrar una alternativa inclusiva, universalizable y viable a largo plazo.

4.- La crisis que aqueja a nuestra civilización es la crisis del humanismo en su conjunto. Y en la posibilidad de superarla, se juega también el destino mismo de ésta. En este sentido, la fenomenología trascendental tiene por función tomar conciencia de esta crisis y re-fundar un nuevo humanismo. La fenomenología permite detectar la desviación fundamental existente en el pensamiento moderno y, a renglón seguido, construir una nueva visión de la historia colectiva y de la existencia personal. La salida hacia la que Husserl apunta significa que el interés de la filosofía se debe tornar de nuevo hacia el hombre y sus creaciones culturales, hacia la sociedad y sus sistemas de valores. En este sentido, la construcción de un nuevo humanismo implicaría no sólo la rehabilitación de los ideales de razón y libertad, sino, además, se tiene que partir de la premisa que la especie humana como tal tiene una capacidad portadora de sentido como tal y que su desaparición significaría una pérdida considerable para el universo.

5.- La fenomenología presenta un poderoso arsenal conceptual con el que se puede hacer frente a la afirmación de un nuevo humanismo. El pensar en una filosofía que como ciencia rigurosa cumpla a cabalidad con este objetivo es un primer paso. Este debe ser seguido de un necesario cambio actitudinal para poder enfrentarnos con lo específicamente humano del hombre e ir dejando atrás todo compromiso con la objetividad cosificante.

6.- Frente a ello, la *epojé* se presenta como un recurso metodológico que permite salir a la filosofía de su discurso autorreferencial e ir al encuentro de las cosas mismas. Nos aleja de cualquier prejuicio objetivista y nos otorga la necesaria libertad para la reflexión. Pero, además, nos permite una descripción de la experiencia humana en su conjunto teniendo al hombre como el más grande portador de sentido. Nos coloca ante la subjetividad trascendental constituyente de todo sentido y validez de ser.

7.- Esto nos lleva a pensar en el ser humano como portador de sentido lo que lo hace indispensable para poder hablar también de un mundo. Pero también, nos revela la responsabilidad que conlleva toda constitución de sentido y validez de ser. Somos, en última instancia, nosotros mismos los que damos sentido al mundo correlacionalmente, y por eso mismo, debemos hacernos cargo de él.

8.- Vistas así las cosas, toda constitución de sentido es provisional e histórica, como nuestra experiencia misma. Por ello es plausible de crítica racional y modificación. Si hay

algo esencial a la experiencia humana y con ella a todas sus constituciones es la modificabilidad y provisionalidad de la misma. Por ello, el proyecto civilizatorio que hemos construido no sólo debe ser criticado sino que es posible también de cambiar, por otro que tome al ser humano como centro de su reflexión.

9.- Esto coloca al hombre y su relación con los otros y con su entorno natural como el centro de toda reflexión ética. Por ello se podría hablar, en clave fenomenológica, del paso de una ética de la renovación a una ética de la responsabilidad que encarne no sólo a la vocación racional del nuevo humanismo que anima a la fenomenología, sino también, la posibilidad de hacernos cargo de nuestras propias decisiones y constituciones de sentido y validez. Aquí es donde nosotros encontramos la ligazón entre la ética como renovación propuesta por Husserl y la ética de la responsabilidad. En algún sentido, ésta es una expresión de aquella, pues la responsabilidad exige hoy más que nunca una completa renovación no sólo moral, sino además política y económica. Es aquí donde la fenomenología puede volver a dejar escuchar su palabra y plantearse como una filosofía que no sólo atiende al problema ambiental y ecológico, sino además a una nueva manera de estar y ser en el mundo, es decir, a una renovación de lo humano en la tierra que exija un cambio civilizatorio.

10.- Esto nos lleva a examinar la posibilidad de la relación entre fenomenología y filosofía ambiental. O, más precisamente dicho, entre ésta y una ética ambiental que nos permita re-introducir el tema de la relación naturaleza y cultura, esta vez como el cuidado de la una respecto de la otra, como campo de la reflexión fenomenológica. Así, la fenomenología puede ser entendida también como una filosofía ambiental, es decir, como una filosofía que también se hace cargo de esa imprescindible dimensión de la vida humana. Incluso podríamos decir que el cuidado medioambiental es la condición de posibilidad de la vida humana sobre la tierra, y esto es precisamente lo que se ve amenazado hoy en día, por causa de nuestra propia acción. Esta situación comporta toda una forma de entender y relacionarnos con el mundo a la que subyace un proyecto civilizatorio específico –el tecno-científico- que no podemos eludir. El resultado de este proyecto y los valores políticos, económicos y sociales que comporta, es lo que tenemos que enfrentar ahora. Pues, únicamente si atendemos a que éstos son el resultado de una acción nuestra e históricamente constituidos y sedimentados, podemos cuestionar su irreversibilidad y llamar la atención sobre la necesidad de su reformulación, o even-

tualmente de su completo abandono. La idea es -siguiendo a Husserl- no realizar una crítica nihilista del mundo moderno y sus resultados para nosotros, sino recuperar los valores que lo sostienen, a saber, libertad y razón (irrenunciables ambos) para, a partir de estos mismos, llevar adelante una tal crítica que hoy se manifiesta en la forma de una filosofía ambiental, como modo de conservación, preservación y cuidado de la naturaleza.

11.- Por eso, resulta perentoria una reflexión que logre articular medioambiente, ética y política, en una única dimensión que es la necesidad del cuidado de lo humano en la humanidad. Pues todo este esfuerzo exige que se revisen las ideas de hombre, de sociedad y de la ciencia desarrollada por la modernidad; pero requiere también que se postule una nueva tabla de valores. La fenomenología, propone una disolución progresiva de todo tipo de polaridades, para pasar a mirar el mundo como horizonte, en grados, como experiencia de la conciencia que es conciencia de algo. Naturaleza y espíritu van a ser temáticas abordadas por el mismo Husserl, con la finalidad de hallar estos vasos comunicantes entre mundo y vida que caracteriza al pensamiento fenomenológico.

12.- El nuevo humanismo debe surgir entonces de la autenticidad, autonomía, racionalidad y responsabilidad de los hombres no sólo por ellos mismos sino de la humanidad en su conjunto. Es necesario, no sólo preservar la continuidad de los hombres en la tierra, sino además, continuar promoviendo la pluralidad cultural que nos ha caracterizado como especie. Nos colocamos ante un nuevo reto: conservar la humanidad como totalidad y a la vez respetar la pluralidad de lo humano. Este problema es importante, pues es innegable que la situación calamitosa en la que ahora no hallamos, es el resultado de un modo de vida específico, el de la sociedad industrial y su correlato en la sociedad tecnocientífica, que se universalizó ya sea por la imposición y el dominio sobre los demás, es decir, por formas no muy racionales de convencimiento. Sin embargo, también es cierto que ante un mismo problema, seamos o no responsables de ello, sólo nos queda una respuesta racional que debe ser producto de un acuerdo intersubjetivo de la humanidad o, mejor dicho, de las humanidades en su conjunto.

13.- La fenomenología, sin renunciar a los altos ideales de la modernidad, a saber, razón y libertad, apuesta por el hombre y una vida auténticamente humana como alternativa de la crisis que nos aqueja. Si esto que Husserl pensó en otras circunstancias y con otros

objetivos, lo trasladamos al ámbito medioambiental que aquí nos interesa, entonces podemos ver cómo la filosofía confía una vez más en las potencialidades y capacidades de la razón humana para imaginar otro mundo posible, un mundo en el que no tengamos la espada de Damocles amenazándonos con una catástrofe ecológica. Esto supone que una nueva humanidad auténtica sería una humanidad ética y el mundo verdadero sería un mundo ético, para lo que tiene que ser también un verdadero mundo en una perspectiva lógica y estética. Esta idea husserliana de una humanidad auténtica y un mundo auténtico, formadas en el mundo práctico concreto, es una idea en las que se juntan las tareas científicas de la humanidad, que debe procurar dar a esta idea un contenido científico que sirva para la dirección práctica de toda la vida y de las aspiraciones de la humanidad y en ella de cada uno de los individuos. Este nuevo humanismo tiene que partir de la premisa de que la especie humana como tal tiene una capacidad portadora de sentido particular y que su desaparición significaría una pérdida considerable para el universo. Esto demanda un cambio no sólo en el orden social, sino un cambio completo de nuestra perspectiva civilizatoria. Desde esta postura, el único orden social posible es aquel que en principio pueda acoger a todos los seres humanos sin excepción y que vea en cada uno de ellos un portador de sentido. Esto es así, porque lo esencial de nuestra situación, es decir, la proximidad a la muerte colectiva, es un hecho compartido por todos. Ante un destino común, la respuesta no puede ser sino un hogar común. Por primera vez en nuestra historia como humanidad estamos ante un objetivo común a todos (seamos o no responsables de lo sucedido) la preservación y dignificación de nuestras propias vidas y la de las generaciones futuras.



## BIBLIOGRAFÍA

## Bibliografía de Husserl:

- HUSSERL, Edmund, “Phenomenology and Anthropology”, en: Mc Cormick, Peter and Elliston, Frederick (Edited), *Husserl Shorter Works*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.
- HUSSERL, Edmund, “Universal Teleology” en: Mc Cormick, Peter and Elliston, Frederick (Edited), *Husserl Shorter Works*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.
- HUSSERL, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991. Traducción de Salvador Mass y Jacobo Muñoz.
- HUSSERL, Edmund, *El artículo de la enciclopedia británica*, México DF: UNAM, 1990. Traducción de Antonio Zirión.
- HUSSERL, Edmund, “El origen de la geometría”, en: *Estudios de filosofía*, Lima: PUCP-IRA, n° 4, 2000.
- HUSSERL, Edmund, *Filosofía primera (1923-24)*, Bogotá: Norma, 1998. Traducción de Helena Santos.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid: FCE, 1992. Traducción de José Gaos.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México DF: UNAM, 1997. Traducción de Antonio Zirión Quijano.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La feno-*

- menología y los fundamentos de las ciencias*, México DF: UNAM, 2000. Traducción de Luis E. González.
- HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Alianza editorial, 1985.
- HUSSERL, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Nova, 1962. Traducción de Elsa Tabernig.
- HUSSERL, Edmund, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, Madrid: FCE, 1982. Traducción de Miguel García-Baró.
- HUSSERL, Edmund, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, México DF: UNAM, 1988. Traducción de Antonio Ziri6n.
- HUSSERL, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta, 2002. Traducción de Agustín Serrano de Haro.
- HUSSERL, Edmund, *L6gica formal y trascendental. Ensayo de una cr6tica de la raz6n l6gica*, México DF: UNAM, 1962. Traducción de Luis Villoro.
- HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones paulinas, 1979. Traducción de Mario A. Presas.
- HUSSERL, Edmund, *Renovaci6n del hombre y de la cultura*, Barcelona: Anthropos, 2002. Traducci6n de Agustín Serrano de Haro.

**Bibliografía Complementaria**

- ABUGATTÁS, Juan, *La búsqueda de una alternativa civilizatoria*, Lima: Ministerio de Educación, 2005.
- “El marco conceptual de la ciencia y la tecnología”, en: *Alma Mater*, Revista de Investigaciones N° 1, UNMSM, Lima, 1992.
- ACOSTA, Alberto, *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo Una lectura desde la Constitución de Montecristi*, Quito: Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS, 2010.
- ARENDRT, Hannah, *Vies politiques*, Paris: Gallimard, 1974.
- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid: Alianza Editorial, 1997. Traducción, Carlos García Cual.
- BATESON, G., *Steps to an Ecology of Mind*, London: Jason Aroston, 1987.
- BLACKHAM, H. J. “Humanism: The Subject of the Objections”, en: Blackham, H. J. (ed.) *Objections to humanism*, London: Penguin Books, 1965.
- BULLOCK, Alan. *La tradición humanista en Occidente*, Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- COLLINGWOOD, R.G., *The Idea of Nature*, London: Oxford University Press, 1978.
- CRUZ, Manuel, “Cuando son muchas las voces”, en: *Isegoría*, Revista de Filosofía Moral y Política, N° 29, Madrid, diciembre de 2003.
- CHOZA, Jacinto, *Los otros humanismos*, Pamplona: EUNSA, 1994.

- DEGREGORI, C. (Comp.) *Saberes periféricos, Ensayos sobre la antropología en América Latina*. Lima: IEP, 2007.
- DE LA CADENA, Marisol, “Política indígena: Un análisis más allá de la ‘política’”, en: *WAN Journal* 4: 139-171, 2008 (<http://www.ram-wan.net/html/journal-4.htm>).
- DERRIDA, Jaques, *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1998.
- DE SOUSA SANTOS, B., *The Rise of the Global Left*, London: Zed Books, 2007.
- DODD, James, *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl’s Crisis of the European Sciences*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- DULANP, Riley “The ‘new environmental paradigm’: A Proposed measuring instrument and preliminary results”, en: *The Journal of Environmental Education*, vol. 9.
- DUQUE, Félix. *Contra el humanismo*. Madrid: Alianza Editores, 2009.
- En torno al humanismo, Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid: Tecnos, 2006.
- ECHEVERRÍA, Javier “El principio de responsabilidad: Ensayo de una axiología para la tecnociencia”, en: *Isegoría Revista de Filosofía Moral y Política* N° 29, Madrid, diciembre de 2003.
- ELÍAS, Norbert, *Sobre el tiempo*, México: FCE, 1989.
- ESTEVA, Gustavo, “Más allá del desarrollo: la buena vida”, en: *América en movimiento*, N° 445, Año XXIII, II época, Junio de 2009.

- FAES, Hubert, “Ecología y sentido de la creación”, en: *Logos*, n° 74, 1997.
- FERRER, Urbano, *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, Pamplona: EUNSA, 2008.
- FERRO, Juan B., “La reforma baconiana del saber y la teología”, en: *Areté*, Volumen VII N° 2, Lima: PUCP, 1995.
- FINK, Eugen, “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, en: *Husserl: Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires: Piados, 1966.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao: Desclée de Brouber, 2001.
- GARCÍA, Ernest, *Medio ambiente y sociedad. La civilización industrial y los límites del planeta*. Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- GARCÍA-BEDOYA, Carlos, “Hacia un nuevo humanismo. Para una epistemología dialógica intercultural”. Ponencia presentada en: *Coloquio Internacional de Crítica Literaria “Tomás G. Escajadillo”*, Lima, 10 de julio 2009.
- GONZÁLEZ, Agustín. “El humanismo a debate”, en Bermudo, José (Coord.). *Del humanismo al humanitarismo*, Barcelona: Horsori, 2006.
- GONZÁLEZ, Enrique. *El renacimiento del humanismo*, Madrid: BAC, 2003.
- GÓMEZ-HERAS, José María. *El a priori del mundo de la vida: fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona: Anthropos, 1989

- GUERRA, María José, “Responsabilidad ‘ampliada’ y juicio moral” en: *Isegoría* Revista de Filosofía Moral y Política N° 29, Madrid, diciembre 2003.
- GROSBY, Alfred, *La medida de la realidad*, Barcelona: Crítica, 1998.
- GRUZINSKI, Serge, *El pensamiento mestizo*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2000.
- GUDYNAS, Eduardo, *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Quito: Abya Yala, 2009.
- HEIDEGGER, Martin, *El concepto de tiempo*, Madrid: Trotta, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza Editorial, 2000. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- HIGINIO, Martín, *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Madrid: Iberoamericana, 1997.
- INGARDEN, Roman, “El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl”, en: *Husserl: Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires: Piados, 1966.
- JONAS, Hans, *El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder, 1995.
- LANDGREBE, Ludwig, *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963.
- LANDGREBE, Ludwig, *Fenomenología e historia*, Caracas: Monte Ávila Editores, 1975.

- LÉVINAS, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, México DF: Siglo XXI, 1974.
- LÓPEZ, Justino, “La reflexión ética a través del principio de responsabilidad de Hans Jonas”, en: *Estudios filosóficos*, Vol. XLVII, Instituto Superior de Filosofía, Valladolid, 1998.
- MORIN, Edgard, *La Méthode 6. Éthique*, Paris: Éditions du Seuil, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza Editorial, 1972.
- NOGUERA, Ana Patricia, *El reencantamiento del mundo*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- ORTH, Ernst Wolfgang, “Ethos de la renovación y de la interculturalidad como interintencionalidad. El eurocentrismo de Husserl y sus artículos en la revista japonesa Kai-zo”, en: Rizo Patrón, Rosemary (editora), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: PUCP, 1993.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G., *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Buenos Aires: Goncourt, 1978.
- POLO, Miguel, “Fundamentación ética de la praxis educativa”, en: Tirini, S. y Polo, M., *Reflexiones sobre la complejidad educativa*, Lima: UIGV, 2000.
- REICHMAN, José, “Ética y Ecología”, en el volumen colectivo *Propuestas desde la Izquierda*, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1999.

- RIZO-PATRÓN, Rosemary, “Una ‘Ética para el futuro’: Entre la esperanza y la responsabilidad”, en: *Violencia y crisis de valores en el Perú*, Klaliber, Jeffrey (coordinador). Lima PUCP, segunda edición, 1988.
- “Análisis y fundamento: Husserl y la tradición”, en: *Areté*, Lima: Vol. IV n° 1, 1992.
- “La dimensión ética de la reducción trascendental de Husserl”. En: Giusti, Miguel (editor), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.
- “Diferencia y otredad desde la fenomenología de Husserl”, en: *Areté*, revista de filosofía, Volumen XXII, N° 1, 2010.
- RORTY, Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona: Paidós, 1993.
- SAN MARTÍN, Javier, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: UNED, 1986.
- La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos, 1987.
- “Fenomenología y Antropología”. Curso en Argentina, noviembre de 1992.
- La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid: UNED, 1994.
- SCANNONE, Juan Carlos, “Las víctimas históricas como lugar de lo universal humano inculturado y de una filosofía intercultural”, en: *Stromata*, N°. 3, vol. 63, 2007.
- SCHUHMAN, Karl, *Husserl y lo político*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009. Traducción de Julia Iribarne.



- SCHULTZE-RHONHOF, Kurt, *La paradoja de la globalización*, Lima: Universidad del Pacífico, 2006.
- SCHÜTZ, Alfred, “El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl”, en: *Husserl: Tercer coloquio filosófico de Rayaumont*, Buenos Aires: Piados, 1966.
- SEPP, Hans-Rainer, “Teleología y ética en la obra tardía de Edmund Husserl”, en: *Anuario Filosófico*, 1995.
- SLOTEDIJK, Peter. Normas para el parque *humano*, Madrid: Siruela, 2001.
- STRÖKER, Elizabeth, “El concepto husserliano de cultura europea y el camino para la superación de la crisis”, en: *Areté*, Vol. V, N° 1-2, Lima: PUCP, 1993.
- “La ética de la responsabilidad como desafío de la filosofía en el mundo moderno”, en: *Areté*, Vol. XI, N° 1-2, Lima: PUCP, 1999.
- THOMPSON, E.P., *Costumbres en común*, Barcelona: Crítica, 1995
- TODOROV, Tzvetan, *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*, Barcelona: Paidós, 1999.
- TOURAINÉ, Alain, *Crítica de la Modernidad*, Madrid: Temas de Hoy, 1993.
- VAN BREDA, R.P.H.L., “La reducción fenomenológica”, en: *Husserl: Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires: Piados, 1966.
- VARGAS, Julio, “La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la ‘renovación’ y ‘ética personal’”, en: *Estudios de filosofía*, N° 36, Universidad de Antioquia, 2007.

- VELASCO, Juan Martín. *Mística y humanismo*, Madrid: PPC, 2007.
- WARAT, Luis Alberto, “Malestares ecológicos y ecología política”, en: *Estudios filosóficos*, Vol. XLVII, Instituto Superior de Filosofía, Valladolid, 1998.
- WOOD, David, “What is Eco-Phenomenology?”, en: Brown Charles y Toadvine Ted (editors): *Eco-Phenomenology*, New York: Back to the Earth Itself, State University of New York Press, 2003.

