



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN
FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CULTURA COMO RENOVACIÓN HUMANA EN LA
FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

MARCELA VENEBRA MUÑOZ

DIRECTOR DE TESIS:

DR. ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

México, D.F.

Abril de 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 3

I. Relativismo cultural y escepticismo antropológico.

1. Culturalismo. Crisis de la cultura 7
2. Naturalismo. Crisis de la teoría antropológica. 15
3. El hombre estructural. 20
- 3.1. Objetivismo y formalismo. 29
- 3.2. Subjetivismo y psicologismo. 35
4. Lo no-humano en los límites de la cultura. 39

II. Elementos para la conformación de un concepto fenomenológico de cultura.

5. Motivación como carácter distintivo y ley fundamental de la vida espiritual 48
6. Vida personal como vida espiritual. 52
7. La persona y su vida trascendental. 55
8. Trascendencia e historicidad de la vida humana. 61
9. El apriori de la historia como núcleo de la filosofía fenomenológica de la cultura. 66
10. Generatividad espiritual y renovación humana. 80

III. Ética de la renovación y cultura

11. Actitud crítica como principio de la renovación del hombre y la cultura. 86
12. Ética y teleología en la renovación cultural. 95
13. Europa como ideal etnocéntrico. 98
14. Conclusiones. Cultura como renovación humana en la fenomenología de Edmund Husserl. 105

Bibliografía 109

Porque todo había sido construido como a prueba y de un modo provisional—dijo el viento disculpándose cuando se desplomó la última torre—. Y ya habían predicho los profetas y augures innominados y sin cédula, en el registro oficial y caprichoso de la Historia, “que la vieja casa del Hombre no podía durar mucho tiempo”.

El libro de los augures y adivinos.

Introducción

¿Acaso es posible construir un concepto de cultura como renovación humana a partir de la fenomenología husserliana, y qué implicaciones conlleva una posibilidad tal? ¿En qué momento de la obra de Husserl la cultura se convierte, sino en un problema, al menos en un tema que requiere una atención lateral, quizá circunstancial? Tales son los cuestionamientos centrales de esta investigación. Se dirá que es a partir de la segunda década del siglo XX que el concepto de cultura se presenta en el marco de las reflexiones de Husserl sobre ética¹, y en relación con otros grandes tópicos que motivan su pensamiento durante esta etapa: la crisis de la existencia europea, la teleología y el avistamiento del mundo de la vida como mundo de los fines, ámbito en el que la intencionalidad adquiere una nueva dimensión: la de una «responsabilidad» de sujeción a una idea-meta humanizante. La vida subjetiva adquiere un ‘volumen’ histórico y su génesis sólo puede aclararse desde un nivel trascendental; así, en la ética husserliana métodos y problemas fenomenológicos convergen en forma sistémica.

Lo relevante en el contexto de aparición del concepto de cultura es aquí la relación de fundamentación que guarda con la ética de la renovación. En términos más precisos, este ensayo consiste en mostrar que sólo en relación con la ética² como renovación personal y social se hace comprensible la posibilidad constructiva de un concepto fenomenológico de cultura, una idea de cultura atravesada de cabo a cabo por la teleología.

¿En qué se funda la necesidad de un ejercicio semejante? Para Husserl la tematización – desde un plano trascendental– de la subjetividad como responsabilidad es una respuesta a la crisis de la existencia europea, a la crisis de la vocación científica y filosófica; representa un llamamiento a la reforma y renovación de los principios racionales y autorreflexivos sobre los se conforma el perfil del mundo occidental, concretamente europeo. El ser europeo es el ser racional si esta idea de razón se atiende a su fundamentación filosófica. Para nosotros, sin

¹ El estudio propuesto aquí atañe sobre todo a los ensayos escritos para la revista japonesa *The Kaizo* (Renovación), donde aparece claramente definido un concepto de cultura, especialmente en el III y IV de estos ensayos, “Renovación como problema ético individual” (p. 22 de la edición en español), y “Renovación y ciencia”, (p. 47). Además de sus distinciones respecto de sociedades o grupos culturales concretos. Cfr. Husserl, E., *Renovación del hombre y la cultura*, Anthropos-UAM, México, 2002. Trad. Agustín Serrano de Haro. En adelante: RHC.

² Éticos son los actos orientados racionalmente, conforme a valores y estimaciones de lo bueno y lo mejor. La fenomenología Husserliana de la moral comienza con el análisis de los actos intencionales en los que se ‘dan’ los valores –a través de intuiciones categoriales– y tiende a una dimensión trascendental de la intencionalidad y la teleología. En este plano, la tematización de la subjetividad como responsabilidad conduce, de acuerdo con Husserl, a una «práctica formal», a un apriori de la dimensión práctica. Cfr. Husserl, RHC, 2002, p. 53.

embargo, el contexto es bien distinto, y no es propiamente la crisis de las ciencias o de la «sociedad» aquello que motiva esta empresa, sino el momento opuesto, el de la asunción acrítica en que se desenvuelve el discurso antropológico contemporáneo –concretamente algunas vertientes del posestructuralismo norteamericano, la antropología interpretativa y posmoderna– que hace de la relatividad significativa de las culturas, la condición de imposibilidad para la conformación una idea de «humanidad» en sentido universal y con un fundamento ético, que no descarte la diversidad efectiva de los mundos culturales y que no sea, ella misma, una imposición ideológica o un instrumento de dominación. La construcción de un marco de referencias y principios éticos universales se vuelve imposible ante la determinación absoluta de la cultura y tradición propia de cada sociedad. Este relativismo deriva en un escepticismo que cancela la posibilidad dialógica y comprensiva entre tradiciones diversas. La exigencia –etnográfica– del «vivir desde dentro» los objetos y significados de las culturas ajenas, no es suficiente en tanto reafirma el particularismo determinista de la cultura. Es el determinismo y la problematicidad implícita en su idea de lo cultural, lo que motiva este ejercicio reflexivo, su interés es apenas plantear la posibilidad de conformar un concepto de cultura como renovación del sentido de humanidad. La meta última de este ensayo –cuyo logro es menos importante que su sólo planteamiento– es la conformación de un sentido universal de humanidad que permita distinguir todo lo que represente un atentado en contra de este mismo sentido. Lo verdaderamente importante es plantear la posibilidad constructiva de una idea de Humanidad en sentido *apriórico*, mediante el cual sea posible hacer frente a las consecuencias teóricas de los determinismos y los relativismos culturales. No se trata sólo del replanteamiento de un concepto –entre otros– que sirve de fundamento a la teoría antropológica, sino de la renovación de una dirección que rige originariamente tal concepto, su sentido de autocultivo, humanización por la autorreflexión que, en su forma más alta, tiene el carácter de razón filosófica y razón científica.

En síntesis, el tema de este ensayo es el concepto de cultura en el contexto de la ética husserliana de la renovación; el problema: los determinismos culturales que culminan en la relativización y al mismo tiempo, en la totalización de la cultura o culturalismo, determinismo que hace de la cultura la fuente explicativa de toda realidad y fenómeno humanos; la hipótesis es que la confrontación crítica de todo culturalismo, sólo puede llevarse a cabo desde la ética husserliana de la renovación o desde un ideal de cultura como renovación humana. El orden propuesto para el análisis es el siguiente: La primera parte de este ensayo está dedicada a la

exposición crítica de los supuestos en que se funda el culturalismo, cuya precisa definición es expuesta en el primer capítulo, concretamente en relación con la teoría estructuralista levistraussiana como neopositivismo antropológico y ‘matriz’ de los relativismos contemporáneos –sobre todo los discursos interpretativos y posmodernos. Este recorrido desemboca en la crítica del culturalismo como una forma de naturalismo psicologista, es decir, el fundamento final del culturalismo es el psicologismo criticado por Husserl en sus *Investigaciones Lógicas*, crítica de la que me valgo pues, para exponer los prejuicios epistemológicos del pensamiento estructuralista. Así, y una vez expuestas tales prenociones, nos proponemos replantear la distinción humanidad-naturaleza³ a partir de la motivación como carácter esencial de la vida espiritual, tema central del segundo capítulo de este ensayo dedicado a recolectar los elementos necesarios para la conformación de un concepto fenomenológico de cultura, principalmente la idea de persona en relación con dos ámbitos o esferas principales, la esfera de la vida trascendental y la de la historicidad. El último apartado de este segundo capítulo trata esta relación como eje principal en la configuración de un concepto fenomenológico de cultura sobre el que sea posible operar una distinción entre cultura y «tradición» a través del método genético de la fenomenología y del concepto de generatividad espiritual como fuentes comprensivas de la ética de la renovación, cuyo tratamiento se desarrolla en el tercer y último apartado de este ensayo. La trama de relaciones en que procuro abordar el tema de la ética, parte de la descripción de la actitud crítica respecto de la tradición, como detonante de la renovación humana y cultural, y el papel que la filosofía (y el filósofo) ha de jugar en tal proceso. Las objeciones que hay que enfrentar son sobre todo las que descalifican el ideal vocacional de la filosofía husserliana por su aparente carácter eurocéntrico, en tanto que el propio Husserl parece hacer de Europa el Arca de la racionalidad y del sentido universal de humanidad. Sobre esta problemática, retomo las conclusiones de la primera parte

³ La tematización de esta distinción es planteada en los límites de la problemática en que la sitúa Lévi-Strauss, como no-ontológica aunque quizás eficiente como instancia metódica. La intención es pues pensar hasta dónde esta distinción –de esferas de realidad– es ya puramente instrumental y hasta cierto punto ocasional –reemplazable. Lévi-Strauss, como afirma Derrida, habrá de caracterizarse por llevar conservar esta distinción como un instrumento cuyo valor de verdad, el propio Lévi-Strauss critica: “Efectivamente [Lévi-Strauss] seguirá discutiendo el valor de la oposición naturaleza/cultura. Más de trece años después de las *Estructuras [elementales del parentesco]* «da oposición entre naturaleza y cultura, en la que hemos insistido en otro tiempo, nos parece hoy que ofrece sobre todo un valor metodológico. Y este valor metodológico no está afectado por el no-valor ontológico» (Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p.391. Trad. Patricio Peñalver). Esta problemática es la que limita el abordaje crítico de una distinción –en realidad Metafísica– que habrá de determinar la especificidad de los análisis antropológicos respecto de las ciencias naturales, claro, pero sobre todo de la literatura. Ejercicio al que se reducen la etnología y la filosofía –como cosmovisión– a través de los discursos interpretativos.

para criticar los supuestos que fundan el concepto de «etnocentrismo» como derivación de los determinismos naturalistas. La desarticulación completa del etnocentrismo queda sin embargo abierta para un análisis posterior , que dé cuenta –quizás– de la constitución de personalidades étnicas en sentido fenomenológico, así como de la conformación de un «nosotros» miembros exclusivos de esta tradición. Finalmente, planteo las condiciones para la conformación de un concepto de cultura como renovación humana en apego a los principios de la ética husserliana, esto es, un concepto de cultura como renovación del sentido universal de Humanidad.

I.

Relativismo cultural y escepticismo antropológico.

1. Culturalismo: crisis de la cultura

El naturalismo sobre el que fue fundado el neopositivismo estructuralista ha desembocado en un determinismo cultural o «culturalismo» sostenido últimamente en los discursos antropológicos inscritos en el pensamiento posmoderno e interpretativo.⁴ El paso de una a otra forma de determinismo: del científicismo naturalista al determinismo culturalista, está mediado por el surgimiento de la antropología simbólica (que ubico aquí en el discurso lévi-straussiano) y su concepción de la cultura como un entramado de significaciones que anteceden a la vida subjetiva. ¿Qué es el determinismo de la cultura, cuáles son sus fundamentos y sus consecuencias más globales, aquellas que tocan incluso a la filosofía y al pensamiento científico? Todo determinismo es totalitarismo, el factor que determina abarca la totalidad de la vida humana, explica y responde por las acciones de los sujetos en un sentido causal, siendo de alguna manera atentado contra la responsabilidad personal.

El determinismo contemporáneo de la tradición pretende explicar los mecanismos por los cuales se reproducen los marcos significativos en los que se agota la totalidad de la vida humana. En cada marco se validan y legitiman las acciones sociales y por su determinación absoluta se vuelven inconmensurables. La ética, al igual que la forma de ingerir los alimentos, depende, esto es, está determinada por la retícula significativa con la que se comprenden el mundo y los otros, por tanto –afirma Gilberto Giménez–: “Si la cultura se reduce, en lo esencial, a procesos y estructuras de significados socialmente establecidos, todo análisis cultural tendrá que ser en primera instancia, un análisis interpretativo (...) se trata de una consecuencia obligada de la definición simbólica de la cultura que desemboca lógicamente en la problemática de una hermenéutica cultural.”⁵ El problema

⁴ La antropología llamada posmoderna se basa en el concepto simbólico de cultura y epistemológicamente se articula con el deconstructivismo derridiano. Desde la década de los ochenta del siglo pasado, se ha cultivado en las escuelas norteamericanas esta corriente de pensamiento, específicamente por intelectuales como James Clifford, Michael Agar, George E. Marcus y Dick E. Cushman. Paralela a esta se ubica la antropología interpretativa de Clifford Geertz, cuyo concepto semiótico de cultura ha sido fundamental en las últimas décadas: “El concepto de cultura que propugno –afirma Geertz– (...) es esencialmente un concepto semiótico (...) el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie.” Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2003, 20

⁵ Giménez, G., *Teoría y análisis de la cultura*, Vol. 1., CONACULTA, México, 2005, 139.

que presenta esta hermenéutica o interpretativa antropológica⁶ estriba en la consideración unitaria y cerrada de estos sistemas de significación que contienen siempre los mecanismos mentales de su reproducción. Los sistemas simbólicos aparecen como unidades transparentes y acabadas, condición en la que radica su carácter determinante, pues no dan cabida la ambigüedad propia de los sentidos producidos y reproducidos por la tradición, la irresolución que conllevan y el conflicto latente que esta indefinición produce. Por otro lado, en tanto la vida subjetiva se hace depender del sistema simbólico que le antecede, todo aquello a lo que dicha vida se refiere –y que es todo el orbe ideal y espaciotemporal donde transcurre– queda determinado en la comprensión de su sentido, por las estructuras significativas que articulan la existencia. Para la interpretativa cultural no es posible concebir un sentido objetivo no cultural, esto es, no mediado por el sistema simbólico o de significaciones en donde se constituye la propia vida subjetiva.⁷

Lo cultural no coincide conceptualmente con el sistema simbólico, se trata más bien, de que la cultura conforma aquí –desde una perspectiva semiótica– la unidad de las estructuras mentales y sistemas simbólicos que articulan la realidad como una «representación»⁸ susceptible de ser interpretada. Los sistemas mismos, siendo condición fundamental para cualquier obra o acto cultural, son interdependientes y variables (entre ámbitos vitales: religioso, político, económico, y también histórica y geográficamente). Su determinación opera de forma diferencial y a la vez universal. Los sistemas simbólicos se articulan a través de las estructuras mentales vistas –posestructuralmente– como correlatos de las estructuras de poder. Desde aquí todo producto cultural puede ser comprendido como instrumento al servicio reproductivo de las estructuras políticas e ideológicas, en tanto adquiere sentido en una determinada trama significativa últimamente instaurada por y para estas mismas estructuras. La tesis de que la cultura es unidad

⁶ Me refiero aquí exclusivamente a lo que se sigue del concepto semiótico de cultura de Clifford Geertz, antropólogo norteamericano actualmente considerado el principal exponente de esta corriente hermenéutica o interpretativa. Existen otras hermenéuticas que complementan esta perspectiva mediante el concepto de “comprensión” como acto “constructivo” de sentido: “Esta tesis tiene por fundamento la ambigüedad, la relativa indeterminación y el carácter abierto y no totalmente transparente del orden simbólico y, por lo tanto, del universo de la cultura.” Giménez, G., *TAC*, 2005, p. 141.

⁷ Esta vida subjetiva se constituye a través del sistema simbólico y es anterior a la conceptualización de un «yo», más bien concebido como un yo gramatical, primera persona del singular. Aludo aquí concretamente al discurso de Roland Barthes, cuyo concepto del *Texto* es acogida en el núcleo del concepto semiótico de cultura. Cfr. Barthes, R., *El susurro del lenguaje*, Paidós, Barcelona, 1987, pp. 75-76.

⁸ Para el pensamiento posestructural esta representación no es concebida como la modificación de una experiencia primaria de “presentación”. La representación cuerpo del cuerpo –en el discurso de Judith Butler, por ejemplo– no está referida a una intuición originaria del cuerpo propio, ni existe por tanto ‘un cuerpo puro’, una vivencia del cuerpo anterior a su representación como cuerpo sexuado, si por «sexo» se entiende aquí una categoría que articula los sistemas simbólicos y las estructuras de poder mediante la imposición de una hegemonía heterosexual. En síntesis, las relaciones de poder determinan la materialidad del cuerpo. Cfr. Butler, J., *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 19.

significativa dependiente de estructuras simbólicas a su vez, correlato de estructuras políticas, expresa un determinismo material de las condiciones de subsistencia a cuya continuidad atienden en última instancia las estructuras de poder, y a un determinismo formal de las estructuras mentales a través de los sistemas simbólicos.⁹ Esta expansión de las estructuras simbólicas del sentido a todos los ámbitos y actos del sujeto, desemboca a fin de cuentas en el culturalismo como totalitarismo de las tramas significativas en las que se desenvuelve y encuentra un sentido la vida subjetiva. Al mismo tiempo, este determinismo que opera diferencialmente se relativiza a tal grado, que las tramas simbólicas, cerradas y unitarias, se vuelven inconmensurables. La comprensión y comunicación entre mundos culturales (unidades de sistemas simbólicos) tendrá desde esta perspectiva al menos dos posibilidades: la primera, sólo podrá hacerse desde una posición externa, esto es, desde el suelo significativo de la propia cultura, lo que implica un sesgo que impide la formulación de juicios o principios universales sobre cualquier aspecto de la cultura en general. La segunda condición indica que la comprensión y comunicación entre culturas sólo podrá llevarse a cabo desde dentro, esto es, asumiendo sin prejuicios las creencias y actitudes propias de la otra cultura. En ambos casos se concibe el comportamiento como determinado por los marcos significativos de la tradición, salvo que la segunda posición supone una cierta flexibilidad de las estructuras que permiten al sujeto intercambiarlas por otras. El culturalismo es determinismo de las estructuras significativas que median también las relaciones entre tradiciones y culturas diversas.

La relación entre determinismo cultural (culturalismo) y relativismo cultural, es de fundamentación, esto es, el relativismo cultural que considera las unidades culturales a la manera de cotos cerrados o sólo comprensibles desde sí mismos, se funda en una idea de cultura como unidad de sistemas de significaciones cerrados o acabados. Cada cultura es relativa a sus sistemas de significación, y tales sistemas de significación se comprenden como unidades herméticas y aprehensibles sólo desde la posición del sujeto al interior del sistema socio-cultural e ideológico en el que se ubica. Si podemos formular una crítica al relativismo cultural que se apoya de este modo en el culturalismo, diríamos, como apunta Giménez que: “El verdadero blanco hacia el cual apunta la crítica es la idea de que las culturas (en su segundo sentido pluralizable) constituyen totalidades netamente coherentes, es decir, lógicamente consistentes, fuertemente integradas, consensuales,

⁹ Estoy siguiendo aquí los discursos posestructuralistas contemporáneos inspirados en las tesis de Foucault, el deconstructivismo derridiano y la teoría psicoanalítica de Lacan. Entre estos discursos se encuentra el de la filósofa posestructuralista antes citada, Judith Butler, y el del semiólogo Roland Barthes, por citar sólo algunos ejemplos.

extremadamente resistentes al cambio y claramente delimitadas. Es así como las etnografías clásicas tienden a representar las culturas.”¹⁰ El relativismo cultural –como discurso teórico y político– supone que la cultura es determinación unilateral e irresistible de los comportamientos, los juicios y de toda posición que adopte el sujeto en su sociedad y en su mundo.

Sin embargo, ante un determinismo como este cabe preguntar si acaso es posible pensar en un sujeto que situado como sujeto humano sea capaz de captar en un acto comunicativo a otro sujeto como él, sin que en última instancia, este reconocimiento de su humanidad se inscriba en una trama simbólica particular. ¿Es acaso pensable una idea de humanidad no determinada por el marco significativo que la produce, esto es, una idea de humanidad no culturalista?

En los últimos meses ha circulado una noticia que es tanto positiva como dramática. En julio de 2010 «la comunidad internacional»¹¹ consiguió aplazar la pena de lapidación por adulterio, que pesa aun sobre una mujer iraní llamada Sakineh Mohammadi Ashtiani. El caso –tanto como el de las veinticuatro enjuiciadas que siguen a la espera de su ejecución– revela la importancia del debate sobre el valor universal de los derechos humanos y su aparente oposición al establecimiento de relaciones interculturales, respetuosas de los modos de vida en sociedades no occidentales. Una contradicción semejante nos pone delante una necesidad inminente, esto es, parece urgente aclararnos lo que categorías como «cultura» o «dignidad humana» pueden significar, si su contenido es universalizable o acaso las fronteras étnicas, políticas o religiosas son rupturas completas del sentido de humanidad, que prueban –en última instancia– su inexistencia como resultado de su relatividad. El problema, claro está, es que apegados a un principio semejante no tendríamos más remedio que resignarnos a ser espectadores de prácticas como la lapidación, que encuentran su justificación en la fuerza de una tradición cerrada sobre sí misma y negada con decisión a su propia renovación o reforma,¹² haciendo del apedreamiento de una mujer hasta la muerte un acontecimiento cerrado a cualquier juicio moral o de valor, ético o humano.

¹⁰ Giménez, G., *Teoría y análisis de la cultura*, Vol. 1., CONACULTA, México, 2005, p. 390.

¹¹ Este término designa comúnmente a los organismos internacionales tanto gubernamentales como no-gubernamentales dedicados a la procuración de los Derechos Humanos. Una de las tantas notas sobre este caso puede consultarse en: Espinosa, A., (Reportera), “El desafío iraní?”, edición impresa de *El País*, Domingo 8 de agosto de 2010. Sec. Internacional.

¹² El Corán establece, según las autoridades iraníes, que los adúlteros deben ser apedreados hasta la muerte; sin embargo, una buena parte de las críticas que ha recibido esta ley por parte de los abogados de Derechos Humanos y de los propios ayatolas –como Mohamed Jatamí– es que en el Libro Sagrado del Islam no se encuentra nada semejante, y prueba su artificio el que haya sido introducida en el código penal hasta 1983 tras una reforma islámica.

Las situaciones críticas de las que somos coetáneos indican la necesidad de analizar y pasar por la criba reflexiva los presupuestos irracionalistas de los discursos que convierten el relativismo cultural en la condición antagónica de cualquier universalismo antropológico. El relativismo de esta cepa arraiga en el «culturalismo» que atribuye un sentido cultural esencialmente homogéneo a todo producto o creación social. La forma de andar y la forma de pensar es cultural, la religión, la ley y el sentido que cada sociedad atribuye a lo humano parece estar determinado –desde esta perspectiva relativista– por la cultura, comprendida como unidad de los sistemas de significaciones en que resultan aprehensibles el mundo y los otros. Un concepto semejante implica una trasposición del sistema lingüístico a todos los ámbitos humanos, luego, si es la cultura este sistema significativo en expansión, todo acto humano se convierte en un acto cultural que al responder a un marco concreto de significación, resulta sólo interpretable de modo particular, relativo siempre a un contexto histórico e inabarcable en términos universales. Ningún relativismo cultural fundado en el culturalismo (como otra forma de determinismo naturalista) permite pensar un concepto universal de humanidad desde el que sea posible construir un marco de relaciones racionales entre culturas. La idea misma de «razón» como meta impuesta por la filosofía resulta cuestionable o dudosa. En este punto el relativismo se convierte en escepticismo fundado en un irracionalismo, o lo que es lo mismo, en la negación del sentido universal de la razón y su capacidad de autorreflexión

Pero ¿qué puede ser «razón» en un sentido universal?, ¿es acaso constituyente de la fisiología humana o disposición orgánica heredada? Ya Ortega señala que tal razón –esta autorreflexionante– no es pura gratuidad, y sostener la idea opuesta es –para el filósofo español– el error cartesiano de nuestro tiempo: “Si por un momento (...) admitimos la idea tradicional de que sea el pensamiento la característica del hombre (...) de suerte que ser hombre equivaliese –como nuestro genial padre Descartes pretendía– a ser cosa *pensante*, tendríamos que el hombre, al estar dotado de una vez y para siempre de *pensamiento* (...) estaría tan seguro de ser hombre como el pez está seguro –en efecto– de ser pez. Ahora bien; este es un error formidable y fatal.”¹³ El ejercicio del pensamiento es siempre algo incierto en el destino del hombre, es algo que tiene que ganarse, si bien es poseedor de una razón instrumental que le permite subsistir, el pensamiento que le permite verse a sí mismo como una entidad biológica o espiritual es el producto inacabado de un largo proceso de cultivo o auto-cultivo que encuentra su sentido en la historia, pues en ella se va conformando frente a

¹³ Cfr. Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, El arquero-Revista de Occidente, Madrid, 1972, pp. 41-42.

diversas resistencias, las del irracionalismo ante todo. La tensión entre estos dos polos (racionalismo e irracionalismo) es crítica, y lejos de mantenerse estable conduce cada cierto tiempo a la renovación de la idea misma de razón. En el curso de su reforma debe rendir cuentas sobre sí misma, y el escenario de su juicio es la historia del pensamiento, la historia de la razón pensada, o más precisamente interrogada, esto es, la historia de la filosofía: “Por la filosofía –dice Nicol– aprendió el hombre que toda cosa que sucede, tiene su razón de ser. La realidad entera la llama el griego cosmos por ese orden inmanente. La racionalidad de lo real es condición de posibilidad de la ciencia, condición que se cumple infaliblemente. La otra condición, sujeta a fallas ocasionales, es la racionalidad del hombre: la posesión y el ejercicio de una aptitud de pensar y hablar con razón.”¹⁴ Esta aptitud sólo es aprehensible en el acto racional. La razón se descubre pues como razón práctica ‘siendo’ en actos cuyas modalidades son distinguibles como las formas en que las personas vivimos nuestra vida: valorativa, teórica o prácticamente. Cada modo designa una esfera de la razón o la vida. Pero no puede reducirse la vida a una sola de sus formas sin estrechar la idea de razón, la idea de vida humana, la idea de praxis. La crisis de la cultura como auto-cultivo se genera en la idea del hombre. Más precisamente diré que esta crisis no es una idea amenazante de lo humano, sino la desaparición de la posibilidad generativa de una idea, cualquiera, sobre lo que constituye el sentido de humanidad. “La crisis actual de la praxis –afirma Nicol– es una crisis de la posibilidad de actuar. ¿Qué puede la filosofía decir de una praxis que suprime la elección entre posibles, y que se ha de programar bajo el imperio de la *dira necessitas*?”¹⁵ Esta supresión ocurre por la subsunción de la idea de lo humano a la idea de «naturaleza», es decir, por el naturalismo acendrado de las ciencias sociales, y su fijación de una idea de humanidad enteramente determinada por las condiciones materiales de subsistencia, pero esto implica la determinación unilateral de la razón práctica-instrumental, sobre la razón teórica y la valorativa. La expansión del capitalismo y el materialismo histórico como su explicación teórica generan un escepticismo ético basado en el supuesto de una naturaleza humana solidaria de toda realidad material y explicable por una legalidad causal.

El materialismo histórico parece llevar a cabo esta operación por la cual, la razón instrumental o práctica funda y determina toda actividad racional del hombre, siempre encaminada a la consecución de medios para la subsistencia, de tal modo la «racionalidad» es

¹⁴ Nicol, E., *La reforma de la filosofía*, F.C.E., México, 1980, p. 246.

¹⁵ Nicol, E., *R.F.*, 1980, p. 113.

comprendida como la “capacidad” humana, o más precisamente, del sistema de relaciones sociedad-naturaleza, de generar los recursos necesarios para la subsistencia del grupo, y un «excedente» que se capta como un indicador del nivel de racionalidad del sistema. Así, entre mayor sea el excedente económico generado, mayor será su «racionalidad» sistémica.¹⁶El materialismo –y nos limitamos al que permea la teoría antropológica de corte estructuralista– se edifica sobre presupuestos naturalistas y desemboca en el determinismo cultural, tendencia teórica e ideológica que profundiza la crisis contemporánea de la cultura.¹⁷El relativismo cultural fundado en el determinismo con los pies hundidos en un naturalismo añejado, endurecido en las raíces de la teoría antropológica. Culturalismo es determinismo naturalista de la cultura.

Quiero decir que las raíces profundas del culturalismo como determinismo de la cultura, arraigan en el naturalismo como determinismo de la naturaleza. Habrá que entender primero por naturalismo la reducción de toda realidad humana a un conjunto de relaciones causales continuas o solidarias con una idea de naturaleza surgida en el pensamiento científico moderno, esto es, como realidad extensa, fragmentable y matematizable, o susceptible de ser explicada a través de formulas abstracto-formales. La idea de cultura como segunda naturaleza es quizá, la más clara expresión de este tipo de naturalismo. En este contexto, conceptos como el de «superorgánico»¹⁸ o la idea de evolución social como complejización institucional de Spencer, nos refieren una realidad humana solidaria, sin compostura, dada en un *continuum* con las realidades químicas y físicas de las que sólo se distingue el nivel de complejidad de su formación. El concepto de cultura como segunda naturaleza expresa esta unidad de sentido causal entre las realidades naturales y las humanas, en términos de especie. La cultura es

¹⁶ Una lectura interesante de esta tergiversación del sentido de racionalidad se manifiesta en la obra de Chayanov, que es un análisis de la aplicabilidad del materialismo a las sociedades campesinas en la recién formada URSS. La «ganancia», concluye Chayanov, es racionalidad desde el punto de vista materialista, por lo que la economía campesina de autoconsumo resulta irracional para el análisis convencional. Cfr. Chayanov, A. V. *La organización de la unidad económica campesina*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, p. 65.

¹⁷ Ubico la expresión de esta crisis en cuatro fenómenos básicos que no desarrollaré en este espacio: el totalitarismo de la democracia (crisis del pensamiento político); la defensa de los fundamentalismos como necesidad legítima de la soberanía (crisis del pensamiento religioso); la profundización en las diferencias económicas entre clases y entre naciones (crisis del pensamiento económico); finalmente, la relativización de la filosofía a una cosmovisión occidental (crisis de la autorreflexión humana).

¹⁸ El concepto es acuñado por Alfred Kroeber, antropólogo norteamericano alumno de Franz Boas. Lo superorgánico designa sobre todo esta determinación «natural» de la cultura sobre el individuo. La persona como configuración histórica se encuentra prefigurada en pautas sociales, comportamentales donde los individuos no tienen incidencia alguna. Cfr. Kroeber, E., “Lo superorgánico” en Kahn, J., (Comp.) *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975, 47-84 y HARRIS, M., *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI, México, 1988, pp.282-283.

naturaleza sólo que en un nivel o grado de complejidad orgánica distintivo; a este proceso podemos llamarlo de «naturalización» de la cultura, expansión del naturalismo a todos los ámbitos de la vida humana; el siguiente paso es exactamente una inversión de los términos, es decir, se culturaliza toda realidad natural y humana. La cultura, este concepto sedimentado desde el naturalismo, adquiere el papel que para el materialismo jugó la razón instrumental, es pues, la función omniabarcante de la vida de los sujetos y en gran medida también, el peso aplastante de la vida subjetiva, reducida a un conjunto de estructuras simbólicas que configuran o pre-figuran la realidad y a sí mismas. La distinción estructuralista entre «lo real» y «la realidad» parece ser uno de los eslabones críticos de esta postura, pues supone la existencia de algo más allá de la experiencia del sujeto, una suerte de totalidad inaccesible para la experiencia, oculta, puesta en un nivel infra-estructural que sin ser vivido determina la experiencia en su inmediatez. Pero acaso no es este proceder un reduccionismo extremo que hace de la vida subjetiva el epifenómeno de las estructuras profundas a las que apela:

¿Debemos respaldar la tendencia idealista curiosamente persistente (que trabaja con nuevos nombres tales como hermenéutica, interpretacionismo, deconstructivismo, posmodernismo) que pretende hacer de la vida social un reflejo de nuestras significaciones? La obligación que tenemos de respetar a todos los hombres ¿nos manda también que consideremos todas las ideas igualmente válidas (una afirmación absurda, a mi juicio)? ¿Cuáles son las verdaderas relaciones de la antropología con la política, con la literatura?¹⁹

La idea de cultura como «aparato simbólico» (y pienso ahora que el término es casi una metáfora del aparato digestivo) o aparato psíquico, se produce a partir de una naturalización de la conciencia y la consecuente reducción de los fundamentos de la lógica a un conjunto de regularidades procesuales de orden fisiológico, que es la desembocadura de la co-idealización del ámbito material-sensual por la reducción del mundo vivido a *res extensa* y mensurable. El concepto de naturaleza es en este sentido una abstracción, que fija una regularidad empírica de casos concretos para fundar su universalidad. Luego esta idealización es puesta a la base, como lo profundo –estructural– de la realidad vivida, haciendo de esta última un epifenómeno de algo más hondo, que paradójicamente se ha sobrepuesto a un fondo oscuro e hipotético de leyes universales que constituyen la vida subjetiva y la determinan a través de los sistemas simbólicos que articulan las ideologías y las cosmovisiones de las que toda idea de subjetividad depende.

¹⁹ Gellner, E., *Antropología y política*, Altaya, Barcelona, 1999, p.13.

La antropología interpretativa, el pensamiento posestructuralista y posmoderno, tienden a un relativismo fundado en el determinismo de las estructuras simbólicas y las estructuras de poder, es decir, son formas de culturalismo que bien puede explicarse como un tipo histórico de naturalismo largamente cultivado por la teoría antropológica. Lo que es un hecho es que ni la interpretativa, ni el posestructuralismo llevan a cabo una crítica rigurosa de los supuestos en que se funda el neopositivismo Lévi-straussiano ante el que se sitúan, más como una consecuencia que como una ‘superación’. Así, para la conformación de un concepto de cultura no determinista hará falta detenernos en los supuestos últimos de todo determinismo: el naturalismo.

2. Naturalismo: crisis de la teoría antropológica

El naturalismo como determinación causal de las realidades espirituales, ha cortado como un rasero el devenir del pensamiento antropológico y sociológico desde su surgimiento en las postrimerías del siglo XIX y hasta nuestros días. Podemos afirmar que la teoría antropológica surgió del seno del naturalismo; no es un implante sino su extensión. Está en su origen como disciplina independiente, quizá no tanto de la filosofía, como de la psicología, de la entomología o de la biología humana. Los evolucionismos de Spencer, Morgan y Tylor (quizá con Frazer, indudables padres de la antropología contemporánea) surgieron en el seno del cientificismo y el naturalismo. El evolucionismo social de Spencer (anterior al darwinismo) construye una idea de sociedad como organización estructural plenamente engarzada en la naturaleza estudiada por la biología. Spencer describe la evolución como un proceso de complejización. La conjunción de procesos complejizantes de instituciones y funciones sociales genera la evolución del «organismo social»²⁰. En esta etapa ninguna distinción entre realidades naturales y espirituales sirvió de fundamento al concepto mismo de sociedad humana ni a la definición del campo propio de la antropología.²¹ El positivismo sociológico de Comte y Saint-Simon afianzó los presupuestos naturalistas que se extendieron luego por la teoría

²⁰ “Así como las sociedades y los organismos crecen de tamaño, así también aumentan de complejidad y estructura. Aquí tenía presente Spencer no tanto la comparación del desarrollo de una sociedad con el crecimiento de un organismo individual como la afinidad del desarrollo social con la supuesta sucesión evolutiva de la vida orgánica. Los organismos primitivos son simples, mientras que los organismos superiores son muy complejos.” Timasheff, N., *La teoría sociológica*, F.C.E., México, 1997, p.56. En adelante: *TS*

²¹ La legalidad o normatividad heredada como pauta de comportamiento es comprendida, ya desde la tradición aristotélica, como una disposición natural del hombre: “La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra.” (Aristóteles, *Política*, Libro I, 1253a 10-25, Gredos, Madrid, 2008, pp.50-51). Luego, en el positivismo cuyo concepto de «naturaleza» responde a un nuevo status de las ciencias naturales, la normatividad se prefigura en continuidad con la causalidad natural.

antropológica. “Entiendo por física social –escribe Comte– el estudio de los fenómenos sociales considerados con el mismo espíritu que los astronómicos, los físicos, los químicos o los fisiológicos, es decir, sujetos a leyes naturales invariables, cuyo descubrimiento es el objeto especial de investigación.”²²

Morgan y Tylor trazaron los primeros ámbitos de estudio propios de la antropología cultural, la ciñeron a un tipo cultural: las sociedades exóticas o tradicionales²³ y definieron temáticas específicas como el parentesco y los sistemas religiosos, que se convirtió en campo principal de los estudios antropológicos. La lógica de las relaciones sociales fue descubierta en el análisis de los vínculos sagrados y consanguíneos. Por esta vía la «integración» humanidad-naturaleza derivó en un determinismo de la segunda sobre la primera. Con la aparición del funcionalismo, ya en el primer tercio del siglo XX, los estudios antropológicos se centraron en las prácticas culturales de las sociedades tradicionales como respuesta a las demandas de subsistencia, por este camino la cultura se conformó como una respuesta adaptativa a la inmediatez, la necesidad irrecusable y singular –como la nombra Nicol–, la necesidad de subsistencia. De un extremo a otro la teoría antropológica recorrió el estrecho camino del naturalismo. Así, “mientras la ciencia social radical seguía a Marx en el estudio de lo que se necesitaba para que el organismo social se disgregara, los conservadores como Spencer, Durkheim, Radcliffe Brown y Malinowski, se ocupaban de calcular las razones de que mantuviera su cohesión.”²⁴ Las posiciones no son tan opuestas como aparentan, en realidad ambas parten del mismo supuesto, la idea de sociedad como «organismo social», encarnación expuesta de la idea de lo cultural como ámbito “natural” causal. La cultura como segunda naturaleza es plano vital meramente instrumental, la determinación adaptativa de los

²² Comte, A., “Positive politics”, vol., IV, apéndice, 149-150, citado en: Timasheff, N., *TS*, 1997, p.56.

²³ Vale la pena hacer una nota respecto de la arbitrariedad con que se opera esta definición del horizonte reflexivo de la antropología, centrado en las sociedades exóticas. Y esto a propósito de las preocupaciones que se oyen desde el estructuralismo hasta nuestros días, acerca de la ‘extinción’ de este objeto que nunca fue legítimamente definitorio. Si el origen académico de la antropología fue el evolucionismo aquí referido y este se centró en las sociedades llamadas ‘primitivas’, no fue sino como una estrategia metodológica de estudio indirecto de sus propias sociedades. Ya el término primitivo tiene su referente en el ‘civilizado’ que representa una posición distinta en una misma y a veces ramificada trayectoria. No son las sociedades exóticas *per se* lo que interesa al pensamiento antropológico en sus orígenes académicos, sino la condición universal del desarrollo humano. Cfr. Tocancipá-Falla, J., *El mundo de la vida, crisis y etnografía: aproximaciones antropológicas a la fenomenología de Husserl*, Universidad del Cauca, Colombia, 2010, pp. 30-31. El autor es uno de tantos científicos preocupados por la escasez de su campo de estudio, por lo que reivindica el compromiso político del antropólogo en la defensa identitaria de las sociedades en las que ‘participa’. También Lévi-Strauss da por sentada esta delimitación del horizonte reflexivo de la antropología al distinguirla de la historia. Cfr. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, Siglo XXI, 1973, p. 308.

²⁴ Harris, M., *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI, México, 1988, p. 404.

condicionamientos orgánicos de la propia especie. La cultura como órgano de la naturaleza comenzó a cobrar una autonomía inusitada, hasta convertirse en la fuente determinante de todo saber y hacer humanos. La naturalización de la cultura se encarnó a tal grado en el corpus teórico de la antropología que en el decurso de su expansión se convirtió ella misma, la cultura naturalizada, en fuente de naturalización: así emergió el culturalismo, sobre la idea del hombre como un ser sometido, determinado por las fuerzas que están más allá de él, y anteceden su individualidad, esta suerte de infraestructura psíquica o material determinante de la praxis.

La crisis de la cultura originada en el naturalismo, bien puede describirse como «crisis de la praxis», pues “si la vida entera va quedando sometida a una razón de fuerza mayor – advierte Nicol–, esta razón no puede siquiera calificarse de pragmática: lo que entraría en crisis sería la praxis misma. (...), fracasaría además ese mismo proyecto moderno de existencia que pretendía sustituir la idea del hombre como ser-de-la-verdad por la idea del hombre como ser-de-dominio.”²⁵ Es el poder como meta aparentemente legítima lo que se viene abajo por la crisis de la praxis, entendida ésta como total sometimiento del hacer o actuar humanos a la consecución de medios para la subsistencia. La crisis de la praxis comienza en la cancelación – por este sometimiento– de la posibilidad de proyectar más allá de los medios dados, fines más altos y humanos –en sentido vocacional– que los necesarios para la subsistencia. La praxis es acción humana, porque la vida del hombre se conforma en actos, el hombre es ser actuante. El acto mismo no puede entenderse como la mera respuesta a un impulso o «estímulo» del entorno. El acto humano se articula en niveles de complejidad creciente, en los que se entrelazan el impulso habitual y la elección actual. La praxis requiere un proyecto, y el proyecto se funda en un «distanciamiento» que permite evaluar los medios orientados a un fin dado. Cuando el individuo se muestra incapaz de un distanciamiento semejante es la posibilidad del proyecto la que se acaba. Ortega llamaba a esta facultad humana de proyección: «ensimismamiento». El hombre se aleja del mundo, pero no hacia una dimensión interior, no va hacia su mismidad sola y cerrada, sino que se encuentra a sí mismo en el mundo, abierto, receptivo, estando pues en circunstancia. Por el ensimismamiento que más o menos coincide con este verse «en circunstancia», el hombre establece un vínculo consigo mismo distinto del que se tiende entre él y su medio natural, este nuevo vínculo se convierte en rector y director de la praxis, en el que se genera el proyecto vital o vocacional de lo humano. Por la crisis de la praxis la capacidad proyectiva corre peligro; esta capacidad surgida del ensimismamiento (en el

²⁵ Nicol, E., *La reforma de la filosofía*, .F.C.E, México, 1989, p.108.

sentido orteguiano del término) y que es una forma de vinculación del hombre consigo mismo es lo que está en riesgo de desaparecer ante el pensamiento materialista que hace del hombre un ser necesitado, sometido en su compleción, en su acabamiento, a la *dira necessitas* donde no hay un posible proyecto, no si todo está determinado. Aquí halla su fundamento la idea de cultura como repertorio completo de patrones, marcos significativos o lógicas que se reproducen a través de la educación y la ideologización. Todo edificado y asumido sin resistencia, sin tensión ni esfuerzo y los sujetos encuentran siempre un mundo acabado, plenamente comprensible e inatacable, ni por la historia propia, ni por otros grupos sociales. Mas sobre una afirmación semejante pesan todos los presupuestos del naturalismo clásico. Así por ejemplo, el relativismo cultural asume la determinación de una condición inherente a la humanidad como especie, por la cual cada sociedad habrá de proponerse a sí misma como ejemplar, e incluso, como única humanidad. Bien comprendido esto, en un sentido casi positivo, se diría que cada sociedad tiene su propia idea –con sentido y legitimidad– de lo que es humanidad. El problema surge cuando, sobre la base de esta diversidad de sentidos, se afirma la imposibilidad de formular un sentido universal de cultura sin negar la diferencia o las diferencias comprensivas de cada sociedad, en otras palabras, se hace imposible hablar de un sentido ‘auténtico’ de humanidad no-etnocéntrico. Marcelo Dascal –antropólogo de nuestro tiempo– afirma que:

La unificación del sistema en el nivel planetario, que tiende a traducirse en la imposición de un único conjunto de valores, amenaza con suprimir esa diversidad. La reflexión ético-política, al enfocar la cuestión de la diversidad cultural, tiene que enfrentarse con un dilema fundamental: ¿Acaso existe, efectivamente, una única forma básica del buen vivir que, *de jure*, puede imponerse por lo tanto a todos los hombres (...) acaso disponemos de los medios para conocer objetivamente esos principios ético-políticos?²⁶

Pero la imposición de la regla de no-reducción de la diversidad de modos de vida a uno sólo que se pretenda universal, es en sí misma una imposición universal. En última instancia, de qué medios dispone el autor para conocer tal principio ético-político, el de la no-imposición. Dascal asume la derivabilidad fáctica de los principios éticos interculturales que, al ser diversos y determinados por la ceguera etnocéntrica de la especie, ponen en duda la posibilidad de pensar principios éticos universales o no auto-referentes. Lo que sí parece claro es que la universalidad para el relativismo cultural es simplemente homogenización ideológica.

²⁶ Dascal, M., “Diversidad cultural y práctica educacional”, en Olivé, L., (Comp.) *Ética y diversidad cultural*, FC.E., México, 2004, p.225.

Hay un giro de interés en el recorrido de la expansión naturalista hasta alcanzar su forma culturalista. Primero, por la naturalización de la cultura el sujeto de la investigación, el investigador tanto como el sujeto observado, desaparecen de la teoría antropológica, dando lugar a una antropología sin hombre; esta radicalización del naturalismo generó la exaltación posterior del sujeto, pero en su forma gramatical o autoral, no ya como persona.²⁷ Habrá que entender entonces esta idea de subjetividad que desaparece y reaparece bajo el mismo ropaje, y como pilar cada vez más firme de la crisis de la cultura contemporánea generada desde la teoría antropológica. El estructuralismo aparece aquí como el recodo en el que la naturalización de la cultura se encarna, cobra autonomía y la realidad entera comienza a ser «culturizada».

En el estructuralismo Lévi-straussiano confluyen las formas del naturalismo y se complementan; recoge una idea de lo humano como naturaleza que ya fue afirmándose desde el evolucionismo hasta sus más acendradas pesquisas estructural-funcionalistas (Radcliffe-Brown y la antropología británica). El recorrido del evolucionismo al estructuralismo muestra a las claras que la antropología no buscó en la cultura una cualidad distintiva de lo humano sino aquello que completara la sustancia uniforme de la naturaleza.

El evolucionismo comprendía el éxito adaptativo como éxito de la vida social, en términos de especie biológica. Una idea semejante incluía un problema sobre la diversidad cultural, y es que sobre sus propios medios, las sociedades en «estado salvaje» resultaban ser tan exitosas como las civilizadas. La dicotomía salvaje-civilizado, en tanto expone una jerarquización moral y una calificación política, es desechada por la antropología para admitir una nueva constante: la variabilidad. Para el estructuralismo la cultura no fue más un bloque monolítico, ni hubo un origen único de toda manifestación cultural. El significado de la palabra cultura se reconfiguró para designar ya no la forma adaptativa de las sociedades a su medio físico, atendiendo a esta como una forma universal, en el sentido de que del desarrollo evolutivo de las sociedades es orientado invariablemente en una misma dirección, la civilización; sino a la variabilidad de los procesos adaptativos orientados al mantenimiento de un orden social no necesariamente tendiente a los valores de lo ‘civilizado’. Las ciencias de la cultura apuntaron entonces hacia las estructuras de la diversidad cultural. La universalidad de la condición humana oculta o situada más allá de la pluralidad de pueblos, independiente de ellos y su historicidad, fue principio y meta del estructuralismo, fin heredado del afluente boasiano y –también– surtidor del pensamiento de Lévi-Strauss. El pensamiento estructuralista sigue

²⁷ Barthes, R., *El susurro del lenguaje*, Paidós, Barcelona, 1987, p.77.

además la dirección señalada por los estudios funcionales de Mauss en torno a la localización de las formas elementales y universales de la cultura. Lévi-Strauss encara la problemática heredada armado con el método estructural –de las ciencias del lenguaje–, y la desconfianza con que enseñan a ver el mundo el marxismo y el psicoanálisis. Con una salvedad respecto del primero, y es que Lévi-Strauss no cree en el estructuralismo como la posibilidad de alcanzar un conocimiento del mundo que sirva para su transformación; contrariamente, el estructuralismo requiere transformar el mundo para conocerlo. Sobre la naturaleza de esta metamorfosis metodológicamente necesaria versa su problemática, pues la primera modificación que exige del mundo es la de la posición del sujeto en él; en términos metafóricos se puede decir que aparece la circunstancia pero no el hombre. En su lugar son puestas las determinaciones «infraestructurales», psíquicas, materiales en un sentido entre marxista y psicoanalítico, que culmina en la disolución de la responsabilidad vital del sujeto social, lo que es, con seguridad, la más grave consecuencia de la crisis de la cultura.

El estructuralismo se funda en una idea de humanidad enteramente dependiente de una idea de naturaleza subsidiaria del realismo ingenuo y el fisicalismo. El pensamiento Lévi-straussiano se debate con una idea de subjetividad ya enteramente atravesada por prejuicios irracionales. Sin reparar en la crítica de estos supuestos, el estructuralismo llega a enunciarse a sí mismo como filosofía y contra la filosofía. Debate en sentido universal y fundamental la posibilidad de una idea de humanidad y subjetividad más allá de la naturaleza.

Sobre esta idea de *subjetividad negada* busco roturar el camino de la crítica a la teoría antropológica, con el fin de replantear el sitio de la vida subjetiva en el análisis y la construcción de un concepto de cultura fundado en esta vida, la del sujeto de los procesos culturales, la vida de conciencia anterior a los conceptos naturalistas y cientificistas en los que arraiga el culturalismo.

3. El hombre estructural

Es casi una contradicción decir: *el hombre estructural*, pues desde un punto de vista estrictamente estructuralista, la ciencia antropológica no apunta a la construcción de una idea del hombre sino a su disolución. Esto es, la diversidad histórica y geográfica de las ideas de lo humano patentiza la imposibilidad de describir mediante un sólo concepto que pretenda ser universal, lo que el sentido de humanidad puede abarcar o marginar. En palabras de Lévi-Strauss: “Se necesita mucho egocentrismo y mucha ingenuidad para creer que el hombre está, por entero refugiado en uno sólo de los modos históricos (...). La verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias y de sus

propiedades comunes.”²⁸ Si bien es loable el empeño puesto en romper la perspectiva eurocéntrica de las ciencias del hombre (que durante siglos sirvió como justificación de colonialismos e invasiones), esta crítica sólo puede cumplir su fin a costa del sujeto mismo de los procesos culturales.

El estructuralismo sustituye la conciencia por la estructura y la realidad vivida por modelos formales. Lleva razón Lefevre cuando afirma: “No sin parodiar un poco el pensamiento de este hombre nuevo, el hombre estructural, diremos que él prefiere ostensiblemente, la pierna de prótesis a la pierna viviente. En efecto, la pierna de prótesis es útil y funcional. Incuestionablemente ella es más inteligible que la pierna viviente, la mutilada que ésta reemplaza.”²⁹ Entre el mundo vivido y el sujeto, los modelos estructurales se yerguen como mediaciones esterilizantes de toda vivencialidad individual e intersubjetiva. El estructuralismo se conduce sobre un trascendentalismo³⁰ del inconsciente, del discurso anónimo, de las estructuras profundas de la mente. Hay pues un corrimiento en el pensamiento estructural, que va del privilegio epistemológico de la autoconciencia (el *cogito* cartesiano) al centramiento de las estructuras psíquicas como fuente explicativa de la realidad social. Lévi-Strauss parece dar con la piedra de toque que coartara la búsqueda de Durkheim, pues “cuando Durkheim formuló por primera vez el concepto de conciencia colectiva era enteramente natural que le resultara imposible entender cómo los hechos sociales podían escapar al control de las mentes individuales y ser a la vez, en una medida considerable, proyecciones de la conciencia individual.”³¹ Lévi-Strauss encontró la vía resolutiva del enigma en la psicología y aplicó a las problemáticas heredadas el método estructural de la lingüística, ésta no fue sólo una expansión metodológica sino toda una transposición conceptual de las ciencias del lenguaje a la antropología, operación por la que todo hecho social tiende a considerarse como un fenómeno lingüístico, codificando así los diversos ordenes sociales sobre la base de una supuesta analogía entre los ámbitos culturales y las estructuras formales del lenguaje.³²

²⁸ Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, F.C.E., México, 1964, pp.360-61.

²⁹ Lefevre, H., *Au-delà du structuralisme*. Anthropos, París, 1971, p.199.

³⁰ “Trascendental” es aquí usado en sentido kantiano; tal es el uso o implicación del término en los supuestos de Lévi-Strauss, como alumbramiento de las condiciones a priori del conocimiento de los objetos. Cfr. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Analítica, §10-13, Tecnos, Madrid, 2002, pp.160-170.

³¹ Harris, M., *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, México, 2009, p.420.

³² Es necesario precisar que fue el estructuralismo oriental, el de F. de Saussure, la fuente inspiradora del sistema Lévi-straussiano. Esto resulta especialmente destacable cuando vemos que el estructuralismo de la escuela de Praga, cuya figura más importante es R. Jakobson, centra su atención en los procesos de estructuración más que en las estructuras o sistemas estructurales ya existentes, tal como ocurre en el enfoque saussuriano. De hecho Waldenfels señala la confluencia de la fenomenología y el estructuralismo de Jakobson. “Elmar Holenstein, que de muchas maneras se ha dedicado a la relación entre Husserl y Jakobson, incluso llegó a titular su monografía de

De acuerdo con Lévi-Strauss toda estructura tiene al menos tres propiedades fundamentales: la primera es su carácter de totalidad, unidad de elementos interrelacionados y subordinados a leyes de composición; la segunda es su capacidad transformadora, esto es, las totalidades estructuradas son a la vez totalidades estructurantes, cuya actividad transformadora está sistémicamente organizada.³³La labor del *bricoleur* es análoga al proceso estructurante de las sociedades que, sobre la base de un conjunto de elementos predeterminados se limitan a elegir diversas combinaciones posibles. El margen de elección es el mismo que el de transformación o variación de los sistemas, y está dado por la naturaleza de los elementos existentes para la obra. La tercera condición de la estructura es su capacidad autorregulatoria, implica que ninguna transformación puede producir otros elementos que los determinados para las combinaciones, siempre ajustadas a una legalidad formal sobre la que procede la mente en sus clasificaciones – binarias– del orden de la naturaleza.

La estructura conserva siempre y necesariamente el estatuto de hipótesis de trabajo, esto es, una tesis provisionalmente válida que no guarda ninguna referencia objetiva; ella deviene del modelo construido a partir del objeto y es por ello que el estructuralismo debe prescindir de toda realidad fáctica y contingente. El método estructural exige primero romper con el plano vivencial que, sin embargo, pretende recuperar en un marco más amplio y ‘objetivo’, el del las estructuras formales que gobiernan las relaciones entre los elementos de sistemas concretos (como el ritual, los mitos o el parentesco). Desde el análisis estructural se puede pasar al análisis metaestructural, tendiendo siempre hacia procesos cada vez más generalizantes que conduzcan (según lo esperado) a una «estructura de estructuras» o a un orden de ordenes, matriz de toda articulación formal posible, situada en el nivel de las determinaciones inconscientes del sistema psicofisiológico, lazo de continuidad entre el sentido de lo cultural y la naturaleza.

El orden estructural se localiza en las invariancias, aquellos campos en que el espíritu humano –‘el anónimo convidado del estructuralismo Lévi-straussiano’– se muestra idéntico en todos los hombres de todas las culturas. Parece contradictorio ver cómo Lévi-Strauss se empeña primero en disolver las concepciones universales y eurocéntricas del hombre, para enseguida lanzarse a la búsqueda de esa misma universalidad pero situada entonces en términos de una naturaleza inconsciente de la que no lograrían desembarazarse las antropologías posteriores. Inicia

1975 *El estructuralismo fenomenológico de Roman Jakobson.* Waldenfels. B., *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992, p.146.

³³Cfr. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, EUDEBA, Buenos Aires, 1980, p.251.

defendiendo las diferencias entre las sociedades, y en su fondo más radical, su sistema conduce a la negación de la distinción entre humanidad y naturaleza, lo que resta importancia –en términos ideológicos– a la distinción entre las culturas. “De esta manera –afirma Miguel Ángel Sobrino–, para Lévi-Strauss quedarían enlazadas sin violencias sensibles el yo y el otro, mi sociedad con las otras sociedades, la naturaleza con la cultura, lo sensible con lo racional, la humanidad con la vida.”³⁴ Sobre una condición humana estructuralmente universal, la diversificación no sería más que la consecuencia de las posibles combinaciones sistémicas: el *bricolage*.

Jean Jacques Rousseau –gran inspiración de Lévi-Strauss– veía en el *buen salvaje* un prístino estado de solidaridad o unidad hombre-naturaleza, cuya cualidad era la conservación estática de ese estado primario de toda la humanidad, como el retrato del nacimiento de la civilización. Rousseau utiliza al buen salvaje para criticar su sociedad y su momento histórico, mantiene en cierto plano la desigualdad entre Europa y los salvajes, basada en una división moral en la que el buen salvaje ocupaba un estatuto superior. Para Lévi-Strauss, en cambio, las distinciones entre salvaje y civilizado no tendrían cabida en un nivel de igualdad psíquica, por debajo de toda diversificación cultural, determinada uniformemente en todos los grupos que tienden “naturalmente” a situar los límites de la humanidad en las fronteras de su tribu o de su clan. Para el estructuralismo el pensamiento salvaje es el mismo pensamiento civilizado o domesticado, salvo por el énfasis en ciertas funciones intelectivas, ya hacia la atención mítica, o bien, como pensamiento histórico a su vez confundido con el pensamiento científico:

Existen dos modos distintos de pensamiento científico, y tanto el uno como el otro son función, no de etapas desiguales de desarrollo del espíritu humano, sino de los dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico: uno de ellos aproximativamente ajustado al de la percepción y la imaginación y el otro desplazado; como si las relaciones necesarias, que constituyen el objeto de toda ciencia –sea neolítica o moderna–, pudiesen alcanzarse por dos vías diferentes: una de ellas muy cercana a la intuición sensible y la otra más alejada.³⁵

El estructuralismo establece una relación de paridad estructural entre el pensamiento histórico y el pensamiento mítico, y entre este último y el pensamiento científico. En todos los ámbitos intelectuales y afectivos el hombre procede con el mismo instrumental, armado para clasificar a través de categorías binarias la totalidad de la experiencia. La única distinción que sostiene el edificio estructural es la que se acerca entre lo vivido y lo real, que está debajo, o más allá de lo vivido, y es sin embargo, lo que nos da acceso a la vivencia de otro modo ininteligible. Lo vivido es aquí sinónimo de ‘subjetivo’, a la manera del positivismo o el

³⁴ Sobrino, M. A., *La subjetividad negada*, CICS-UAEM, México, 1997, p.202.

³⁵ Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, F.C.E., México, 1964, p.33.

idealismo alemán que Lévi-Strauss juzga como un embeleso vano del pensamiento: “Quien empieza por instalarse en las pretendidas evidencias del yo, ya no sale de ahí. El conocimiento de los hombres les parece, a veces, más fácil a quienes se dejan coger en la trampa de la identidad personal.”³⁶ Para Lévi-Strauss la subjetividad es impensable como campo de análisis antropológico, es la vida que se interpone –negativamente, como un estorbo– entre el científico y la captación del sistema. Para librar este obstáculo la antropología exige la aplicación de una «duda etnológica» que hace necesario suspender los juicios morales o éticos que incluyan como parámetro los valores de la cultura del etnólogo, de su circunstancia y su historia. Para penetrar en la visión mundana del otro, el etnógrafo –y posteriormente el etnólogo– debe prescindir de sí mismo. Miguel Ángel Sobrino establece una metáfora esclarecedora del proceder de este análisis, semejante a la observación de una partida de ajedrez, en la que nos interesan menos la historia y motivaciones de los jugadores, que las reglas mismas que conforman el juego, aquí los jugadores son los sujetos sociales en su comportamiento concreto, reducido a un conjunto de reglas y disposiciones psíquicas a través de las cuales se constituyen modelos explicativos basadas en abstracciones del comportamiento real. Lévi-Strauss elimina todo rastro subjetivo, vivencial o experiencial, para centrarse en los sistemas formales inconscientes que rigen el comportamiento. En estos conjuntos normativos sólo varía el acomodo interdependiente de sus contenidos, pero en tanto principio estructurante de nivel inconsciente permanece idéntico. La ‘universalidad’ del estructuralismo es la región el punto de intersección entre cultura y naturaleza. Donde los límites de lo humano se pierden se aloja el banco de verdades universales del estructuralismo antropológico. Este principio se expresa claramente en la prohibición universal del incesto, que articula los sistemas de parentesco sobre los que se establecen las clasificaciones más generales de relaciones sociales entre grupos, cuyo vínculo principal es de intercambio económico y político.

La tesis levistraussiana del intercambio se apuntala en las hipótesis de Mauss expuestas en su ensayo sobre el «don»³⁷: el dar y el recibir conforman una estructura elemental o profunda, sobre la que estaría fundada la prohibición del incesto, cuya función, nos aclara Marvin Harris: “Consiste así en impulsar el intercambio recíproco de mujeres. A partir de aquí, el estudio del parentesco consiste esencialmente en el análisis y en la clasificación de los

³⁶ *Ibid.*, p.361.

³⁷ Mauss, M., *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, l'Année Sociologique, Seconde série, 1923-1924.

diversos sistemas de intercambio de mujeres, que están más o menos implícitos en la gama de dispositivos institucionales que regulan la filiación, el matrimonio y las relaciones entre grupos.³⁸ El análisis relacional busca la clave de configuración de los sistemas sociales, un orden fijo, situado debajo del discurso histórico, que se vuelve secundario y de hecho inesencial en el estudio de lo humano.

Desde el punto de vista Lévi-straussiano la historia es pura diacronía: reconfiguración constante del orden relacional o de las estructuras inconscientes. La idea de humanidad sostenida por los existencialismos e historicismos no parece ser sino el residuo ideológico edificado bajo las mismas variantes significativas con las que se compone un relato mítico. Para Lévi-Strauss no hay razones que sostengan la primacía del pensamiento histórico y dialéctico respecto del pensamiento mítico.

En cuanto se pretende privilegiar el conocimiento histórico, nos sentimos con derecho (que de otra manera no soñaríamos reivindicar) de subrayar que la noción misma de hecho histórico recubre una doble antinomia. Por hipótesis el hecho histórico es lo que realmente ha pasado; pero ¿dónde ha pasado algo? Cada episodio de una revolución o de una guerra se resuelve en una multitud de movimientos psíquicos e individuales; cada uno de estos movimientos traduce evoluciones inconscientes, y éstas se resuelven en fenómenos cerebrales, hormonales, nerviosos, cuyas referencias son de orden físico o químico.³⁹

Parece evidente la dificultad que implica ceñirse a tan estrecha concepción de la historia, como suma o inventario de acontecimientos individuales inteligibles en tanto expresiones de mecanismos psicofisiológicos; en todo caso, aun quedaría por distinguir la condición histórica de lo humano, la historiografía, el discurso histórico o construcción ideológica motivada por acontecimientos o hechos históricos concretos. No podemos conformarnos con una concepción de la historia como pura diacronía, o *bricollage* superestructural; lo que aquí está en juego es la distinción misma de la especificidad de las ciencias del espíritu respecto de las ciencias de la naturaleza.⁴⁰ En el fondo el problema sigue siendo el de la 'objetividad' de lo espiritual y/o cultural. Cuando Lévi-Strauss desecha la contingencia histórica del campo de análisis antropológico, y minimiza el pensamiento histórico ciñéndolo a la configuración de las estructuras inconscientes y universales del espíritu humano, «naturaliza» todo fenómeno social borrando así la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, mediante la eliminación de la historia como sentido distintivo

³⁸ Harris, M., *DTA*, p. 424.

³⁹ Cfr. Lévi-Strauss, *PS*, 1962, p.372.

⁴⁰ El planteamiento de esta distinción entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften* se encuentra originalmente en Dilthey (1833), cuya filosofía será fuertemente rechazada por Lévi-Strauss, dedicado con vehemencia a criticar todo subjetivismo, ya en su forma historicista o en su modalidad existencialista. Cfr., Harris, M., *DTA*, 1988, p.233.

de los fenómenos sociales y su calificación como variación o modalidad de una estructura psíquica universal, inciertamente hallada entre la razón mítica y científica, que llegan en *El pensamiento salvaje* a una abierta equivalencia.

La distinción entre el orden de lo humano y la naturaleza desemboca –para Lévi-Strauss– irremediablemente en universalismos etnocéntricos y con ello arbitrarios, arraigados siempre en una facticidad social determinada, contingente y superestructural. Por tanto será la localización de un principio estructural fijo (y por su sola fijeza universal), la vía recorrida por Lévi-Strauss y la que le permitirá parificar la labor del etnólogo (y etnógrafo) con el oficio del historiador. Ambos tienen la misma tarea pero volcada en planos diversos, y aquí la distinción de Lévi-Strauss resulta claramente arbitraria, pues mientras el historiador se dedica al estudio y descripción de las condiciones conscientes de desenvolvimiento del espíritu humano, el antropólogo inquiere –analíticamente– en las condiciones inconscientes que posibilitan el desenvolvimiento afirmado por la historia.

Parece claro que Lévi-Strauss no busca ver los fenómenos culturales desde dentro (lo que habría sido el complemento adecuado al trabajo de Durkheim) esto es, en la experiencia de lo social o lo cultural, sino desde una exterioridad estructurante, regida por un principio causal universal: “La lingüística nos pone en presencia de un ser dialéctico y totalizante, pero exterior (o inferior) a la conciencia y a la voluntad. Totalización no reflexiva, la lengua es una razón humana que tiene sus razones, y que el hombre no conoce.”⁴¹ En este sentido podemos decir que el estructuralismo es una suerte de idealismo trascendental sin sujeto.

Las antropologías posteriores a Lévi-Strauss y sobre todo los post-estructuralismos, se encargaron ya de señalar las limitaciones y excesos del sistema del método y el pensamiento Lévi-straussiano⁴². Sin embargo, muchos de los supuestos que articulan el estructuralismo siguieron vigentes y fueron a veces reafirmados por la propia crítica. Su sistema, que bien podemos calificar como un escepticismo, se relativizó en las antropologías interpretativas y posmodernas.⁴³ Esto es, aquella naturalización del orden de lo cultural que llevó a cabo el

⁴¹ Lévi-Strauss, *PS*, 1962, p. 365.

⁴² El post-estructuralismo cuestionará, por principio, la arbitrariedad de las jerarquías implícitas en el sistema de oposiciones binarias expuesto por Lévi-Strauss, y que según Foucault, no sería un rasgo exclusivo del estructuralismo sino de todo el sistema metafísico occidental. Uno de los ejemplos más recurrentes para ilustrar este rasgo es la taxonomía borgiana de la que se sirve en *Las palabras y las cosas*, precisamente para hacer notar la arbitrariedad de toda clasificación, atendiendo al término arbitrariedad como irracionalidad. Cfr. Trías, E., “Nietzsche, Freud y Marx: ¿Revolución o reforma?”, en Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1981, pp. 7-29.

⁴³ Esta antropología agrupa los discursos apoyados en el método deconstructivo de Derrida y en la arqueología epistémica de Foucault, alineados con algunas tesis hermenéuticas sobre todo de Paul Ricoeur y Gadamer. Clifford Geertz, James Clifford, Michael Agar y Paul Ravinow en la antropología norteamericana, así como Marc

estructuralismo, no se revirtió en las antropologías posteriores, sino que se expandió a todos los ordenes, se «culturizó» toda realidad humana. La cultura devino en fuente explicativa de todo fenómeno individual y colectivo, pero siempre bajo el concepto de cultura como naturaleza. La teoría antropológica se convirtió en un relativismo escéptico que se expande desde el discurso científico social, argumentando que su búsqueda sistemática de objetividad, es apenas la aspiración histórica de un estilo literario –*especialmente realista*– que ha caído en desuso al estar imposibilitado para alcanzar un conocimiento verdadero. La antropología interpretativa utilizó el sistema estructuralista como un trampolín al abismo; no fue, pues, en ningún sentido, un foco crítico.

El relativismo encuentra quizá su expresión más radical en la crisis ética que implica, pues “afirmar (por implícitamente que se lo haga) que la perspectiva del torturador y la del torturado constituyen visiones ‘igualmente verdaderas’, que después de un holocausto o un etnocidio, no hay ninguna verdad objetiva a determinar, que la búsqueda de la verdad constituye una ilusión propia de occidentales sujetos a la idea de la representación, constituyen coartadas quizá peores que las leyes del olvido [histórico].”⁴⁴ Por perspectiva hay que entender aquí la particular concepción y valoración que cada uno (la víctima y el verdugo) tienen del acto de tortura, como un acto de mayor o menor gravedad, éticamente correcto, inmoral o deshumanizante. Los juicios que sobre los actos de tortura –como la lapidación de una mujer hasta la muerte– están siempre mediados por las estructuras significativas en las que cada sujeto se constituye, ya como víctima o como verdugo. Lo que sea la «tortura» dependerá de las estructuras simbólicas en las que se objete como tal, en última instancia es, desde una perspectiva culturalista, un acto que se explica y justifica en el marco normativo de la propia tradición. Si afirmo –por ejemplo– que la tortura es un acto deshumanizante, tendría que afirmar enseguida, el sentido de humanidad que valida dicha afirmación, y este sentido es irremediablemente particular, determinado por el sistema de significaciones en el que se genera. Si el sentido de humanidad es siempre y necesariamente relativo a un soporte simbólico determinante, el sentido de lo deshumanizante (como la tortura) será dependiente de este mismo marco, y cualquier esfuerzo de juzgarlo en sentido universal remite siempre a aquello que, como una exterioridad absoluta rige el comportamiento, el pensamiento y toda visión del mundo, esto es, las mismas estructuras formales que construyera Lévi-Strauss, la segunda

Augé en Francia. Cfr. C. Geertz, J., Clifford, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 2003, pp.11-63.

⁴⁴ Reynoso, C., “La antropología de aquí en más”, en: *SAP*, C. Geertz, J., Clifford, J., 2003, p.58.

naturaleza invisible de lo que llamamos cultura, ámbito totalizante del mundo vivido y una de cuyas más reveladoras expresiones se encuentra en el concepto de etnocentrismo utilizado como instrumento epistemológico por el que se invalida todo universalismo, todo esfuerzo constructivo de un sentido universal de humanidad.

El «etnocentrismo» es un concepto que, surgido en el seno del relativismo cultural, implica los supuestos naturalistas que éste sostiene. Si el etnocentrismo es una condición natural o inherente a la conformación de toda unidad social, entonces toda aserción sobre lo humano tendría este carácter relativo que conlleva su dosis de escepticismo al negar que una sociedad pueda proponerse a sí misma como ejemplar. Sin embargo, el argumento se basa en una hipótesis naturalista, la consideración de que existe una «naturaleza humana» determinante en este caso de una especie de sentido de superioridad o centralidad que sostendría como argamasa, cualquier sentido étnico o de un «nosotros».⁴⁵ ¿Cuáles son las implicaciones de la asunción del etnocentrismo como condición universal –en un sentido naturalista– de la humanidad? Es posible que a partir de la aceptación de esta condición la reforma y renovación de sentido de lo humano se reduzca a un rasgo ideológico particular. Pretender la construcción de una «humanidad excelente» resultaría acaso el epifenómeno de una serie de procesos ideológicos que buscan la adherencia del sujeto. ¿Cómo establecer parámetros de excelencia ética sobre la base de una estructura universal cuya universalidad está validada en su fijeza y prescinde por necesidad de la contingencia que compone la vida subjetiva? En este plano la universalidad impide ya la gradación de realizaciones de lo humano en un sentido ético, esto es, la autonomía de las configuraciones personales como entidades históricas, la contingencia de la que en último término dependería la posibilidad de conformar parámetros comportamentales autónomos, y con ello, responsables, sujetos a juicios y valoraciones éticas, sin libertad no puede haber ética.

Ante esta problemática parece necesario reorientar la dirección de la crítica hacia los supuestos fundamentales de la teoría antropológica, cuyas ambigüedades, asumidas ciegamente, conforman el caldo de cultivo de las contradicciones éticas del culturalismo. Es necesaria una crítica radical de aquello que se ha dado por sentado en las teorías de la cultura que culminan en el escepticismo cultural. Esta tarea ya no es estrictamente etnológica, corresponde a la filosofía de la

⁴⁵ Con «etnia» me refiero a la unidad política predominante de las sociedades modernas, a tal grado que puede considerarse un eje fundamental que atraviesa la estructura de los estados-nación. Volveré sobre este punto al final del ensayo. Cfr. Gellner, E., *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Gedisa, Barcelona, 1987.

cultura emprenderla, y concretamente, a una de carácter fenomenológico, en tanto la urgencia aquí parece ser la recuperación del sujeto de la historia, el sujeto de los procesos culturales, la experiencia viva del mundo cultural como mundo de la vida –en un sentido husserliano del término.

Pero ¿cómo hay que llevar a cabo esta rehabilitación de la subjetividad en la reflexión antropológica sin llegar al subjetivismo que caracteriza a las teorías interpretativas que hasta aquí hemos rechazado?, y luego, aun si logramos evitar este obstáculo, ¿cómo conciliar la idea de una estructura universal de la subjetividad sin hacer de la propia vida subjetiva el epifenómeno de un «fondo-externo» inasible para el pensamiento? Habrá que enfrentar entonces estas dos dificultades primero, la del formalismo y la del subjetivismo como presupuestos (el primero sobre todo) sobre los que se funda el estructuralismo. Se trata entonces de un recorrido retrospectivo por el que descendemos a niveles cada vez profundos en donde arraigan los prejuicios del culturalismo.

3.1. Objetivismo y formalismo

En un esfuerzo por dar razón de las motivaciones históricas (si entendemos historia como transformación constante del sentido de humanidad) que dieron origen a la ciencia moderna tan desvinculada de los problemas auténticamente humanos Husserl lleva a cabo una crítica de del psicologismo desde sus *Investigaciones Lógicas*, donde expone un método —pre-trascendental (el de la psicología descriptiva)— centrado en el análisis de los actos intencionales en los que se constituyen los sentidos objetivos. En los primeros párrafos de la 5ª *Investigación Lógica*⁴⁶ deja sentadas las bases de la dilución de una subjetividad comprendida como entidad cerrada y autorreferencial, para abrir paso al análisis de la conciencia concebida como flujo de vida intencional, es decir, como continuo vivencial, conciencia de; desplegada en actos constituyentes de sentido, o con una dirección hacia algo distinto de la conciencia misma. Las vivencias se enlazan unas con otras, la vivencia actual con el flujo ordenado de otros trozos, o momentos que forman la trama de mi vida.

Volver sobre las propias vivencias sin mediaciones metodológicas ni presupuestos hipotéticos es el principio de una ciencia autocrítica, atenta al transcurso de sus operaciones. La crítica de la ciencia exige una vuelta a la experiencia del mundo sin mediaciones, preconiciones o prejuicios. Así Husserl —como un filósofo que comienza— va desarmando los presupuestos que

⁴⁶ Husserl, E., *5ª Investigación lógica*, §1-6. Alianza Universidad, Madrid, 2006, T.2., pp. 475-487. Trad. Manuel G. Morente y José Gaos.

conforman el aparato de la ciencia moderna, que se origina en la matematización de todo el orbe espacio-temporal.

Husserl lleva a cabo un análisis del desarrollo del pensamiento matemático y centra sus primeros estudios en la idea de número. Parece interesante ver que en una de sus últimas obras publicadas aparezca este problema como un origen común de las desviaciones o torceduras reflexivas de los objetivismos y subjetivismos contemporáneos. En la *Crisis de las ciencias europeas* la ciencia físico matemática aparece como un vórtice problemático. Recorriendo los pasos de Galileo y por principio, sin adjudicar a su sistema de pensamiento las nociones de la física contemporánea, Husserl encuentra que su matemática presenta aún una ontología de la cual se desvincula por completo el pensamiento matemático moderno. *Arithmos* es para el pensamiento griego una multitud perceptible de algo, tiene un vínculo sin mediación con la realidad empírica. La geometría pura en la que fue formado Galileo es una ciencia de “idealidades puras” que mantiene, sin embargo, un intercambio constante con la realidad sensible de alguna manera penetrada por la teoría apriori: “Para el platonismo –afirma Husserl– lo real tenía una methexis (participación) más o menos perfecta en lo ideal (...) En la matematización galileana de la naturaleza es esta naturaleza misma la que pasa a ser idealizada bajo la dirección de la nueva matemática, ella misma se transforma –por expresarlo modernamente– en una multiplicidad matemática.”⁴⁷

La reducción cartesiana de la naturaleza a *res extensa* permite la matematización total de un mundo cuya única posibilidad descriptiva es una ecuación, formal, vacía, y separada necesariamente –por razón del método– del mundo vivido. De tal modo, afirma Husserl: “En lugar de la praxis real –sea la que actúa o la que sopesa las posibilidades empíricas, que se ocupa de cuerpos verdaderos y empíricos, reales o posibles- tenemos ahora la *praxis ideal* de un pensamiento puro que se mantiene exclusivamente *en el dominio de las formas-límite puras*.”⁴⁸ Este pensamiento puro prescinde por principio de las cualidades reales del mundo objetivo, es decir de las variaciones sensiblemente intuibles de los cuerpos, las distinciones que conforman momentos de la experiencia intuitiva en cuyos cambios y variaciones aprehensivas-subjetivas se yergue la certeza de un único mundo en sí. El conflicto que esto representa para la física galileana es que las vivencias mismas no son susceptibles de aquella perfectible precisión de las formas ideales-límite. En la vida corriente permanecemos siempre en lo aproximado: “La

⁴⁷ HUSSERL, E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas, §9, p.22. En adelante: *Crisis*.

⁴⁸ HUSSERL, E., *Crisis*, § 9, p. 25.

dificultad reside precisamente aquí: —nos dice Husserl— en que justamente las plétores materiales que completan concretamente los momentos formales espacio-temporales del mundo corporal [...] no pueden ser tratadas directamente en sus propias gradualidades como las formas mismas.”⁴⁹ En todo caso, sabemos que las cualidades sensibles se presentan en gradualidades de frío, calor, lisura o aspereza que podemos evaluar, pero no son susceptibles de una medida exacta. *¿Qué hace la exactitud?* —se cuestiona Husserl—, coordina ciertas formaciones ideales con escalas de medida correspondientes. Esto es, la exactitud es acrecentamiento de la precisión de una medida empírica que se basa, sin embargo, en un mundo pre-objetivado, no en el mundo de la experiencia, sino en un orbe dado de antemano mediante una abstracción sucedida de una idealización que lo construye como ‘modelo’ del mundo intuitivo, siempre cambiante y contingente, siempre abierto a nuevas experiencias. Horizontico e infinitamente abierto, anticipado como tal, como horizonte de posibilidades, éste es el mundo de la experiencia pre-científica respecto del cual las formas límite puras y los modelos de la ciencia natural, no son sino abstracciones que prescinden de los variables momentos experienciales en que los objetos intuitivos se presentan. Siendo así

No se ve apriori que todo cambio imaginable de las cualidades específicas de los cuerpos intuitivos experimentables en la experiencia real y posible, venga causalmente remitido a acontecimientos en la capa mundanal abstracta de las formas, que tenga, por así decirlo, *su contrafigura en el reino de las formas de tal modo que al eventual cambio total de la plétores total le correspondiera su contrafigura causal en la esfera de las formas.*⁵⁰

Parece claro que en la «esfera de las formas» prescindimos de las variaciones dadas como momentos de la experiencia auténticamente objetiva, es decir, la referida a objetos intuitivos. El fisicalismo se basa en el presupuesto de que aquello que experimentamos en la vida corriente como colores, sonidos de variable intensidad, luminosidad y coloración, etc., tienen un «índice matemático». Para nosotros es común pensar que el calor se transmite en ondas lo mismo que el sonido, pero esto no es, ni mucho menos, algo que se presente al disfrutar una canción o un día nublado. Se trata de una suerte de ‘encarnación’ de las idealidades matemáticas, cuyo paso decisivo se efectúa precisamente en la física galileana según lo señala Husserl.

En el análisis de las motivaciones del pensamiento de Galileo, Husserl encuentra el presupuesto de esta ‘duplicidad’ entre la esfera de las plenitudes y la de las estructuras, algo propio de todo el pensamiento renacentista: “Deben existir métodos de medida —pensaban—

⁴⁹ *Ibid.*, 33.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 36. La esfera de las formas abarca las estructuras espaciales, de la duración, los movimientos y las deformaciones.

para todo cuanto comprende la geometría, para todo cuanto comprende la matemática en su idealidad y aprioridad. Y el entero mundo concreto debe revelarse como algo objetivo matematizable si perseguimos esas experiencias aisladas, si realmente medimos todo lo que en ellas está supuestamente subordinado a la geometría y si, en fin, elaboramos los correspondientes métodos de medición.”⁵¹ Se presupone una sumisión de las experiencias aisladas al pensamiento geométrico, o la esfera de las formas, lo cual permitiría la elaboración de métodos de medición que matematizan indirectamente los acontecimientos cualitativos, los de la experiencia sensible. El hecho es que todo esto resulta ya dado de por sí para Galileo, que trabajando en el ámbito de la matemática pura, abandona, olvida, deja atrás el que ésta sea una abstracción de la experiencia intuitiva, *coidealizando* con ello el ámbito intuitivo en sí. Mediante este presupuesto se introducen hipótesis de una causalidad universal que rige la esfera de las formas realmente dadas, descubriendo en ellas infinitudes reveladas a la física por medio de una elaboración que mezcla «instinto y método»⁵², combinación que para Husserl resulta harto dudosa, pues no es claro por qué un proceder semejante puede ser considerado filosofía en sentido estricto o un conocimiento fiable del mundo y de nosotros mismos.

El problema aparece cuando vemos que entre el mundo y el sujeto cognoscente se antepone un aparato de hipótesis que presupone lo que está buscando; la experiencia efectiva aparece cercada por métodos de medida de carácter asintótico, siempre en la ruta de un mayor perfeccionamiento a través de instrumentos artificiales de medida, pero a la vez siempre lejos de alcanzar una precisión o exactitud absoluta. “Y así –afirma Husserl– cada medida adquiere el sentido de una aproximación a un polo sin duda inalcanzable, por supuesto, pero idéntico-ideal, esto es, a una idealidad determinada entre las idealidades matemáticas y, en consecuencia, a sus correspondientes formaciones numéricas.”⁵³

En la variabilidad de lo fáctico la ciencia naturalista de esta cepa no ve lo individual sino “la estructura”, una manifestación ejemplar de la estructura ideal, única, total y homogénea en el sentido de franquearse más allá de toda variación individual. *Esta objetivación metódica del mundo intuitivo* es el fundamento de las *fórmulas numéricas generales* cuya ‘generalidad’ deriva de su aplicabilidad a una multiplicidad de casos singulares y “una vez en posesión de las fórmulas, se tiene a la vez la posibilidad de la *anticipación* prácticamente deseable de aquello que se ha de esperar con certeza empírica en el mundo intuitivo de la vida concreta, en el que la

⁵¹ *Ibid.*, pp. 38-39.

⁵² *Ibid.*, p. 41.

⁵³ *Ibid.*, p. 42.

matemática no es sino una praxis especial.”⁵⁴ Las regularidades empíricas obtenidas mediante la aplicación metódica de fórmulas, son abstracciones que “concentran” constantes de la experiencia, ya co-idealizada por una hipótesis extendida como retícula (‘o algo para ver’) sobre la experiencia concreta. Para “aplicar” las fórmulas es necesario tener un hecho ya idealizado y puesto o ajustado como hipótesis al esquema metodológico. En el análisis de este constante relanzamiento de hipótesis sobre hipótesis perfectibles *in infinitum*, Husserl encuentra la determinación de la filosofía moderna nacida de los presupuestos no aclarados del pensamiento matemático galileano, que desemboca en la expansión de la aritmética algebraica y el vaciamiento del pensamiento lógico centrado en generalidades formales vacías⁵⁵. De tal modo el científico pierde de vista el ‘suelo’ originario de donde surgen todas estas abstracciones, hipótesis, construcciones formales, formulaciones técnicas. La *tejne* viene a ocupar el lugar de la auténtica reflexión científica situada ‘un paso’ antes de las abstracciones, en la experiencia vivida.

La distinción entre *tejne* y ciencia sólo aparece en el análisis de este desplazamiento del mundo dado a la percepción por el mundo de las idealidades. El pensamiento moderno se asienta sobre presupuestos que parecen velar la obviedad de esta artificiosidad del mundo científico: “En la matematización geométrica y científico-natural ceñimos, pues, el mundo de vida –el mundo que nos es dado permanentemente como real en nuestra vida mundanal concreta– en la abierta infinitud de las experiencias posibles, con un ajustado *ropaje de ideas*, el de las llamadas verdades científico-objetivas”⁵⁶ La crítica descorre el velo pseudo-científico que cubre la experiencia del mundo y las cosas tal como nos son dadas.

Es el objetivismo lo que Husserl va “desensamblando” mediante la crítica del pensamiento galileano. Al final, más tarde o más temprano, el estuario del pensamiento objetivista es el cubrimiento del mundo de la experiencia efectiva, con el mundo de las idealidades matemáticas y la tecnificación de un ejercicio científico, abocado al perfeccionamiento metodológico de sus procedimientos. El objetivismo trata con una realidad abstraída más allá de las variaciones subjetivas que conforman los momentos intuitivos de los objetos reales. Es ingenuo al suponer que el ámbito de lo verdaderamente objetivo está más allá de los momentos intuitivos del sujeto cognoscente, del sujeto en el mundo, pero sostener

⁵⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁵ Estas son, según Husserl, las “multiplicidades” que reúnen o ‘componen’ objetos en general, determinados por la modalidad lógica del “algo en general”. *Cfr. Ibid.*, p. 50.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 53.

lo contrario puede conducirnos a un subjetivismo relativista que pierda de vista el sentido necesariamente universal del conocimiento auténticamente científico.

El objetivismo nos pone delante un científico distante de sus propias observaciones. Presupone que la validez de su conocimiento depende de un mayor control de las variables subjetivas, pues como hombre, sujeto o individuo está situado en el mundo, el mundo como el suelo en el que hunde los pies para hacer su tarea, pero que descuenta sin embargo de sus resultados. Por esto Husserl hace un llamado: “Debemos superar el olvido de sí mismo en que se halla el teórico, quien, en sus operaciones teóricas, se entrega a las cosas, a las teorías y a los métodos, y nada sabe de la interioridad de su operar; vive en sus operaciones, pero no tiene por tema esa vida operante misma.”⁵⁷ Pero ¿cómo evitar los relativismos subjetivistas a los que este operar puede conducirnos? La vida operante a la que apela Husserl es vida intencional. Sin embargo, y antes de acercarse al carácter trascendental de este vivir y dar cuenta del mundo, Husserl pasa por la criba reflexiva los conceptos que sirven de fundamento a la psicología naturalista de su tiempo, que parece colocarse a sí misma como simiente de la lógica. Este ejercicio crítico sirve a la fenomenología husserliana como preparativo y exposición de todas las ‘hebras’ que abren la reflexión al problema general de la ciencia y la fundamentación radical de la filosofía. En este caso, como veremos, el psicologismo atraviesa también la teoría antropológica hasta cobrar su forma más definida en el culturalismo. Quiero decir que el culturalismo es una forma de psicologismo. El aparato simbólico no es, acaso, más que el conjunto de estructuras simbólicas que rigen el comportamiento de las sociedades. El buen y mal pensar de los sujetos está determinado por el aparato simbólico que funda su sistema social, y su capacidad de desciframiento y traducción del mundo. La crítica al culturalismo puede coincidir con la crítica al psicologismo en este punto, en el que la constitución psicofisiológica del ser humano coincide con un supuesto aparato simbólico.

3.2. Subjetivismo y psicologismo

Frente al vaciamiento objetivista y formalista del mundo, aparece un subjetivismo que trastoca los límites y contenidos del quehacer auténticamente científico, mezclando ‘arbitrariamente’ el ámbito de las idealidades puras que fungen como norma del pensamiento, con las realidades empíricas en que se desenvuelven de *facto* en los procesos del pensar. Este subjetivismo es el

⁵⁷ Husserl, E., *Lógica formal y lógica trascendental*, UNAM, 1962, p. 19. Trad. Luis Villoro. En adelante: *LFLT*.

psicologismo, en el que Husserl encuentra inmersa la fundamentación de la lógica de su tiempo, malversada en un mecanismo ordenador de los datos empíricos.

De acuerdo con Husserl la discusión sobre el carácter práctico de la lógica inicia en la primera reforma de la filosofía griega, llevada a cabo por Platón contra la sofística como una primera forma de subjetivismo⁵⁸ que urge al pensamiento a encontrar criterios objetivos de la verdad. “La lógica de Platón –nos dice Husserl– nació de la reacción contra la negación universal de la ciencia por parte del escepticismo sofista. Puesto que el escepticismo negaba la posibilidad, en principio, de cualquier filosofía, de cualquier ciencia en general, Platón tenía precisamente que examinar y fundamentar críticamente *la posibilidad, en principio*, de la misma.”⁵⁹ Platón otorga a la lógica el carácter de un sistema fundamental de ideas puras, es decir, no derivadas de facticidad alguna, sino como auténtica teoría de la ciencia, de toda ciencia particular en sentido estricto, es decir, ciencias emergentes de la idea de ciencia lógica, y apegadas a sus principios apriori. La lógica se convierte así en rectora del pensamiento auténticamente científico.

Durante el renacimiento y el inicio de la modernidad, las ciencias específicas (específicas en tanto independientes de la filosofía como reflexión sobre los temas y problemas más generales y abarcativos, menos específicos y más bien fundamentales) se convirtieron en el ámbito de un gran desarrollo técnico metodológico que parecía exitoso en la práctica – inmediata– pero dudoso en sus repercusiones más distantes. Por estos éxitos aparentes las ciencias naturales se establecieron como canon de todo saber científico, naturalizando realidades empíricas e ideales. Esta naturalización de todos los ámbitos de conocimiento tocó a la filosofía por vía de la lógica, ámbito que se apropió primero la psicología proponiéndose a sí misma como su único fundamento. Para este subjetivismo la psicología se presupone como base de la lógica, en tanto disciplina dedicada al análisis de las leyes que operan en las conexiones reales de los procesos de conciencia inscritos en un orden causal universal. La universalidad es aquí entendida, más bien como un conjunto de regularidades que validan la probabilidad de cumplimiento de la ley.

⁵⁸ Sobre todo en lo referente al pensamiento parmenídeo que coloca al hombre como centro y medida de todo lo existente.

⁵⁹ Husserl, E., *LFLT*, p. 6.

El psicologismo⁶⁰ supone que la lógica es el conjunto de leyes que regulan el curso efectivo del pensamiento ‘correcto’, cuyas conexiones son excepcionales y no permanentes, es decir, sólo corresponden al pensamiento en su sentido deontológico como un caso especial o excepcional del entendimiento como tal. Estos presupuestos encubren el hecho de que las leyes meramente empíricas son aproximadas, pues

Ninguna ley natural –nos dice Husserl– es cognoscible a priori, ni demostrable con evidencia intelectual. El único camino para demostrar y justificar una ley semejante es la inducción, partiendo de los hechos de la experiencia. Pero la inducción no demuestra la validez de la ley, sino tan sólo la probabilidad más o menos alta de esta validez; lo justificado con intuición es la probabilidad y no la ley.⁶¹

Se hace necesario poner en claro que las leyes del pensamiento como ‘leyes naturales’ sólo podrían darse en la forma de probabilidades, de tal modo que si hacemos depender las leyes lógicas de esta mayor o menor probabilidad de su cumplimiento, tendríamos que aceptar que todo conocimiento encuentra sus límites en la facticidad y el orden de sus regularidades.

De acuerdo con Husserl, primero debemos poner en claro que la lógica no se pregunta cómo pensamos sino que se ocupa de ser una teoría general del conocimiento, no describe tampoco los procesos fisiológicos o psicológicos del pensamiento. Para el psicologismo éste no es, sin embargo, un hecho indudable, en tanto considera que el entendimiento en su recta forma (en este *deber ser*) no es sino un caso especial del entendimiento en general, siempre supuesto –desde su punto de vista– como un fenómeno psicológico. El psicologismo pretende hacer de la lógica una especie de “física” del pensamiento, disolverla en los presupuestos del objetivismo ingenuo, pero relativizándolos en la dirección de una subjetividad individual inestable, cambiante, sujeta a circunstancias contingentes, o bien, a una subjetividad que ejemplifica la condición psicobiológica de la especie.

El subjetivismo se basa sin duda en la arbitraria asunción conjunta y confusa del contenido del juicio y el acto de juzgar, el ámbito ideal, el del pensar formal, con el plano fáctico, empírico. Esta confusión desemboca en un relativismo escéptico sostenido por el pensamiento científico, sobre todo el positivismo y el neopositivismo, como hemos visto antes en las principales tesis de Lévi-Strauss. En este caso, la enunciación “no puede haber una sociedad superior a otra” o “el sentido de humanidad no puede adjudicarse a uno sólo de sus

⁶⁰ Los teóricos del psicologismo a los que se refiere Husserl son principalmente, W. Wundt, J.S. Mill, T. Lipps y C. Sigwart, entre otros.

⁶¹ Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, Alianza Universidad, Madrid, 1999, T.I., “Prolegómenos a una Lógica pura”, Capítulo 4., §21, p. 76. Trad. Manuel G. Morente y José Gaos. En adelante, *IL*.

modos históricos”⁶² conlleva la afirmación de que un juicio universalista en estos términos es el producto de la constitución psíquica moldeada y modeladora de entramados significativos particulares, sin embargo, el enunciado “no hay un sentido universalmente válido de lo humano” está sostenido sobre una idea, sí, universal, de humanidad, aquella por la cual se concibe lo humano como una pluralidad de sentidos históricamente variables y materialmente determinados, régimen del que el juicio relativo no escaparía, limitando su sentido de validez a los referentes significativos que le son externos. Por la asunción del determinismo materialista se opera esta vinculación causal entre las determinaciones psíquicas y los juicios emitidos sobre el sentido de lo humano. Nuevamente encontraríamos en el concepto naturalista de «etnocentrismo» una clara expresión de esta confusión de acto y contenido judicativo, en tanto todo juicio sobre la “cultura” en términos universales, sería la consecuencia del orden de las condiciones materiales de la vida de una colectividad, tal como la experiencia del colonialismo lo probaría. El hecho es que afirmaciones de este calibre recaen siempre en las determinaciones que afirman, conduciéndonos a un callejón sin salida. Lo que desde un punto de vista lógico hay que entender, es que las leyes lógicas no puede ser contingentes en tanto no están referidas al ámbito fáctico, es decir, las leyes lógicas no derivan de regularidades de la vida psíquica y si bien todo conocimiento empieza en la experiencia, no es aceptable por ello, asumir que las leyes lógicas sean leyes de los actos de pensar o de los de un curso de pensamiento ‘correcto’. Esto significa que ninguna verdad es un hecho, no es algo temporal, ni mucho menos algo subjetivo en el sentido de lo subjetivo como lo meramente individual o referido a sujetos singulares, pero tampoco a una subjetividad en términos de la especie humana.⁶³

¿Cuál es entonces el carácter de la verdad y, para nuestros fines, de la verdad sobre el sentido de humanidad? Si no es un hecho ¿Qué es? ¿Dónde se sitúa la búsqueda de un sentido verdadero o auténtico de humanidad? Si no está en los actos considerados como mecanismos psicológicos sujetos a un orden de regularidades empíricas, entonces ¿dónde encontrar aquel verdadero sentido de humanidad que permitiría a su vez, distinguir y juzgar lo inhumano? Porque parece definitivo: si no podemos acceder a un sentido verdadero de humanidad también estamos desposeídos de la verdad sobre lo inhumano. Si las fronteras de la humanidad

⁶² Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, F.C.E., México, 1964, pp. 360-61.

⁶³ La crítica del relativismo específico y del antropologismo es desarrollada por Husserl en el § 36 de la 1ª Investigación Lógica, Cfr. Husserl, E., *IL*, 1999, T.1., p. 113.

son las fronteras del clan o de la tribu, como lo adelantó Lévi-Strauss⁶⁴ con aparente acierto, no nos queda más que asumir también un sentido relativo de lo inhumano. De tal modo lo que para un pueblo es verdadero, bello y eleva en su concreción un alto sentido de humanidad, en otro puede ser vil, miseria o ruina del hombre. A tales conclusiones nos llevan los hechos descritos desde una perspectiva culturalista, o típicamente psicologista.

El culturalismo psicologista es una forma de naturalismo que cosifica o naturaliza la conciencia en su forma de ‘aparato simbólico’. Pero cuál es el sentido de «naturaleza» que aquí opera. En la afirmación de la ‘cultura como segunda naturaleza humana’ hay que ver cuál es el significado de naturaleza que se mienta, pues parece que no existe una distinción formal entre la naturaleza del aparato psíquico (simbólico) humano y las creaciones o emergencias, digamos, las tramas de sentido que éste crea. De hecho, cuando esta distinción aparece es bajo la forma de fundamento, esto significa que el concepto de ‘naturaleza’ (salvaje o civilizado) se hace depender de la compostura del aparato simbólico, por lo que estaríamos ante una vasta diversidad de naturalezas, como diversos son los entramados culturales. El naturalismo también se relativiza a través de la cultura, de tal modo que la distinción antes fundante del dominio de las ciencias del espíritu parece borroso, o al menos dudoso desde una perspectiva culturalista. Habrá que volver fenomenológicamente entonces, sobre las operaciones que distinguen el campo de lo cultural y el campo de lo natural (sea en su sentido más amplio de no-humanidad). Si queremos limitar o frenar los relativismos culturalistas es necesario dar cuenta de la relación existente entre ambas dimensiones; esto implica toda una reconducción de la antropología hacia sus fundamentos.

4. Lo no-humano en los límites de la cultura.

El binomio oposicional naturaleza-cultura que bien ha servido como dispositivo analítico de la teoría antropológica y sociológica contemporánea⁶⁵ pierde su eficacia en el discurso culturalista. Pues lo que abarcan y describen estos términos es aquello que entre fronteras cambia y se reconfigura. Si la idea de cultura es el producto ideológico luego llevado al plano científico por las sociedades dominantes –las conversas a estados nacionales– la idea de naturaleza como

⁶⁴ “La humanidad cesa en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, a veces hasta del pueblo; al punto de que gran número de poblaciones llamadas primitivas se designan a sí mismas con un nombre que significa ‘los hombres’ (...), implicando así que las otras tribus, grupos o pueblos no participan de las virtudes o aun de la naturaleza humana.” Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural*, S. XXI, México, 1973, p. 309.

⁶⁵ Se trata de toda una distinción ontológica que aquí no se puede abordar.

campo del que lo cultural se distingue y en su distinción se constituye, no parece quedar exenta de esta condición determinante. Como categoría formal es pensada de manera distinta en distintos territorios históricos y geográficos; esta variabilidad de la oposición naturaleza-cultura parece ser relativa a una sociedad y un tiempo concretos, y por sus limitaciones no alcanza a dar cuenta de las formas distintivas que operan en el interior de otros grupos sociales, donde las piedras y los árboles tienen cualidades humanas de las que pueden carecer los hombres allende sus fronteras:

Tal es, por ejemplo, el caso de los jíbaros *ashuar* del alto Amazonas, quienes, según Descola, consideran a la mayoría de las plantas y los animales como personas que viven en sus propias sociedades y se relacionan con los humanos de acuerdo con estrictas reglas de comportamiento social (...) los *chewong* de la selva húmeda de Malasia, no separan a los humanos de otros animales; para ellos, las plantas, los animales y los espíritus están dotados de conciencia, es decir de lenguaje, razón, intelecto y código moral.⁶⁶

Esta diversidad que de acuerdo con Descola caracteriza la constitución del medio entorno no-humano en distintas sociedades –y momentos históricos– no sólo prueba, según esta perspectiva semiótica, la ineficacia y artificiosidad de la categoría dualista naturaleza-cultura, sino que, la exposición de la relatividad del concepto de naturaleza, exhibiría así mismo la imposibilidad de fundar la unidad de un sentido universal de humanidad. La idea de naturaleza con la que Descola cuenta es un sentido socialmente constituido, y de este depende el establecimiento de fronteras ontológicas delimitantes de lo humano, por lo que lo humano mismo devendría relativo, fragmentario y dependiente de las estructuras simbólicas y mecanismos de clasificación a partir de los cuales las fronteras mismas de humanidad-no-humanidad se establecen. El sentido de ‘lo humano’ es también una categoría socialmente construida. Lo humano es comprendido desde esta perspectiva (semiótica) como un campo significativo en constante expansión que impregna, o mejor, que sólo en su sentido se hace visible todo lo demás, lo no-humano principalmente. La «naturaleza» es región de no-humanidad socialmente construida, es decir, fundada sobre una limitación significativa de lo propiamente humano. Sin embargo, y por el relativismo generado desde esta posición, es necesario detenerse en distinciones que Descola parece no operar respecto de la construcción del concepto de naturaleza; el concepto de naturaleza, cuya validez universal Descola está tratando de desacreditar, no es sólo un concepto socialmente construido, sino un concepto científicamente construido, y que si el término «socialmente construido» implica la mediación de un conjunto de patrones y formas valorativas de la propia cultura, lo «científicamente

⁶⁶ Descola, P., Pálsson, G., (Coord.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México, 2001, p. 18.

construido», en el dominio de las ciencias naturales al menos, debe partir de una suspensión de toda mediación cultural, valorativa y práctica. Por lo tanto, la naturaleza científicamente construida no coincide con una mera construcción cultural tal como trata de hacernos pensar Descola. La consecuencia de las tesis del antropólogo francés, es la reducción de la ciencia y la filosofía misma a construcciones cosmológicas y cosmovisionales. De hecho, el concepto de naturaleza, emergente de las ciencias naturales (de las abstracciones matematizantes de la ciencia moderna) tendría básicamente el mismo estatus que el animismo o el totemismo como cosmologías fundadas en sistemas de identificación: “El naturalismo –afirma Descola– es simplemente la creencia de que la naturaleza efectivamente existe, de que ciertas cosas deben su existencia y su desarrollo a un principio ajeno tanto a la suerte como a los afectos de la voluntad humana. Típico de las cosmología occidentales desde Platón y Aristóteles, el naturalismo crea un dominio ontológico específico, un lugar de orden y necesidad.”⁶⁷ Parece necesario efectuar desde aquí una distinción primaria entre conocimiento científico y saberes cosmovisionales, por otro lado, una distinción semejante nos permitiría ver las distinciones intencionales entre un sentido pre-científico de naturaleza, como suelo primario en el que vivimos nuestra vida en una actitud precisamente natural, en su sentido de ordinaria y cotidiana; y un sentido de naturaleza en términos científicos, como realidad extensa y mensurable dependiente de la abstracción de un conjunto de regularidades y la sustracción de todo carácter valorativo y práctico. Determinar los límites entre este concepto de naturaleza, como lo que se brinda a una actitud ordinaria y otro concepto de naturaleza como dependiente de una actitud teórica parece pues necesario si se quiere –como aquí pretendo– construir un sentido universal de humanidad, esto es, independiente de las fronteras culturales, no limitado por estructuras significativas específicas.

Fenomenológicamente este mundo en el que vivo mi vida puede llamarse en un amplio sentido Naturaleza y abarca todo lo dado espaciotemporalmente, es el mundo de la “«experiencia» [que] quiere decir entonces, tanto como la tesis de la actitud natural.”⁶⁸ La naturaleza es lo dado en la experiencia natural, lo irrebasable: “En el mundo no puede existir algo que supere el sentido del discurso sobre el mundo, puesto que lo presupone como sentido

⁶⁷ Descola, P., “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, en DESCOLA P., Pálsson, G., (Coord.), *NS*, 2001, p.108.

⁶⁸ Husserl, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza Universidad, Madrid, 1994, Trad. César Moreno y Javier San Martín, §10, p. 69

(como esencia).⁶⁹ Este mundo es el mundo natural, y es lo mismo que decir, el mundo de la experiencia de las cosas, donde son aprehendidas como existentes, antes, después, delante o detrás de mí. El mundo es inamovible, la naturaleza es inamovible. Si puedo pensar otros sentidos de naturaleza, otros mundos posibles, parto siempre ya, de la conformación de ésta que es mi realidad circundante. Quizá pueda concebir que existen espacios diversos, pero no una cosa existente inespacialmente. Tal vez pueda imaginar seres que perciben y experimentan las cosas con una sensualidad distinta, pero la condición experienciable de ese otro mundo posible, no la puedo descartar.

Ahora bien, frente a esta naturaleza espacio-temporal, la naturaleza en su sentido científico es una sola y depende de una actitud que difiere intencionalmente la actitud práctica en la que tengo primeramente el medio físico entorno. Es el filósofo quien originariamente advierte que la totalidad de las cosas no-humanas es unitaria y orgánica, y es esta unidad a la que se referirá entonces el término *physis*, cuyo descubrimiento y posibilidad de conocimiento determinó una suerte de separación o distanciamiento, distinto del que se realiza por el trabajo en el que las cosas múltiples e individuales devienen medios de una labor.⁷⁰ El trabajo es una apropiación de lo esencialmente ajeno al hombre e indiferente a su objetivación como «medio para», herramienta o medio de subsistencia, y aun no es claro hasta dónde los elementos naturales que transforma en útiles sean ajenos y en qué sentido para la razón y la experiencia prefilosófica, es decir, resulta problemático pensar en el sentido de alteridad bajo el que se presentaba la *physis* (concebida en los términos más amplios), antes de la aparición de la filosofía en la historia.

Aquellos útiles pensados más allá –o más acá– de los intereses domésticos, fueron objetivados en la filosofía, por vez primera, de un modo distinto, como “unidad que se evade en cuanto el hombre advierte su presencia y la define como lo ontológicamente extraño. Sólo por esa extrañeza –nos dice Nicol– sería posible una específica ciencia natural: un saber objetivo y desinteresado de esa realidad, que puede captarla como ella es en sí misma.”⁷¹ La extrañeza con

⁶⁹ Husserl, E., *PF*, 1994, §10, p.71

⁷⁰ “Frente a la actitud práctica de grado superior existe, empero, aun otra posibilidad esencial de la modificación de la actitud natural común (que conoceremos en seguida en el tipo de la actitud religioso-mítica), a saber la ‘actitud teórica’, denominada así, en primer lugar, porque en ella surge dentro de un desarrollo necesario, la *theoría* filosófica, la que se torna luego en finalidad propia o su propio campo de intereses. La actitud teórica, si bien también ella es una actitud profesional, es totalmente no práctica.” Husserl, E., “La filosofía como autorreflexión de la humanidad”, en *La filosofía como ciencia estricta*, 3ª Edición, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, pp. 150-151, Trad. Elsa Tabernig.

⁷¹ Nicol, E., *La reforma de la filosofía*, F.C.E., 1989, p. 141.

que las cosas del mundo se revelan se vuelve entonces condición de la reflexión filosófica, dedicada a la captación de la realidad antes de los sentidos sobrepuestos por los intereses prácticos del hombre. Lo que determina pues el sentido de «naturaleza» es una particular orientación intencional, por la cual el entorno es despojado de los intereses prácticos y valorativos en él sobrepuestos. La idea de naturaleza surge de una orientación intencional que se caracteriza por aprehender la multiplicidad de sus objetos en un entramado unitario de relaciones causales. Los objetos de la naturaleza física tienen su génesis en una actitud que prescinde de los intereses vitales, afectos, significados impuestos por la sociedad o los sujetos a las cosas como el árbol o los cielos. Esta actitud rompe el *continuum* vital del pensamiento mítico (de las cosmologías o cosmovisiones) para restar a sus objetos toda impostación afectiva o significativa. Pero esta actitud requiere un esfuerzo y cierta tensión que la distingue de aquel comercio ingenuo, ordinario y cotidiano que se establece comúnmente con las cosas del mundo a través del trabajo y desde una actitud u orientación intencional ordinaria, cotidiana, natural en un sentido pre-científico.

La distinción de la naturaleza en sentido científico y de la naturaleza en sentido pre-científico corresponde a la distinción de las orientaciones intencionales en que una u otra se presentan, la naturaleza como medio-entorno, como sede mundana (como la llama Nicol) se constituye a través del conjunto de relaciones y significaciones sociales, ciertamente, “Es la acción conjunta, por tanto, la que convierte a la naturaleza en geografía: en componente del ámbito vital, en espacio cualificado. Sin comunidad no hay geografía, sin naturaleza no hay mundo.”⁷² Pero esta naturaleza no es la misma que corresponde al concepto científico de naturaleza, emergente para una actitud o disposición primeramente desinteresada sobre las cualidades mundanas de la realidad, es decir, sobre las cualificaciones sociales que se atribuyen a ésta. Se constituye por un lado la naturaleza física de la ciencia, por otro y “mediante los entrelazamientos de la intracomprensión”⁷³ el mundo de las personas, el *mundo natural espiritual*. ¿Acaso no evidencia esta última expresión el absurdo de un combate contra el naturalismo con más naturalismo? Para evitar tal prejuicio hay que distinguir las dos actitudes de las que derivan los conceptos de naturaleza puestos hasta ahora en juego: la primera es la actitud científica, que

⁷² Ídem

⁷³ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, F.C.E.-UNAM, México, 2005, Trad. Antonio Ziri6n Quijano, Anexo X, /324/ p. 375. En adelante I. II. En todas las referencias que siguen, el n6mero entre diagonales corresponde al original alem6n.

se convierte en actitud naturalista, cuando hace del concepto de naturaleza dependiente de un complejo proceso de abstracción y suspensión de intereses prácticos, el fundamento explicativo de lo natural-mundano vivido en la cotidianidad. La actitud natural por su parte, es la pre-científica o dóxica, según la cual estoy en un mundo en el que me oriento de acuerdo al sentido común, este sentido natural, no cuestionado, dado de forma inmediata y primaria. Precisamente, la actitud naturalista –derivada de la auténticamente científica– oblitera la primariedad de la actitud pre-científica, la primariedad del mundo de la vida vivido en su espesor práctico y valorativo. De hecho, la actitud naturalista aparece más bien como un prejuicio en el corpus investigativo de las ciencias sociales, pues la región objetiva de lo ‘espiritual’ es solamente la naturaleza, en un sentido previo a cualquier interés científico: naturaleza desnuda de cualquier retícula metodológica. La comprensión de esta distinción básica entre actitudes nos permite en todo caso, fundar la región objetiva de las ciencias de la cultura, de la antropología, esto desde una actitud u orientación intencional no naturalista. Los objetos espirituales no pueden ser aprehendidos en relaciones causales del comportamiento, ni como idealidades matemáticas respecto de las cuales no se ejecuta ninguna posición de existencia, y esto porque ninguna de estas condiciones (la idealidad y la facticidad) agota el carácter de dichos objetos.

En la actitud natural –pre-científica– no estamos vueltos a las relaciones causales entre las cosas, sino a las cosas mismas, esto es, a las cosas como existentes y a los ideales espirituales. La naturaleza –ahora en sentido originario– no presenta fisura, no se distingue en ella un espíritu y una materia, una extensión y una inextensión, la naturaleza es una sola, de modo tal, que para hablar del árbol, no es posible prescindir de su sentido utilitario o divino. En tanto, la naturaleza física se da por una aprehensión parcial, que tacha las cualidades afectivas, valorativas o estéticas de sus objetos. “*La verdadera naturaleza del físico es una substrucción, metódicamente necesaria del pensamiento sólo en cuanto tal puede constituirse.*”⁷⁴ Las ciencias del espíritu consideran estas determinaciones causales como objetividades intencionales constituidas sobre un nivel primario de la realidad. Fenomenológicamente el mundo se conforma en una serie de “capas” o estratos, en la primera se constituye a través de la captación de otros sujetos «como yo» con un cuerpo céntrico y respecto de él, experiencias originarias o intransferibles.

La *realidad espiritual* (esta naturaleza en sentido pre-reflexivo), es anterior a la naturaleza aprehendida por la ciencia, en el sentido de que la objetividad de la segunda está fundada en un sentido intracomprendido del mundo entorno, de donde emana el concepto de «naturaleza

⁷⁴ Husserl, E., *I. II*, 2005, §56, /231/p. 278.

física», que comprende esta supresión del carácter espiritual del mundo. “La naturaleza –afirma Husserl– es objeto de conocimiento teórico posible, pero no agota el reino de tales objetos. LA NATURALEZA COMO MERA NATURALEZA NO INCLUYE VALORES, OBRAS DE ARTE, etc., que son, sin embargo, objetos de conocimiento y ciencia posibles.”⁷⁵ La mera naturaleza física afianza su sentido objetivo como correlato de una ciencia de la naturaleza, que como tal se suma al conjunto de obras humanas interpersonales. Toda ciencia puede comprenderse en última instancia como una actividad entre personas, esto es, intersubjetiva, en la actitud «nosotros y la realidad»⁷⁶, pero el sentido de objetividad de la ciencia de la naturaleza física se subordina a la aprehensión personal e interpersonal. Así los sujetos no pueden disolverse en ser naturaleza porque entonces faltaría aquello que le otorga un sentido a la naturaleza. Si todos los sujetos fueran borrados de la faz de la tierra no quedaría naturaleza, pero –advierte Husserl– si «borramos la naturaleza»⁷⁷ entonces siempre queda algo, el espíritu. Lo que se pierde en esta dilución imaginable es la socialidad en la que se funda justamente el sentido objetivo naturaleza: “A la esencia del espíritu corresponde poner Naturaleza, ejecutar la conciencia que tiene el carácter de «percepción de Naturaleza», etc.”⁷⁸

El distingo de las formas aprehensivas natural y espiritual designa variables orientaciones de la vida subjetiva, actitudes –actos– en los que tenemos los objetos, ya en sí mismos, ya en la forma en que aparecen o son dados a la experiencia. En cada circunstancia vital estoy yo misma, vivo mi vida teórica, práctica, estimativa o volitivamente, en estas formas tengo las cosas como medios para alcanzar ciertos fines, como bienes que estimo valiosos u objetos cargados de disvalor, o bien como cosas que están ahí, en un plano casi neutral en el que son meras representaciones. La distinción entre lo natural y lo espiritual o, en este caso, lo cultural, es por principio una distinción entre actos intencionales de diversa orientación. Y tal distinción se precisa al ver que en su constitución, las realidades naturales y espirituales se hallan referidas la una a la otra y en el propio cuerpo son indisociables.

Mi propio cuerpo y el cuerpo del otro, de otro como yo, que se me presenta siempre, necesariamente como continente de una vida espiritual, como la mía. Aun en el cadáver de otro hombre aprehendo la ausencia de un alma, no tengo frente a mí un mero cuerpo extenso,

⁷⁵ Husserl, E., *I, II*, 2005, §2, /2/ p. 32.

⁷⁶ Husserl, E., *I, II*, 2005, §63, /289/p. 337.

⁷⁷ Compreendida en términos de existencia “verdadera”, es decir, dependiente de un reconocimiento intersubjetivo, o de una validez objetiva fundada en la intersubjetividad de los conglomerados de personas. *Cfr.* Husserl, *II*, 2005, §63, /297/p. 346.

⁷⁸ Husserl, E., *PF*, 1994, Texto No. 5 [77], p. 145

sino algo cuya presencia cobra el sentido de una ausencia, precisamente de aquello que ya-no-tiene, un alma. Esto es, lo humano conlleva en sentido esencial una forma peculiar de dación que se distingue de lo no humano. La distinción intencional que opera entre uno y otro ámbito, surge de un ‘esfuerzo’ por el cual, las cosas son despojadas de su carácter mundano, su ser cosas del mundo, esto es, valoradas o *estimadas por sus bellos colores*, por ejemplo, para ser puestas como eslabones causales en un orden determinado, donde su individualidad es obviada por la necesaria homogenización que la reduce para poder mensurarla. Lo que la actitud científico-natural suspende no es lo ‘visible’ de las cosas, sino el sentido humano, valorativo, práctico, afectivo sobrepuesto en ellas.

Ahora bien, no es la actitud naturalista la que conviene metodológicamente al estudio de las realidades espirituales, no es pues, la actitud que tiene al sujeto como una cosa entre cosas y como parte ingrediente de las realidades físicas. Anterior a la actitud naturalista es la actitud personalista; actitud sostenida por el científico social que tiene frente a sí un mundo vivido pre-científicamente, por personas con una vida espiritual, cuyo conocimiento –el de esta vida y este mundo– no se agota en las explicaciones causales de las ciencias naturales.

La presencia humana (esta forma particular del darse de la humanidad), es realidad mancomunada de lo espiritual y lo corpóreo, lo material y lo esencialmente in-material. Las realidades espirituales son inextensas, definitivamente irreductibles a la homogenización del cálculo y la medida. Las individualidades de la naturaleza material son extensas y sus límites son fijos, absolutos e inmediatos. No es acaso redundante decir límites del individuo, pues la individuación es delimitación – y relación en sentido ontológico. Las individualidades naturales animales excluyen por esencia toda condición extensa, si por extensión entendemos esencialidad de lo material que es siempre fragmentable. En cambio, ninguna realidad anímica puede aprehenderse por trozos, ni puede fragmentarse. Los hombres y los animales no son islas, pues su individualidad no es definitiva sino relativa, primero funcionalmente respecto del medio y después lógicamente en el hombre, cuya individualidad implica formalmente a otros sujetos.⁷⁹

Además esta imposibilidad de medida en las realidades espirituales impide las meras explicaciones causales. La afección no es consecuente ni causa del objeto que me afecta. No es el odio un vínculo que me una a otra persona como su antecedente o su consecuencia, aunque

⁷⁹ En *La idea del hombre*, Eduardo Nicol explora estas formas de la «individualidad relativa del hombre». Cfr: Nicol, E., *La idea del hombre*, F.C.E., México, 1977, p. 66.

mi cuerpo pueda muy bien insertarse en los procesos físico-biológicos que atañen a los seres vivos, el desprecio o amor que siento por mi propio cuerpo no es la consecuencia inmediata de su composición. Mi relación con las cosas y con los otros hombres está regida por un principio situado en un nivel distinto del de la causación, se trata, en términos husserlianos, del principio de motivación.

Lo que cerca auténticamente el ámbito cultural, histórico, social en sentido humano, del orden de las realidades naturales de las ciencias duras, es el principio rector de una y otra región. Aunque en último término las realidades espirituales no correspondan precisamente a una ontología regional, sino que abarcan como su fuente otros planos objetivos. Sin embargo aun resta preguntarnos si no es acaso este principio abarcativo una nueva determinación culturalista, un nuevo camino que se extiende hacia el relativismo escéptico, si al abrir la motivación a todos los campos de trabajo sobre y del espíritu humano no volvemos al camino de los determinismos. Qué implica la utilización del concepto de «motivación» para la delimitación y desenvolvimiento de las tareas científicas del antropólogo. La resolución definitiva debe partir sin duda, del análisis más hondo del concepto de motivación en Husserl.

II.

Elementos para la conformación de un concepto fenomenológico de cultura.

5. Motivación como carácter distintivo y ley fundamental del mundo espiritual.

La «motivación» es principio regente y explicativo de la vida espiritual, es, como afirma Husserl, un “porque-entonces” enteramente distinto de la causación en el sentido de la Naturaleza como categoría abstracta de las ciencias positivas. Motivación es conectivo vital de la experiencia. El orden de la experiencia es para Husserl el orden de la motivación, “estructura” que acoge motivaciones siempre nuevas que se integran transformando las anteriores, es renovación constante de la vida de conciencia: “Si traemos a la vista la estructura de la conciencia constituyente de cosas, vemos que toda naturaleza con espacio, tiempo, causalidad, etc., está completamente disuelta en un tejido de motivaciones inmanentes.”⁸⁰ La motivación como tal es principio regente de la vida espiritual, es vínculo progresivo entre vivencias: “Es un nexo fundado en los actos respectivos mismos, y cuando preguntamos el ‘porqué’, por las razones de un comportamiento personal, no queremos conocer otra cosa que este nexo.”⁸¹ La vida espiritual, las vivencias mismas están unidas por vínculos de motivación; entre vivencias pasadas y vivencias presentes se extienden nexos motivantes, como en una misma y sola vivencia podemos analizar esta incidencia de vivencias pasadas en la determinación de la experiencia presente y la expectativa futura sobre la experiencia de un mismo objeto. La motivación como porqué explicativo del sentido vivencial atraviesa toda la vida espiritual y en todos los niveles de la vida de conciencia entre los que Husserl distingue sus modos operativos.

En el segundo libro de *Ideas*, Husserl distingue entre motivaciones de razón, de experiencia y motivaciones como forma de asociación, y analiza su papel en la experiencia empática, y su relación con el principio causal de la naturaleza.⁸² Las motivaciones de razón son vínculos entre actos intencionales sujetos a leyes de la razón, se incluyen por ejemplo, los actos

⁸⁰ Husserl, E., *I. II*, 2005, §56 d) /227/p. 274.

⁸¹ Husserl, E., *I. II*, 2005, §56 f) /229/p. 276.

⁸² Husserl, E., *I. II*, 2005, §56 /212-231/ pp. 259-279.

de fundamentación lógica. La pregunta que detona esta motiva esta distinción es –según Husserl–, aquello por lo cual el juicio y la experiencia de algo se vinculan ya en la confirmación, ya tachando el predicado presunto en el objeto, la forma en qué se asocian los juicios entre sí dándose sustento o modificándose mutuamente. Cómo es que puedo yo juzgar algo basándome en un afecto, juzgar el ruido como ruido y la música como placer, gozo, alegría, y en el caso inverso, de qué manera se vincula mi alegría presente con la percepción de la música como “agradable”. Sobre las vías resolutivas de este problema, Husserl lleva a cabo las distinciones en la esfera lógica de las motivaciones donde expone dos sub-tipos más: “1) Motivaciones de actos activos por actos activos en la esfera que se halla bajo normas de razón. Aquí la diferencia es entre la motivación del yo y la motivación de los actos. 2) Otras motivaciones distintas.”⁸³ Cuando mis juicios están motivados por juicios anteriores y se refiere mi tesis actual a otras tesis a las que he llegado en el pasado, estoy en el ámbito de las motivaciones de razón donde opera por un lado, la enunciación de tesis que me pertenecen, las relaciones que establezco entre ellas, y los nexos –intencionales– de estas mismas con su “MATERIA” o aquello que refieren de modo intencional.

En la esfera de las motivaciones de razón Husserl distingue entre las de «razón pura» y las de «razón relativa», las primeras refieren los vínculos entre los actos intencionales sobre los que se ‘alzan las tesis’ las “relaciones y nexos de exigencia entre los que pueden PROPIAMENTE llamarse ‘ACTOS’”.⁸⁴ Las motivaciones de razón pura son motivaciones intelectivas, juicios motivados por juicios, inferencias por inferencias confirmadas o tachadas en la experiencia. Así –afirma Husserl– puedo inclinarme por algo, o sentir el impulso realizador de una acción determinada, pero este impulso o inclinación no está determinado por «el sentido de las cosas» si por «sentido» entendemos la dirección intencional y en este caso en el modo intelectual hacia ellas. Estar dirigido irracionalmente consiste en ceder al impulso o la inclinación ciega infundada en la cosa que le sirve de estímulo. Representa de alguna manera, y quizá en su sentido más claro aquello que nos recuerda Miguel García-Baró con harta simpleza: “Vivir es habitar el mundo, ciertamente; pero solemos vivirlo medio dormidos, como niños que no toman en serio ni para qué hacen las cosas ni qué se proponen, y que, sobre todo, no tienen idea clara de qué piensan y de qué están ya aceptando como verdadero sin haberlo

⁸³ Husserl, E., *I. II*, 2005, §56 b)/221/p. 268.

⁸⁴ Husserl, E., *Ídem*.

comprobado personalmente.”⁸⁵ Estar dirigido ciego o irracionalmente hacia algo es precisamente descontar su sentido. En el polo opuesto, las motivaciones racionales ocurren cuando teniendo algo por verdadero se actúa conforme a tal verdad, fundada o surgida en valores a los que con libertad me apego, buscando el afianzamiento de un “bien moral” que puede primero aparecer como presunto, y luego confirmarme en el curso de mis actos, en su corrección o injusticia. Las motivaciones de razón nos conducen a fin de cuentas al terreno de la ética, el campo en el que el comportamiento del sujeto se rige intelectivamente o conforme a principios de razón.

En un siguiente nivel analítico aparece el carácter asociativo de las motivaciones, de hecho son –según Husserl– una forma, la más general, de asociación. Las motivaciones pueden ser aprendidas como un tipo general de asociaciones, ellas vinculan experiencias en el modo de una repercusión actual, una resonancia –dicho metafóricamente– en la vivencia presente determinando el perfil de sus posibilidades. “Son referencias entre una conciencia anterior y una posterior instituidas en el interior de una conciencia yo.”⁸⁶ Motivación es re-acción de una vivencia sobre otra, experiencia en sentido acumulativo, re-obrante en la actualidad donde sitúa su alcance. Las motivaciones actualizan experiencias pasadas en vivencias presentes que envuelven un sentido afirmado con anterioridad, que puede confirmarse o anularse.

Las motivaciones transcurren pues en la conciencia plenamente presente en la que se orienta nuestra conducta o se dispone frente a las cosas, juzgándolas, valorándolas o bien, otorgándoles caracteres emotivos. Asocia lo similar con lo similar, actualiza recuerdos en vivencias presentes, sin que la actualización misma pueda ser –la mayoría de las veces– advertida por el propio sujeto. Pensar la motivación como asociación nos conduce –conduce a Husserl– a las vivencias “sedimentarias” de los actos de razón, esto es, la sensibilidad como soporte del curso pasivo de la vida de conciencia. Las referencias de anterioridad y posterioridad que rigen la corriente de vivencias intencionales se ubican en la esfera pasiva de la vida de conciencia, donde se genera una primaria posición existencial, la de un orden mundano.

Cuando en un papel miro distintas figuras geométricas a medias, por ejemplo, un pentágono como suele ser trazado, pero sin base, lo completamos porque sabemos que los pentágonos tienen cinco lados, y aun cuando aquella figura incompleta pudiera sugerir otras

⁸⁵ García-Baró, M., *Husserl (1859-1938)*, Ed. El Orto, España, 1997, p. 20.

⁸⁶ Husserl, E., *I. II*, 2005, §56 b) /222/ p. 269.

cosas, sugiere primariamente un pentágono, en su incompletud tendemos a verla ya como un pentágono completo, percibiendo aun la ausencia del quinto lado.⁸⁷ Esta tendencia a completar las experiencias en su transcurso, en el que resulte esperable que una vivencia ocurra como otras anteriores, se eslabona –de acuerdo con Husserl– en la forma de la costumbre. “Naturalmente, la creencia y toda toma de posición es un suceso en la corriente de conciencia, sometido por ende a la primera ley, la de la ‘costumbre’. Si una vez he creído M con este sentido y en cierta manera de representación, entonces subsiste la tendencia asociativa de volver a creer M en un nuevo caso.”⁸⁸ Lo esperable de mis percepciones actuales es una consecuencia de vivencias anteriores bajo ciertas circunstancias en las que se presentaron los mismos objetos. Se trata pues de un ahora entretejido en un antes. Ahora esto es así, porque fue de tal modo antes. El anclaje último de este tipo de motivación es la conciencia interna del tiempo, tejido de motivaciones inmanentes. La forma de la retención y la protención es una forma de motivación. Las formas temporales se motivan recíprocamente, en una unidad respecto de la cual no puedo yo cambiar nada. En ésta se fundan las posiciones judicativas del “esto es ahora-algo cualquiera será”⁸⁹

El nexa motivo es vital, me atañe decisivamente, es el orden de mi experiencia. Yo actúo, me comporto motivada respecto de las cosas, tengo una vocación que orienta mis actos, mis actos son motivo de otros actos que a su vez motivarán otros. No soy una hoja pendiente de la rama de un árbol, la encrucijada de un momento histórico o una circunstancia material, orgánica o fisiológica, mi vida no sólo está plenamente inserta en los procesos químicos de la materia extensa. Además soy un ser cuyos actos tienen un sentido arraigado en experiencias anteriores que orientan mi experiencia actual, el hilo de las motivaciones enhebra, articula mi existencia personal y le otorga un estilo propio, la individualiza. Mi carácter es función de las sedimentaciones de sentido en las que tiene lugar mi experiencia corriente. Mi ser persona se define en esas experiencias pasadas que orientan la adquisición de nuevos sentidos y nuevas sedimentaciones. La vida personal es vida motivada no determinada. El análisis de la constitución del carácter personal de los sujetos sociales habrá de permitirnos fundar una idea

⁸⁷ Desde luego que la vista de los cuatro lados podría sugerirme cualquier cosa, por ejemplo, la idea de una casita, o la cerradura de una puerta. Lo que pretendo es ejemplificar la compleción con la que aparece la figura pese a su trazo parcial e independientemente de la forma adjudicada al trazo.

⁸⁸ Husserl, E., *I. II*, 2005, §56 b) /223/ p. 270.

⁸⁹ Husserl, E., *I. II*, 2005, §56 d) /227/ p.275.

de cultura como renovación motivada del propio sentido de lo humano, o esto es lo teóricamente esperable.

6. Vida personal como vida espiritual.

En la conformación de un concepto de conciencia que sirva como fundamento a toda reflexión posterior, Husserl comienza en sus *Investigaciones Lógicas*, rebatiendo la idea de conciencia como autorreferencialidad cerrada (el yo puro del neo-kantismo) y expone la fragilidad teórica del formalismo de la conciencialidad de Natorp, quien supone la existencia de un yo idéntico como soporte de los múltiples actos de los cuales es referencia central y primitiva. El problema se revela al ver que él mismo sin embargo es inasible como contenido y Husserl se declara vencido por la imposibilidad de dar con este yo idéntico.

Desde el § 10 y hasta el inciso 'b' del § 12 de la 5ª Investigación Lógica, Husserl expone una suerte de disolución del yo como unidad autorreferencial o realidad sustancial. “El yo no es para nosotros nada más que la «unidad de la conciencia», el respectivo «haz» de las vivencias.”⁹⁰ Podemos decir que Husserl se sitúa a medio camino entre el polo objetivo y el subjetivo pero sin presuponer ninguno de los dos, ni un yo sustancial, ni un objeto ‘ingenuamente’ real, es decir, una mera cosa más del mundo. Si acaso existe en el acto de conocimiento una relación, ésta se da entre la vivencia actual y la complejión unitaria de todas las vivencias fluyentes, enlazadas temporalmente. La cualidad de los lazos que se tienden entre las vivencias es de carácter temporal, y su estructura es unitaria y teleológica, conformada en un nexo de motivaciones.

La estructura estratificada de la vida de conciencia va configurando en actos cada vez más complejos, desde un transcurso básico de la experiencia impulsiva o instintiva, hasta la unidad de una subjetividad personal. La persona es subjetividad dirigida al mundo y a sí misma; se constituye como unidad del yo-corporal y el alma, si se comprende esta última como el plus vital –ánimico– de la corporalidad.⁹¹ El desarrollo de la persona, su personalidad, está determinada por la influencia del medio entorno y los otros. Desde un subsuelo impulsivo y puramente pasivo, la persona se configura en niveles de complejidad crecientes, en actos por

⁹⁰ “5ª Investigación lógica”, § 12 b), en *Investigaciones lógicas*, Alianza Universidad, Madrid, 2006, T. 2, p. 497. Trad. Manuel G. Morente y José Gaos.

⁹¹ El cuerpo como *Leib* o cuerpo animado es órgano de percepción, punto cero de orientación y órgano de socialización. La realidad corporal es una con la realidad anímica y su captación es precisamente unitaria.

los cuales es capaz de determinarse a sí misma y reconocer la incidencia de la experiencia y vida de otras personas en la formación de su propia personalidad. La persona es entidad histórica y comunitaria, se forma a través de la “experiencia” –en sentido acumulativo– en la que está vuelta al mundo y a los otros. “El sujeto personal desarrollado es sujeto consciente de sí mismo: el sí mismo como objeto es un producto constitutivo, una unidad ‘aperceptiva’. En el comienzo de su desarrollo, el sujeto no es objeto para sí mismo y no tiene una unidad aperceptiva ‘yo’.”⁹²Husserl distingue un polo yo como unidad de la corriente de vivencias en las que actúan disposiciones determinadas, y el sí mismo como sujeto consciente que constituye el ser personal. La persona se constituye como tal en la autoconciencia, sin que su mismidad pueda llegar a completarse en esta conciencia de sí, es un proceso constantemente abierto de configuración de un carácter a través de la experiencia.

El Yo-persona como otra modalidad de la vida egológica,⁹³ es concreción del mundo de la vida, es el yo que vive en el mundo de manera natural, es decir, cotidiana, como embebido en las cosas y actividades de las que se ocupa. Como persona estoy frente a los otros a quienes tengo como otros que co-pertencen a mi mundo circundante, donde me sitúo y llego a conocerme. “Ser persona, mirarme como persona o mirar a los otros como personas, lo que es estar en una actitud personalista, es tomar al ser humano (...) tal como se da en la vida ordinaria.”⁹⁴

En el análisis de la vida espiritual del yo personal aparecen motivaciones como nexos de ‘repercusión’ o re-acción de unos juicios antes legitimados por la experiencia, en juicios presentes que toman como su fundamento precisamente la rectificación de juicios pasados (*motivación de razón*).⁹⁵ En la vida personal vivo, pues, de manera desiderativa y fundo mis acciones en los resultados de acciones anteriores, en otras experiencias, en valoraciones que antes me motivaron a mí, en términos personales. Es decir, vamos recogiendo una especie de sentido o dirección de nuestra propia vida, y este sentido es de carácter racional y motivante. Esto si la racionalidad forma parte de la vida espiritual y ésta se rige por la motivación como

⁹² Husserl, I.II, 2005, Anexo II., §2 /350/p. 403.

⁹³ “Husserl nos hablará de un Yo-cuerpo, de un Yo-instinto, de un Yo-persona y de un Yo-trascendental cuando descubre a través de la reflexión que el Yo es la ‘unidad de una reflexión anticipante de la vida en cuanto totalidad de esfuerzos’”. Herrera, Restrepo D., “El yo en la fenomenología Husserliana”, *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, No. 70, México, 1991, p. 5. El yo-cuerpo está en el mundo a través de su cuerpo como *Leib* o cuerpo vivo, es órgano de percepción, punto cero de orientación y órgano de socialización. La realidad corporal es una con la realidad anímica, su captación es precisamente como unidad indisociable.

⁹⁴ San Martín, J., *Antropología y fenomenología*, Almagesto, Argentina, 1992, p. 17.

⁹⁵ Cfr. Husserl, E., I. II, 2005, §56 a) /220/p. 267.

ley fundamental. En la comprensión mutua de tales motivaciones estriba ya un sentido comunitario, donde el yo-persona se concreta o realiza en un existir racional: “Quien se deja llevar por impulsos e inclinaciones, que son ciegos porque no parten del sentido de las cosas que fungen como estímulo, porque no tienen su fuente en él, es impulsado irracionalmente. Pero si tengo algo por verdadero, o una exigencia por moral, como surgida, pues, de los valores correspondientes, y sigo libremente la verdad presunta, o el bien moral presunto, entonces soy racional.”⁹⁶ Es claro que mi valoración es falible, puedo equivocarme y actuar irracionalmente aun cuando yo mismo juzgue como racional mi actuar, el hecho es que detenido así, en este reobrar de experiencias y juicios anteriores sobre otros presentes, estoy precisamente en el plano de las motivaciones –en donde según Husserl se inscriben las cuestiones éticas en el más amplio sentido– y no en el de los meros impulsos instintivos dictados por una suprema necesidad corporal o algo semejante.

En las personas reconocidas como tales, capto acciones impulsadas por motivaciones, valoraciones y apetitos. Ser persona es estar dirigido al mundo y a mí mismo en la forma del valorar, el querer, el hacer o crear de manera autónoma. El carácter personal *es* –como afirma Eduardo Nicol en la *Idea del hombre- la obra del hombre consigo mismo* y la forma en la que sus experiencias van reobrando unas sobre otras, no sólo por vía de la memoria, también a través del olvido, o de una forma pasiva. Mis vivencias personales, mundanas, de otras cosas y otras personas van alejándose del presente vivido. Todas mis vivencias, o, todas las vivencias de un sujeto, conservan un sitio en el curso de su vida, o su historia; diríamos que esta conservación en la que cada vivencia cobrará un determinada incidencia sobre las vivencias futuras es precisamente aquello que constituye el sustrato de la historicidad del ser personal, cuya existencia es unidad de vivencias en un sentido teleológico. En la formación del carácter personal hay en juego un concepto acumulativo de la experiencia. Como cuando decimos que alguien tiene experiencia porque ha “vivido mucho” o sabe mucho porque ha vivido. La ‘acumulación’ se da precisamente en la re-acción de unas vivencias pasadas sobre otras actuales o futuras; gracias a «asociaciones»⁹⁷ que actúan como fuentes de motivación los recuerdos o rememoraciones se asocian con las vivencias actuales dándoles un relieve o dimensión peculiar. Puedo reflexionar sobre mi experiencia presente, y tratar de ver en la comprensión que tengo del objeto dado ahora, la incidencia de vivencias pasadas, y en tal acto. Sin embargo, es

⁹⁶ Husserl, E., *I. II*, 2005, §56, /221-222/ pp. 268-269.

⁹⁷ Cfr. *Ídem*, pp. 269-271.

probable que muchas de las vivencias en las que he experimentado tal objeto con tal o cuál sentido, no sean accesibles en el acto rememorativo, que su incidencia motivante permanezca oculta y sin embargo, incide en la configuración de sentido de mi experiencia presente. El olvido no es destrucción o desaparición de las vivencias que inciden en mi experiencia actual de este o aquel objeto, el olvido es también conservación aunque con cierta cualidad oscura, que tiene su incidencia definitiva –en el sentido global de la unidad del sujeto personal– en la formación del carácter personal, como estrato superior dado en las distintas formas asociativas. El carácter personal va formándose entonces como una serie de «habitualidades» como sedimentaciones de sentido que tienen su incidencia determinante en valoraciones y actuaciones presentes y futuras. Las habitualidades son capacidades y disposiciones propias de la vida subjetiva de acuerdo con las cuales el yo vive y padece su mundo. La historicidad de mi propia vida y la historicidad de la vida intersubjetiva emanan de una constitución originaria en la que van sedimentándose capas de sentido que son reactivadas de acuerdo con el curso de nuestras vivencias actuales. Lo propio del yo personal es tener un carácter como producto de esta constante re-activación asociativa de sus vivencias pasadas en sus vivencias presentes y futuras. El yo personal, nos dice Husserl, es primigeniamente a partir de la vida, es un sujeto constituido mediante el auto-conocimiento pensado como un proceso, un hacer en el que el sí mismo se presenta no como un objeto constituido sino como un “algo” latente para sí y para otros. En todo caso estamos ante una idea de auto-conocimiento como una especie de conquista, de trabajo o empeño reflexivo sobre el propio hacer en el mundo. Conviene estimar que la persona o el yo personal –concepto fundamental de las ciencias del espíritu– no requiere la reducción fenomenológica. Si suspendemos la tesis de realidad y ejecutamos la reducción se abre una esfera enteramente nueva, a un yo que tiene como fenómeno mi yo personal entero.

Esta doble dimensión de un yo pensado como objeto para sí, y un yo-sujeto actuante que trae su actuación al foco de la reflexión nos conduce a otra modalidad de la “subjetividad fenomenológica” esto es, de la vida egológica vuelta hacia sí misma en el modo de la reflexión que encuentra el yo puro o trascendental mediante una sola llave metodológica, la reducción trascendental.

7. La persona y su vida trascendental

La reflexión detenida sobre el yo absoluto o ego puro fenomenológico es en realidad un pensamiento global que contiene en sí la totalidad de los problemas de la fenomenología, los problemas del método y de lo obtenido mediante la reducción.

El yo trascendental es una especie de potencialidad de cualquier yo empírico: “En tanto que el hombre es auto-objetivación de la subjetividad trascendental, su ser implica la subjetividad trascendental, pero no como ‘existencia en el hombre’, no como algún núcleo que haya que admitir en el hombre, sino solamente como potencialidad de abrirse paso, desde mí considerado como hombre, a la trascendentalidad.” Potencialidad aun cuando se realiza constantemente desde un campo velado o anónimo de mi propia existencia. Aun sin tematizar esta actividad estoy siendo el sujeto trascendental que se convierte en potencia cuando hablamos de la posibilidad que tenemos de acceso al ámbito trascendental de su desenvolvimiento. Y no acceso como introducirnos en un espacio del que originalmente somos extranjeros, sino como una profundización en lo que ya somos de por sí; la potencialidad estriba pues en la posibilidad de profundizar en mi yo personal de tal modo que pueda verme como el ego puro. “Yo mismo en tanto que yo trascendental «constituyo» el mundo, y asimismo, en tanto que alma soy un yo humano en el mundo.”⁹⁸ Es una misma y no dos formas de subjetividad, una sola vida en la que se es sujeto y objeto del mundo la de una vida egológica pura, accesible a través de la reflexión y compenetrada con la faz egológica natural, en la que vivo el mundo cotidiana y naturalmente. La bipartición de estas esferas se presenta de hecho en la reflexión fenomenológica, por la cual el operar anónimo de la subjetividad se revela como siendo siempre subjetividad constitutiva del mundo.

Cada objeto al que se dirige nuestra vida intencional es algo en el mundo y de éste somos constantemente conscientes, lo tenemos siempre presente como horizonte. El mundo es la unicidad respecto de la cual ‘es’ todo lo plural y singular que presupone siempre el horizonte mundano. Cabe preguntar entonces: ¿Cómo se constituye la conciencia de mundo como horizonte? Una cuestión semejante nos exige una nueva orientación de intereses en los que advertimos la síntesis de una totalidad que se produce por valideces de horizonte intencionalmente englobantes, esta es una totalidad sintética en la que el mundo es puesto como correlato de una universalidad investigable de operaciones enlazadas. En la vida natural estamos en un horizonte universal que sin embargo, no tematizamos, y tenemos simplemente

⁹⁸Husserl, E., *Crisis*, §57, p. 212.

como algo dado en su inmediatez. La fenomenología habrá de preguntarse cómo es posible tener un mundo dado así de modo básicamente incuestionable. Desde una perspectiva fenomenológica este horizonte total de lo dado es problematizado, tematizado conforme a sus formas de aparición o dación; variabilidad fenoménica en la que se constituye la conciencia unitaria del mundo. La reflexión sobre este “tener el mundo como algo dado de antemano”, nos conduce a una «ciencia del mundo de la vida como horizonte de lo pre-dado»; es la ciencia de los últimos fundamentos de las ciencias objetivas: “[ésta] sería una ciencia acerca del universal cómo de la dación previa del mundo, así pues, de aquello que constituye su universal ser-suelo para cualquier objetividad. Y esto significa, en concordancia con ello, la creación de una ciencia de los fundamentos últimos, a partir de los cuales toda fundamentación objetiva saca su fuerza verdadera, la fuerza a partir de su última donación de sentido.”⁹⁹

La confección de una ciencia semejante exige una epojé de carácter trascendental, distinta de la primera suspensión propuesta por Husserl, respecto de todos los propósitos y acciones de la ciencia misma pensada como una realidad histórica y cultural. Por la primera epojé, la de las ciencias objetivas, seguimos aún en el suelo del mundo de la vida, si bien no tomamos posición respecto de la validez de sus enunciados. En la segunda reducción, la de carácter trascendental, se ha llevado a cabo una alteración total del ser natural, de lo que en actitud natural tomamos por “ser”, no vivimos más en la ejecución de la validez del mundo pre-dado, entonces, desde aquí estaremos ya en posibilidad de preguntarnos: ¿Qué es puramente en cuanto subjetividad la vida natural y su subjetividad?

El adecuado cumplimiento de la reducción trascendental depende de la clara comprensión de la suspensión de sentido en términos totales y no como referida a valideces singulares, pues de ser así seguiríamos justamente en actitud mundana. Los actos intencionales del mundo de la vida no son islas ni archipiélagos separados entre sí, y están unidos por la cualidad temporal de la vida de conciencia en la que todo horizonte viviente implica valideces mudas, inactuales y cooperantes en una movilidad fluyente en la que pueden ser re-activadas; en este caso, la epojé universal suspende de una vez la ejecución total que penetra la vida mundana natural con todo el sentido de su experiencia acumulada, estamos por la reducción trascendental, en una situación ulterior a la vida de conciencia universal que tiene al mundo ahí. Éste es un ámbito de preguntas potenciadas, esto es, si en el mundo pregunto por qué llueve, pregunto por la lluvia; desde la epojé trascendental no pregunto más por la lluvia sino por el

⁹⁹ HUSSERL, E., *Crisis*, § 38, p. 154.

sentido o el por qué de la pregunta por la lluvia, no me dirijo más a la lluvia sino al preguntar por ella. ‘¿Por qué puedo preguntar por la lluvia?’(y si pregunto por la lluvia es porque hay lluvia) En este plano se produce una ‘liberación’ del pre-darse del mundo y descubrimos la vida concienical que opera toda validez mundana. El mundo se presenta como correlato de la subjetividad que le da sentido de ser mundo.

La «reducción trascendental» como posibilidad de la epojé universal nos devela la correlación trascendental entre mundo y conciencia de mundo, conciencia trascendental de mundo. Esta revelación hace patente la ‘falta’ en el método cartesiano de la reducción que descarta el mundo como el suelo desde el que todo cuestionamiento teórico es pronunciado. El camino cartesiano, nos dice Husserl:

Tiene la gran desventaja de que, ciertamente, conduce como por un salto al ego trascendental, pero, puesto que tiene que faltar toda explicación precedente, hace visible a éste en una aparente vaciedad de contenido en la que en principio queda uno sin saber qué tiene que alcanzarse con ello, y sabiendo aun menos cómo, a partir de aquí, tiene que alcanzarse una ciencia fundamental completamente novedosa, nueva y decisiva para una filosofía. Por ello, como ha mostrado la recepción de mis *Ideen* (...), se sucumbe también con excesiva facilidad, incluso en los primeros comienzos, a las recaídas (así y todo sumamente tentadoras) en la actitud ingenuo-natural.¹⁰⁰

Dudar del mundo es siempre tenerlo, distinto es dirigirnos en una observación desinteresada como la que exige la epojé, donde buscamos ver todo lo que vale y es para nosotros, considerándolo en su modo subjetivo del presentarse, donde se hallan correlaciones que integran un *apriori* universal del carácter intencional del presentarse.

La reflexión hace visible el “de” de toda intencionalidad que para la conciencia trascendental es precisamente el mundo, el mismo que en la actitud natural está implicado en la aparición de las cosas como su horizonte. La unidad de este horizonte es tematizada desde la reducción trascendental donde se halla como correlato de una subjetividad pura en tanto vuelta sobre sí y sobre su experiencia del mundo que está entonces distante, en tanto el primer plano lo ocupa un yo trascendental, una conciencia del mundo que opera en la raíz de toda actividad mundana. Hay un yo trascendental que constituye precisamente ese sentido aun desconocido, pero accesible mediante la reflexión dirigida a la actividad hacedora de la dirección de nuestra existencia. A la vida egológica trascendental pertenece el sentido trascendental de la vida.

Mediante la epojé universal Husserl no nos lleva, en sentido estricto, más allá del mundo, nos sitúa en el mundo mismo, si bien desde una actitud distinta de la actitud mundana o natural, no estamos alejados sino centrados en el mundo, si bien ya no somos meramente

¹⁰⁰ Husserl, E., *Crisis*, §43, p. 163.

“del” mundo, buscamos profundizar en él, en su sentido de ser nuestro mundo circundante, las preguntas se dirigen hacia la obviedad del mundo mismo:

Así pues —afirma Husserl—, deseamos considerar el mundo de vida circundante, y deseamos hacerlo de modo concreto en su despreciada relatividad y según todas las maneras de relatividad que le pertenecen esencialmente, esto es, deseamos considerar el mundo en el que vivimos intuitivamente, con sus realidades, pero tal y como se nos dan en primer término en la experiencia lisa y llana, y también en las maneras en las que caen a menudo en la fluctuación por lo que hace a su validez.¹⁰¹

En la pregunta fenomenológica por el pre-darse del mundo Husserl llega al enlace de distintas vidas egológicas que generan una suerte de sentido sintético intersubjetivo que sirve como fundamento de toda objetividad: “Todos los escalones y estratos en virtud de los cuales están entretejidas las síntesis que se propagan intencionalmente de sujeto a sujeto, forman una unidad universal de síntesis, y por medio de ésta se lleva a cabo el universo objetual, el mundo en tanto que mundo que está dado y así como está dado de forma concretamente viviente (el mundo dado previamente para toda praxis posible).”¹⁰² La subjetividad trascendental alberga el origen de sentido de la intersubjetividad como fundamento de la constitución del mundo y su sentido intersubjetivo como un núcleo al que pertenecen los modos egológicos de vivencia.¹⁰³ Aquí “sentido” debe entenderse de acuerdo a los modos de vivencia subjetivos, egológicos, es decir, intencionales, en los cuales el mundo aparece como horizonte que contiene siempre en su apertura otros horizontes en un plano infinito, y sin embargo, en esta “infinitud de movimiento fluyente” el todo tiene una dirección u orientación hacia la unidad de un sentido único. “Toda constitución de cualquier tipo y nivel de lo ente es una temporalización que confiere su forma peculiar a todo sentido peculiar de lo ente en el sistema constitutivo, mientras que sólo por medio de la síntesis universal omnienglobante en la que se constituye el mundo llegan todos esos tiempos sintéticamente a la unidad de un tiempo.”¹⁰⁴ La reflexión que este yo lleva a cabo sobre su actividad mundana pero desde la epojé trascendental, descansa en su estructura temporal, es una posibilidad de su ser histórico, su ser temporal, en su núcleo más fundamental es *subjetividad absoluta*. Donde se presenta un primer otro en la forma del tú pasado o el otro-yo en el futuro, esto es decir —como ya antes lo afirmamos en referencia al

¹⁰¹ *Idem.*, p. 164.

¹⁰² *Idem.*, p. 176-177.

¹⁰³ No podemos olvidar que en la reducción misma en la que el ‘yo’ (llamado así sólo por error en tanto se trata de una esfera pre-personal) parece quedarse solo, radicalmente solo en tanto ha suspendido la vivencia de sentido (que no la existencia) del mundo y los otros, el ‘otro’ aparece como contenido y parte de estas vivencias a las que debe remitirse en su total soledad. Abordaremos este tema en la tercera parte del ensayo al referirnos a las posibilidades de fundamentación ética de la fenomenología trascendental.

¹⁰⁴ HUSSERL, E. *Crisis*, §49, p. 178.

sentido de la objetividad— que la subjetividad trascendental aloja el sentido de la intersubjetividad trascendental. “De esta manera mi singularidad y mi unicidad implican la multiplicidad y la universalidad del hombre.”¹⁰⁵

El carácter trascendental de la subjetividad hallada por la epojé como reflexión radical sobre el origen de sentido del mundo abarca a todos los hombres, a todos los ego-personales y mundanos. No es una forma separada de la subjetividad, sino una forma latente en la realización personal del sentido del mundo como la orientación de nuestras acciones. La posibilidad de la reflexión sobre nuestro hacer mundano es una puerta abierta a la renovación constante de nuestros medios y fines vitales, nuestra vocación es la transformación misma, y esto por el carácter histórico de nuestro ser hombres, también fundada en la capacidad autorreflexiva de nuestra propia vida.

La sola reflexión sobre nuestro vivir, significar, valorar, padecer y gozar el mundo, nos presenta por un lado la posibilidad de confección de un mundo no acabado, un mundo cuyo sentido es una tarea infinita, por otro lleva implícito el sello de una transformación de las actitudes entonces orientadas «con claridad»¹⁰⁶, racional y teleológicamente. En el marco de la fenomenología de Husserl hay que entender la teleología como *razón y su vocación de bien supremo*. La teleología orienta una posibilidad, la de una racionalidad humana, como tal incierta, no dada de antemano, y planteada siempre como una meta infinita atravesada de un cabo a otro por la autorreflexión, en la que tarde o temprano la filosofía jugará un papel decisivo, como vía metódica y rigurosa de autorreflexión de la humanidad sobre sí. La autorreflexión orientada filosóficamente conduce a una renovación y reforma de la humanidad auténtica, de la humanidad con auténticas aspiraciones racionales: “La fe que nos embarga —afirma Husserl— es que a nuestra cultura no le *es dado conformarse*; es la fe de que la cultura puede y debe ser reformada por la razón del hombre y por la voluntad del hombre.”¹⁰⁷ La teleología se va delineando como foco orientador de la vida ética. Sin embargo, el análisis de la instauración y renovación de los fines, como estudio filosófico de la vida ética, sigue una dirección retrospectiva, que apunta al conocimiento de los estratos primarios en los que este horizonte

¹⁰⁵ Herrera, Restrepo D., “El yo en la fenomenología Husserliana”, *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, No. 70, México, 1991, p. 15.

¹⁰⁶ Esto en términos Husserlianos tiene un peso, pues si bien estamos innatamente orientados hacia ciertos fines, el primero de ellos, la autopreservación, la aspiración a una vida auténticamente humana (en términos éticos) exige la vigilia espiritual del sujeto, le exige pues, mantenerse racionalmente orientado hacia sus fines.

¹⁰⁷ Cfr. Husserl, *Renovación del hombre y la cultura*, Anthropos-UAM, Barcelona, 2002, p. 3, Trad. Agustín Serrano de Haro. En adelante: RHC.

final aparece articulando la vida subjetiva e intersubjetiva. El origen, la génesis del sentido –la dirección, orientación– de la vida subjetiva, explícita a su vez, la orientación final de mi vida trascendental. La génesis y el *telos* se unen en el corpus fenomenológico de un sistema que en la segunda década del siglo XX, desemboca en problemas éticos que envuelven toda una filosofía de la cultura –esto es lo que trataré de exponer en las páginas que siguen– fundada en el carácter trascendental de la vida humana. En lo que sigue abordaremos pues el recorrido de la fenomenología genética hasta la historia o constitución temporal de la vida de conciencia con el fin de localizar, en este preciso transcurso, las posibilidades renovadoras (teleológicas) de la cultura y la tradición.

8. Trascendencia y horizonticidad de la vida humana.

Como hemos visto hasta ahora, la fenomenología es análisis de los objetos en tanto correlatos de una conciencia frente a la cual se presentan como tales objetos, como objetos de una subjetividad, de una conciencia como instancia constitutiva de trascendencias. Aquí el término trascendencia significa este carácter de la conciencia por el cual se revelan los objetos que son distintos o están más allá de ella misma. La estructura unitaria y total de la correlación entre lo constituyente y lo constituido, el transcurso noético y su noéma, es tema definitorio de la fenomenología estática, en ella se analizan las unidades vivenciales a partir del objeto que como hilo conductor orienta la dirección analítica de estas variables modalidades de la correlación entre lo dado y el darse. Sobre los resultados de la fenomenología estática, esta especie de disección de un curso vivencial delimitado, surgen nuevos cuestionamientos referentes a esta constitución. Tales preguntas atañen ya no sólo a la dación intencional del objeto, sino al horizonte en el que tal objeto aparece y del que es inseparable. Por esta vía se llega a la fenomenología genética, nuevo método que conlleva una expansión del concepto de intencionalidad y correlativamente, de subjetividad en la fenomenología: una dimensión dinámica y formativa, histórica, temporal de la vida de conciencia. La fenomenología genética es aplicable al análisis de este contexto vasto y complejo, el tejido temporal que soporta el curso de la propia vida en el mundo. «Horizonte» es el término que con mayor precisión puede aplicarse al conjunto de determinaciones externas e internas en las que todo objeto es dado a la conciencia. Si bien la fenomenología estática puede examinar los horizontes como fondos inatendidos de objetos que pueden ser tematizados, no se ocupa sin embargo de su conformación propia, ni de la incidencia que cobra sobre los objetos dados. La fenomenología

genética apunta a este examen dirigido a la sedimentación histórica de sentido y su determinación respecto de la experiencia presente o actual. La fenomenología genética es un volcarse hacia atrás, hacia las referencias retrospectivas de mi situación actual como sujeto que experimenta esto o aquello, dado siempre en un contexto u horizonte en el cual se destaca.

Todo objeto aparece siempre en el marco de horizontes diversos, “Toda experiencia (...) tiene *eo ipso* (...) un saber y un consaber (...). Toda experiencia tiene su *horizonte experiencial*”. Este horizonte abarca la diversidad de horizontes, determinaciones e indeterminaciones en las que se presenta el objeto experimentado. El primero de estos horizontes de experiencia es interno: “Cada experiencia de una cosa particular –nos dice Landgrebe¹⁰⁸ tiene su *horizonte interno*; y ‘horizonte’ significa aquí la *inducción* que pertenece esencialmente a toda experiencia y es inseparable de ella en toda experiencia misma.”¹⁰⁹ Esta inducción significa sobre todo una forma de anticipación originaria que no tiene sólo el objeto dado, sino, junto con él anticipaciones del objeto dado. Por otro lado este mismo objeto se presenta junto a otros objetos que lo determinan, a los que puedo no atender de modo definitivo, o tener sólo de un modo oscuro, como fondo de mi percepción actual del objeto. Este ‘contexto’ objetivo en el que se desenvuelve mi acto aprehensivo –por ejemplo– es un horizonte externo e ilimitado de objetos en los que el objeto sobre el que centro mi atención adquiere una definición precisa sobre lo que es. El objeto como tal no aparece como una unidad aislada, se da solidariamente en un contexto de otros tantos objetos que conforman el fondo en el que aparece: “Esto significa que toda cosa experimentada tiene no sólo un horizonte interno, sino también un *horizonte externo, abiertamente ilimitado de objetos que se dan junto con él* (o sea un horizonte de segundo grado, referido al horizonte de primer grado, implicándolo).”¹¹⁰ A través del concepto de horizonte (y todas sus variables implicaciones en los diferentes actos y niveles de la vida subjetiva) la subjetividad deja de ser un mero polo vacío –el que unifica o identifica las vivencias– y adquiere un ‘volumen vital’, el de la experiencia en sentido acumulativo, esto es, cúmulo de sedimentaciones habituales que inciden en la

¹⁰⁸ Me refiero aquí a la Introducción de *Experiencia y Juicio* escrita por Landgrebe y no por el propio Husserl. Esta precisión es importante, también en lo tocante al concepto de ‘inducción’ expuesto en esta definición de horizonte interno. Esta inducción, en la que se conforma el pre-saber del objeto dado no se inscribe en el lenguaje científico que considera la inducción como un proceso abstractivo. De hecho este concepto de inducción tendría que fundar una nueva teoría de la inducción en el sentido científico natural del término.

¹⁰⁹ Landgrebe, L., “Introducción. Propósito y límites de la investigación”, en Husserl, E., *Experiencia y juicio. Investigación acerca de la fenomenología de la lógica*, UNAM, México, 1980, §8, p. 34. Redacción y edición de Ludwig Landgrebe. Trad. Jas Reuter.

¹¹⁰ Landgrebe, L., *Ídem*, 1980, §8, p.34.

configuración actual de un objeto dado entre otros objetos semejantes o distintos, junto a otros, en relación funcional o lógica con ellos. Extendiéndose sobre esta pluralidad de horizontes (como plurales son los sujetos con sus horizontes externos e internos) se ‘abre’ el mundo como horizonte de todos los horizontes, como el suelo de toda la vida de conciencia, siendo su correlación, ya lo hemos visto, el tema de la fenomenología trascendental. En la fenomenología genética, este mundo con el que ha dado el análisis estático funge como guía del análisis *estratigráfico* que va separando las capas de implicaciones intencionales del darse actual de los objetos. La explicitación del operar de las habitualidades y sedimentaciones de sentido –de este yo-dinámico– permite a su vez explicar la configuración del horizonte objetivo en su génesis temporal.

En el horizonte del mundo se desenvuelve la vida del sujeto cuyas operaciones actuales adquieren un sitio en la temporalidad de su experiencia, se alejan y conservan sirviendo luego como base para la anticipación de otras tantas experiencias reales y posibles. Así decimos que los actos quedan depositados en el yo como una adquisición de carácter permanente, como un conjunto de disposiciones que perfilan u orientan su experiencia y se conforman ellas mismas a través de las vivencias. A estas disposiciones les llama Husserl habitualidades.

En el análisis de la constitución temporal de la vida subjetiva, Husserl distingue entre las habitualidades que operan pasivamente y las habitualidades adquiridas a lo largo de la vida y experiencias del sujeto, en el proceso mismo de su conformación como un sujeto personal. En la esfera pasiva operan habitualidades impulsivas o instintivas en el sentido de no-reflexivas; en tanto, la esfera de la vida activa y personal del yo operan habitualidades adquiridas a través de mi relación con los otros y mi interacción con el medio entorno, vínculos a través de los que se va perfilando un mundo. Las habitualidades instintivas se generan en un estrato anónimo e indiferenciado del fluente vital, es indiferenciado porque no hay aquí una identidad o yoidad en la que recaigan los actos del sujeto. En el plano impulsivo por ejemplo, no podríamos decir que es parte del carácter de un bebé buscar el seno de su madre, dirigirse a él de forma despierta y reflexiva, en este estrato no tenemos pues un yo, sino una especie de proto-yo, una capa vivencial que posibilita la constitución de una identidad yoica. Este estrato indiferenciado, fluir anónimo y pasivo, es condición de posibilidad de toda génesis trascendental. El tránsito desde este proto-yo, conducido sólo impulsiva o instintivamente hacia el yo personal y mundano es un proceso de complejización que básicamente va adquiriendo y sedimentando

sentidos en los que su propio carácter se configura. La génesis de la persona se ubica en un estadio pre-personal, preyoico o primigenio.

Según señala Roberto Walton, en 1930 la pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia, conduce a Husserl al análisis de un pre-presente o proto-presente como constante centro de presentación de los presentes que transcurren y se alejan en el pasado. Esto es, el 'sitio' del transcurso temporal se revela como una instancia atemporal e inasible en sí misma. No hay en esta esfera un operar yoico aprehensible, y la imposibilidad de su captación (constantemente desplazada y modificada) determina su anonimato. La reflexión sobre esta 'capa' última de la conciencia está plagada de ambigüedades y los nombres de subjetividad o yo (incluso con los prefijos que acotan su sentido previo) no alcanzan a dar cuenta de este fluir sobre el que se fundan los momentos temporales. La unidad de este ámbito previo a toda temporalidad posibilita las multiplicidades de los actos temporales, las sedimentaciones sobre las que se funda, en un nivel superior, la persona con sus habitualidades. El tránsito desde el nivel ínfimo hasta las elaboraciones más complejas de una subjetividad 'despierta' es campo de desarrollo de la fenomenología genética. En el recorrido genético la vida subjetiva adquiere el volumen y profundidad que le son propios, explicándose a partir de este origen indiferenciado compuesto a partir de un horizonte también llano, constituido por una 'masa hereditaria e impulsiva', situada como un trasfondo de afecciones sensibles e hyléticas. Elenriquecimiento de la vida subjetiva repercute en la configuración del horizonte mundano, que se revela en su dimensión primera: la historicidad. Esta condición no apunta a la pluralidad fáctica, la sucesión concreta de hechos o acontecimientos históricos, sino que se ancla en el transcurso de la vida subjetiva estructurada en una red protencional y retencional de vivencias.

La pregunta por la génesis de las efectuaciones constitutivas, que es ya un cuestionamiento por la historia de la conciencia, detona a su vez interrogantes por la historia de la vida o su desenvolvimiento en un mundo que con ella se va configurando. La fenomenología genética tematiza la dimensión histórica del ser humano, y en ello encuentra que el problema de la historia en tanto «factum del ser absoluto» es de orden metafísico y cuyo planteamiento puede llevarse a cabo tomando como punto de partida la fenomenología genética:

Las palabras 'la historia' contienen una indicación respecto del lugar sistemático en que Husserl ubica el problema de la historia. A esas palabras, como conclusión del manuscrito, sigue la frase: '[...] y las preguntas últimas, las metafísico-últimas y teleológicas, son a una

con las preguntas por el sentido absoluto de la historia'. La historia es el reino de la facticidad, y precisamente como tal ella es el tema de la metafísica; pues Husserl define la metafísica como 'la doctrina del factum'¹¹¹

La constitución, o mejor, autoconstitución del yo como sujeto de habitualidades coincide con la constitución del mundo; este mundo se expone en su historicidad por la fenomenología genética que amplía de este modo el alcance de la fenomenología en general, como posible vía de fundamentación de las ciencias sociales y de la cultura. El análisis genético enfocado en el desarrollo de habitualidades y sentidos sedimentados sitúa al ego en una tradición y una cultura que forman parte de él, están encarnadas a través de sus habitualidades adquiridas, las que en un nivel más complejo configuran el carácter personal hasta abarcar a las personalidades de orden superior, las instituciones y comunidades.

La relación de fundamentación en lo múltiple y plural de los objetos dados a la experiencia se descubre como un nexo genético de carácter temporal asentado en un estrato pre-temporal desde el que se van conformando capas cada vez más complejas de la vida subjetiva, pero además, de la vida constituyente, de la vida que tiene el mundo como unidad comprensiva y horizonte total de la pluralidad de experiencias objetivas, esto es, la vida trascendental. El carácter histórico de la vida trascendental aparece así como tema de la fenomenología genética, esto es, la historicidad como condición ontológica esencial de la vida trascendental; condición de posibilidad de cualquier construcción histórica e historiográfica. Aquí conviene distinguir entre historiografía como estudio de los acontecimientos pasados a través de documentos y/o testimonios materiales de valor documental; historia como acontecer histórico, esto es, el conjunto de sucesos a través de los cuales se generan transformaciones sociales; historia como modelo de una filosofía de las ciencias humanas nacida en el seno del idealismo alemán, y filosofía de la historia como análisis de la historicidad o cualidad ontológica del ser histórico humano. Es sobre esta última puede aplicarse el método de la fenomenología genética, al transcurso histórico de la vida de conciencia que explica los procesos de formación y sedimentación de sentido en un orden habitual cuyas capas serán desplegadas en el análisis retrospectivo de la fenomenología genética. Esto es, la fenomenología genética no se ocupa de la historia fáctica, sino de la condición de posibilidad constitutiva de cualquier sentido histórico, lo que constituye lo histórico de un modo esencial y apriori. El apriori de la historia da cuenta de la forma en que se configura históricamente el

¹¹¹ Landgrebe., L., "Meditation über Husserls Wort, Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins", en *Faktizität und Individuation*, Hamburg, Félix Meiner Verlag, 1982. Citado en Schuhmann, K., *Husserl y lo político*, Prometeo, Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, 2009, p.15. Trad. Julia V. Iribarne.

mundo para una vida subjetiva a través de capas y capas de sentidos *calcificados* en las estructuras intencionales.

Sobre el curso de desarrollo que va de los ínfimos y más básicos estratos de la vida de conciencia hacia la consolidación de una identidad personal, lo que se aclara, y que es de especial interés para la reflexión científico social, es la conformación de un «carácter personal» que puede seguir su curso hasta la constitución de comunidades y personalidades de orden superior, donde trataremos también con un carácter suprapersonal pero no acabado ni cerrado ni inmutable, sino esencialmente histórico, la cultura y la tradición como sedimentación de la experiencia; experiencia acumulativa de vida que prefigura el carácter de los individuos y las sociedades. Este principio de ‘acumulación’ conforma el apriori de la historia, cuya aclaración se encuentra desde este punto de vista, en el núcleo de una posible filosofía fenomenológica de la cultura. La aclaración de este principio universal nos permitirá distinguir con claridad la idea de cultura a la que apunta todo este ensayo, situándola en su referencia activa a las tradiciones particulares como masas de impulsos y habitualidades heredadas.

9. El apriori de la historia como núcleo de la filosofía fenomenológica de la cultura.

El análisis genético parte de lo históricamente primero en sí. Fenomenológicamente primario es el presente del que dependen las formaciones de sentido como co-implicaciones de pasados que se suceden, alejan, sedimentan y reactivan en el flujo irreductible del tiempo. En el análisis de la génesis estas formaciones –costras, capas como hojaldre– de sentido son reconducidas a lo largo de remisiones en una cadena retrospectiva. Un eslabón implica al otro y esta implicación, su forma, la descripción de su constitución, es un paso necesario en el esclarecimiento de la historia, esto es, de la «filosofía de la historia»¹¹² en términos fenomenológicos. La tarea es, pues, explicitar los horizontes en que se configura la historicidad a fin de alcanzar la institución originaria de un sentido de la cultura y lo cultural que nos

¹¹² Es necesario distinguir entre historiografía como estudio de los acontecimientos pasados a través de documentos y/o testimonios materiales de valor documental; historia como acontecer histórico, esto es, el conjunto de sucesos a través de los cuales se generan transformaciones sociales; historia como modelo de una filosofía de las ciencias humanas nacida en el seno del idealismo alemán, y filosofía de la historia como análisis de la historicidad o cualidad ontológica del ser histórico humano. Es sobre esta última que se centra el interés de la fenomenología.

permita distinguirlo, aun de un modo sólo operativo, del concepto de cultura que querría apuntalar desde la fenomenología genética y hacia la ética.

La institución originaria de sentido (*Urstiftung*) encierra en sí el proyecto de una constitución final (*Endstiftung*) en donde se revela la institución originaria a través de una toma de conciencia de sí (*Selbstbessinnung*) por la cual la tarea se reaprende constantemente. Esto es, toda *Endstiftung* se vuelve *Nachstiftung*, nueva institución, reactivando o reiterando el sentido instituido. La primariedad de la *Urstiftung* es su ser comienzo y es esto primario último como fundamento de la acción. La reactivación implica necesariamente una toma de conciencia retrospectiva y a la vez teleológica.¹¹³ En la descripción de estos ámbitos estamos más allá del análisis historiográfico –el estudio causal o meramente exterior de los acontecimientos– para centrar la reflexión en el acontecer, esto es, la «irrupción» de un nuevo sentido por el cual toda posible «continuidad» es aprehensible y toda historia narrable, susceptible de ser registrada y en su registro instituida, dispuesta a su re-activación o re-novación. Es un transcurso en el que la configuración inicial implica en sí la configuración final. “La historia no es de antemano otra cosa que el movimiento viviente del uno con otro y el uno en otro (*Miteinander und Ineinander*) de la formación originaria de sentido y la sedimentación de sentido.”¹¹⁴

El apriori trascendental de la historia constituye la comprensibilidad de la historia desde ella misma como forma universal del transcurso histórico que sólo puede describirse más allá del transcurrir mismo. La filosofía de la historia orientada a este apriori funda un nuevo nivel de historicidad que da cuenta de la génesis de sentido histórico de todos los mundos culturales, es decir, es fuente de sentido universal, precisamente, desde un nivel trascendental que no se inscribe en la historia como sucesión de hechos. ¿No es esto acaso la impostación de una estructura artificiosa sobre el flujo cambiante de la historia? Resta preguntar si no es este apriori una evitación esencialista de las “determinaciones” del *Lebenswelt* que inciden en la comprensión de los hechos históricos, es decir, aun se puede cuestionar si la fenomenología

¹¹³ En su obra *De la ética a la Metafísica*, Julia Iribarne señala que en 1928 –año de publicación de los artículos para *Kairos*– la fenomenología Husserliana llega a un punto de convergencia entre la «teleología», concepto que cobrará su verdadera fuerza en estos cinco ensayos, y la génesis constitutiva develada por la fenomenología genética que desde el primer tercio de esta misma década se instrumentó como método que viene a completar la fenomenología estática. Así, génesis y *telos*, el principio y lo último se consolidan como pilares de apoyo para una ética fenomenológica. “Por lo que concierne a la génesis, se señala su significatividad: los problemas genéticos son de grado primero y fundamental; su importancia también se muestra en el desvelamiento de la estructura del yo a partir de una génesis persistente. La historia resulta ser la historia del yo y de sus objetos; se trata aquí, no de historia de hechos sino de la forma general de esa historia. Génesis y teleología se convocan una a otra y dejan al descubierto la historia.” Iribarne, J., *De la ética a la metafísica*, UPN-San Pablo, Bogotá, 2007, p. 16.

¹¹⁴ Husserl, E., *CCEFT*, 1991, §71, p. 264.

por esta vía no nos conduce a una filosofía sin historia que en su afán fundacionalista vuelve al seno del naturalismo por la vía de sus resultados. Así lo afirma Joseph Margolis en un ensayo dedicado a mostrar que la fenomenología de Husserl tiende inevitablemente al naturalismo que Husserl critica desde las *Investigaciones lógicas* hasta la *Crisis de las ciencias europeas*. Margolis expone los presupuestos más hondos del naturalismo que, según su juicio, atraviesan la fenomenología trascendental:

Resulta prácticamente imposible (...) negar que la búsqueda fenomenológica de fundaciones (...) se ve *inextricablemente contaminada por las contingencias de prácticas naturalistas de lenguaje que funciona bien dentro de nuestro incompletamente penetrado Lebenswelt*(...)No existe *ningún* sentido decisivo en el cual tal tendencia se comprenda intuitivamente *como* originaria, *como* apodícticamente marcada *como* originaria (...) el proyecto fenomenológico de Husserl *no puede por sí mismo ser vindicado fenomenológicamente*, como parecería requerirlo la lógica de la situación. Y es así que debe fracasar. Pero al hacerlo refuerza el sentido en el cual toda ciencia, toda investigación, toda especulación *es* naturalista (...) al estar estructurada de tal manera que incluso nuestras intuiciones más “oportunas” de lo que no podría ser de otra manera son inseparables de la influencia de hábitos conceptuales contingentemente preformados y performadores.¹¹⁵

Aquí considero importante señalar que esta crítica de Margolis se funda en gran medida en la crítica derridiana sobre el problema y la insostenibilidad de la originariedad de la subjetividad trascendental. En el ensayo *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*¹¹⁶, Derrida señala la imposibilidad de sostener la primariedad y originariedad de la subjetividad trascendental respecto del mundo que se presenta siempre como el suelo de toda reducción por la cual tal esfera trascendental es accesible.¹¹⁷ La idea misma de contaminación aparece repetidas veces en este ensayo, y en el mismo sentido en que lo retoma Margolis, como un conjunto de prejuicios que operan sobre las descripciones que puedan llevarse a cabo desde la esfera trascendental. Derrida primero, y Margolis después, suponen que la subjetividad trascendental es ingrediente o parte integrante del mundo, pero esto no es así, la subjetividad trascendental es constituyente de todo sentido de mundo, no es esfera ‘separada’ del mundo, sino que constituye el mundo y en tanto lo constituye no es una propiedad del mundo, un mundo cuya validez misma no es apodíctica: “La evidencia de la experiencia del mundo necesitaría en todo caso, a los fines de una fundamentación radical de la ciencia, de una previa crítica de su validez y alcance, o sea,

¹¹⁵ Margolis, J. “El relativismo y el *Lebenswelt*”, en Dascal, M., (Comp.) *Filosofía y relativismo cultural. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*, IIF-UNAM, 1992, p. 24.

¹¹⁶ Derrida, J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, 1990.

¹¹⁷ Así afirma Derrida: “Situando la Razón y la conciencia filosófica en un tiempo natural y objetivo la génesis plantea el problema de una posibilidad de la filosofía como investigación de un fundamento autónomo y al mismo tiempo, el problema de las relaciones de la filosofía con las ciencias físicas y antropológicas que, con anterioridad a toda filosofía, parecerían librarnos del espectáculo de las génesis reales” Derrida, *PGPH*, 1990, p. 3. [La traducción es mía].

que no podemos tomarla como incuestionablemente apodíctica.»¹¹⁸ La crítica derridiana –a la originariedad y primariedad de la subjetividad trascendental– se basa en la asunción de la validez apodíctica del mundo y la inclusión de la subjetividad trascendental como parte integrante del mundo, cuyo vínculo con el mundo es precisamente la reducción fenomenológica, el fenomenologizar que tiene lugar en el mundo. El problema es pues el de la historicidad del fenomenologizar, la historicidad de lo trascendental, y luego, su mundanización al fijarse en un lenguaje que Margolis supone como determinadamente naturalista. Pero la forma en que se constituyen los sentidos del lenguaje (o incluso, la forma en que se constituye el lenguaje como un sistema ordenador del mundo) puede ser descrita también trascendentalmente, también desde su génesis, y la descripción fenomenológica ha de proceder *soldando expresiones a significaciones*, evidenciando los prejuicios de toda expresión naturalista. Por otro lado, la esfera trascendental de la vida subjetiva y la esfera personal-mundana corresponden a una sola y misma vida, a una sola y misma subjetividad. Suponer que lo trascendental puede «contaminarse» con los sentidos y presupuestos de la cultura depende de una operación de abstracción de la esfera trascendental que rompa el principio de correlación mundo-conciencia de mundo en el que se constituye la vida misma, en su concreción. Entre lo trascendental y lo mundano hay un vínculo de correlación.

La suspensión del sentido que el mundo y sus objetos tienen para mí, como de los presupuestos y prenociones de la ciencia y la cultura es una operación que transcurre en el tiempo histórico fáctico y en el marco de una tradición concreta (la tradición científica), pero esto no anula la validez universal de los enunciados posiblemente formulables desde la esfera trascendental, pues por un lado, la reflexión sobre la vida trascendental funda una nueva forma o un nuevo nivel de historicidad, por otro, la suspensión exige una toma de posición frente a lo dado, que no es ya la del sentido común o dóxico en que transcurre la vida, confiada en las valideces de la cultura y la tradición. La suspensión demanda una actitud que tiene frente a sí lo dado, no vive en ello, no es parte ingrediente del mundo, pero tampoco suprime el mundo, se atiene a las formas en las que se constituye. El interés del fenomenólogo se desplaza del mundo a la conciencia del mundo, esta es la esfera trascendental, profundización del sentido del mundo. ¿Cómo habría de verse ‘contaminada’ la estructura de la subjetividad trascendental, por los supuestos de la tradición y la cultura, si en ella tales supuestos se fundan? ¿Cómo

¹¹⁸ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, F.C.E, 2005, §7, p. 58. Trad. José Gaos y Miguel García-Baró.

podría verse contaminada la subjetividad trascendental por el mundo, si el mundo mismo es constitución trascendental?

El hecho es que la fenomenología, como lo afirma Merleau Ponty, hace de los condicionamientos sufridos condicionamientos conscientes, los trae a un primer plano de interés sobre el que se constituye toda actividad científica y filosófica.¹¹⁹ La fenomenología de Husserl recupera el «relativismo» de los mundos culturales respecto de las estructuras profundas de la psique propuestas por los naturalismos, todos los valores son relativos a los mundos, todos los mundos tienen “su” apriori y su lógica. Sin embargo, los presupuestos metodológicos por los cuales se llega a esta afirmación como una vía crítica del supuesto esencialismo husserliano, revelan que en la afirmación de esta multiplicidad fáctica de lógicas mundanas subsiste un horizonte no tematizado en el que todas encuentran un significado respecto del cual se produce tal diversificación de mundos culturales posibles:

En el establecimiento de las tareas de una ciencia del espíritu sobre “lo que ha sido efectivamente”, ¿no se contiene ya una presuposición obvia, un fundamento de validez nunca advertido, nunca tematizado, de una evidencia pura y simplemente indiscutible, sin la cual la indagación histórica sería una empresa carente de sentido? Toda interrogación y descubrimiento históricos en el sentido corriente presuponen ya la historia como el horizonte universal del interrogar, no expresamente, pero sí como un horizonte de certeza implícita, que, a pesar de toda indeterminación vaga de trasfondo, es el supuesto de toda determinabilidad o de todo propósito de querer buscar y comprobar hechos determinados.¹²⁰

¿Es pues esta forma horiZóntica del mundo de la vida la que Margolis rechaza por su carácter reduccionista y finalmente inaccesible a la propia práctica fenomenológica desde sus descripciones? Funda sus señalamientos en la supuesta omisión husserliana del contexto de descubrimiento en el que se hunde el esencialismo fenomenológico y correctivamente afirma: “No hay en este respecto ciencias libres de contexto, ni naturalistas ni fenomenológicas; no existe un contexto totalizado de contextos.”¹²¹ Desde luego se trata de una perspectiva relativamente estrecha de la transformación generada en la forma del análisis histórico propuesto por Husserl, pues una de las operaciones básicas de este análisis implica la supresión de la distinción –naturalista– entre el contexto de descubrimiento y el contexto de validación. En el *Origen de la geometría*, Husserl expone la artificiosidad inútil de esta distinción basada en un

¹¹⁹ Este franqueamiento de los condicionamientos depende en gran medida de la asunción de mi sitio en el mundo, en el reconocimiento de que “no soy –como afirma el propio Merleau-Ponty– el resultado o encrucijada de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi «psiquismo»” MERLEAU-PONTY, M., *La fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 2000, p. 8.

¹²⁰ Husserl, E., “El origen de la geometría”, en *Estudios de filosofía*, No. 4. Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva-Agüero, 2000, p. 50. Trad. Jorge Arce y Rosemary Rizo Patrón. En adelante: “OG”.

¹²¹ Margolis, J. “RL”, 1992, p. 33.

dogma naturalista que separa la *elucidación gnoseológica* de la explicación histórica. Todo conocimiento se genera en un marco histórico y su significación última habrá de poner al descubierto estas determinaciones, no desde una «verdadera fuente cognitiva», cuya legitimidad se basaría ya en el supuesto de una fuente falsa, mediada por el lenguaje y las representaciones culturales, sino tematizando justamente aquello que todo naturalismo sitúa en un orden secundario, las mediaciones o sedimentaciones de sentido, de lo válido y no válido que para una tradición se constituye. La fenomenología trascendental no supone una mediación naturalista que descuenta el contexto de descubrimiento aislándolo, como supuesta fuente contaminante de validez. Es en su historicidad que los hechos culturales se presentan.

El análisis de la historicidad que da sentido a todo producto cultural trae a la reflexión estas sedimentaciones transmisibles entre generaciones en la forma de motivaciones que siempre pueden ser vivificadas. Este proceso de reactivación es comprensivo, esto es, en él se tiene conciencia de la historicidad del objeto ideal o material. “Comprender la geometría o cualquier hecho cultural dado, es pues, tener conciencia de su historicidad, aunque sea ‘implícitamente’. Pero ésta no es una pretensión vacía; pues, muy en general, vale para todo hecho dado bajo el título de ‘cultura’ —trátase de la más elemental necesidad cultural o de la cultura más elevada.”¹²²

La fenomenología no sólo pretende la descripción de la autoconstitución histórico-genética de la subjetividad trascendental, sino que en el esfuerzo de profundización en el sentido constitutivo de toda historicidad fáctica o relativa a distintas formaciones culturales, busca explicitar aquello en que tal relatividad y variabilidad se funda, esto es un *apriori* trascendental de la historia —fundamento de la relatividad cultural sostenida por Margolis como condición de imposibilidad de cualquier universalismo o esencialismo.

El horizonte histórico y su ciframiento en el *apriori* de la historia dista mucho de ser lo que Margolis piensa, un principio supra-histórico o infrahistórico de cualquier manera incambiante e inaccesible. Por el contrario, correctamente comprendido: “El horizonte histórico se constituye en la correlación del mundo y la conciencia de mundo, esta correlación está determinada de un modo variable, de acuerdo con las sedimentaciones de sentido o habitualidades que pautan los comportamientos del sujeto y, «un horizonte de familiaridad que

¹²² Husserl, E., “OG”, 2000, p. 47.

organiza el mundo de una manera típica en el polo objetivo»¹²³ Esta organización es pauta, conformación de habitualidades mediante las cuales accedo al mundo cifrado ya por cierta tradición.

En sentido trascendental el horizonte histórico es unificación de la intencionalidad protencional y retencional; la protención y la retención entretreídas en un horizonte intersubjetivo, esto es, incluye a otros sujetos co-constituyentes de mi mundo en torno, este mundo sedimentado cuyos sentidos voy relegando o reactivando con otros y para otros. Decir mundo sedimentado es decir, de cualquier modo, mundo histórico. Esta sedimentación es el corpus de la historia en que se abren nuevas dimensiones de la subjetividad trascendental, y concretamente el carácter social de la misma.

¿Se trata aquí de dar cuenta de la historia a través de una estructura a-histórica o ajena al sujeto?; ¿en qué se distingue *el apriori* de la historia de las estructuras hipotéticas del neopositivismo como regentes inconscientes o supra-subjetivos que gobiernan el comportamiento del sujeto? Por principio, la legalidad descubierta por esta vía pretende describir una realidad basada en una causalidad externa, esto es, describir sucesos históricos y hechos culturales desde una serie causal que es impostada al devenir histórico (motivado). Es claro que la reducción trascendental en nada es semejante a este proceder naturalista propio del estructuralismo.

La reconstrucción histórica de los mundos de la vida puede llevarse a cabo de acuerdo al «interés personal», concepto a través del cual es posible distinguir los diversos ámbitos vitales en los que se despliega la vida personal y comunitaria, con sus horizontes espaciales y temporales siempre en referencia a una corporalidad que conecta de este modo, espacial y temporalmente a la subjetividad personal, con su entorno comunitario y mundano. Así tengo un campo de cercanía como mi entorno más próximo y un campo de lejanía respecto del punto cero de todas las orientaciones: mi propio cuerpo. Entre esa dirección más distante y la más próxima, se generan tres niveles horizonticos. El primero es el del mundo circundante interno, en éste se desarrolla la vida cotidiana orientada por intereses prácticos entre los que puede distinguirse –en función de su permanencia o brevedad– intereses cambiantes como las preocupaciones del día, de un momento de la vida, como de una etapa, etc.; e intereses permanentes, que bien podemos llamar vocacionales. El mundo de la vida externo es la esfera

¹²³ San Martín, J., *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la Historia*, Biblioteca Nueva Universidad de Educación a Distancia. RS, Madrid, 2007, 81. El entrecomillado: Walton, R., *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993, p. 131.

configurada por intereses vitales que no dependen de la vida cotidiana o están más allá de la esfera puramente íntima, en tanto, el horizonte del mundo más externo, lo que podríamos pensar como la tercera esfera, es el resto del mundo que cae más allá de cualquier tipo de interés, es ulterior a los intereses vitales, o, como lo llama Roberto Walton, es un «horizonte apráctico». A partir de esta clasificación es posible distinguir entre el mundo familiar y el mundo extraño, el mundo propio –íntimo– y la esfera mundana ajena.¹²⁴ El análisis nos conduce allende el mundo familiar, a los horizontes inexplorados implicados en él y por ello explicitables en la investigación histórica. La comprensión de lo extraño conlleva necesariamente el reconocimiento de un núcleo de familiaridad que permite su aprehensión, este horizonte familiar es la esfera respecto de la cual, el resto resulta ajeno, inhóspito, o, como afirmaría Eduardo Nicol: *la intemperie*.

El conocimiento de mundos extraños conlleva un enriquecimiento del mundo propio, hay una necesaria repercusión de la historia ajena en la historia propia, como su posibilidad, otra posibilidad vital del mundo implicada en mi suelo tradicional como su horizonte extraño. Así, los otros mundos culturales se ubican en la segunda esfera horzónica del mundo como sede de mis acciones:

Comprender lo extraño –explica Roberto Walton– implica conocer al otro como sujeto de su mundo familiar que no es experimentado como lo ya conocido, pero que tampoco es totalmente extraño porque sin un núcleo de familiaridad no podría ser siquiera aprehendido como extraño. Y es posible llegar a una síntesis del mundo familiar extraño y el mundo familiar propio de modo que se modifica el estilo de éste y puede configurarse un mundo familiar de orden superior sobre aquellos de nivel inferior. De modo que el hombre enriquece el sentido del mundo que tiene validez para él mediante el conocimiento de mundos extraños (...) su investigación histórica refluye en su propio mundo de la vida al que enriquece con nuevos elementos: “Esta historia (*Histoire*) es ella misma momento del mundo histórico (...) es un momento del curso progresivo en la temporalización y temporalidad histórica o mundana.” (HUA XV, 407)¹²⁵

Este es el movimiento de implicación, o mejor, de repercusión del ejercicio científico en el mundo práctico del que por principio –metódico– se ‘desembaraza’ en primera instancia. “El mundo de la vida absorbe las verdades de la ciencia absteniéndose de participar de sus intereses.”¹²⁶ La incidencia práctica de la praxis científica se da por vía de la sedimentación que bien describe Roberto Walton como la «transformación histórica de su condición de base». Se

¹²⁴ Además de la esfera vital que delimitan –propia o ajena, íntima o distante–, los intereses prácticos pueden distinguirse en función de su permanencia o brevedad. Así tenemos intereses cambiantes, los intereses del día, de un momento de la vida, como de una etapa, etc., y los intereses permanentes, que bien podemos llamar vocacionales. La definición de todo campo de intereses nos otorga una posibilidad comprensiva, la de comprender al hombre en su situación vital, a partir del interés que lo motiva.

¹²⁵ WALTON, R., *Mundo, conciencia y temporalidad*, Almagedo, Buenos Aires, 1993, p. 139.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 141.

trata de un enriquecimiento que bien puede ser descrito como «repercusión» susceptible de ser explicitada a partir de la exploración del horizonte del mundo circundante interno y el mundo de la vida externo donde aparecen esos otros mundos ajenos, antes de aquel horizonte apráctico señalado arriba. Este mundo de la vida es removido por la propia ciencia que a su vez sufre los efectos de las construcciones científicas –y socio-culturales– pasadas de las que se nutren las raíces mismas de su actividad. Este horizonte más íntimo, lo mismo que la esfera externa no son ni mucho menos ámbitos inmutables, por el contrario, se alteran en tanto el suelo en que se desarrollan es histórico en sí, es la arcilla misma del devenir histórico, cada nueva experiencia afirma transformando o tacha las convicciones antes sostenidas, modifica habitualidades con ellas consecuentes.

Para aclarar la forma de esta transformación constante hay que llevar a cabo una distinción importante en la conformación histórica de la comunidad de yoes, pues ésta transcurre paralelamente en dos niveles, uno pasivo y otro activo. En el primer nivel operan los impulsos. Donde se configuran habitualidades del mismo talante, habitualidades instintivas generadas en un proto-yo (desde una proto-intersubjetividad) en virtud de la cual la experiencia del otro tiene lugar primariamente a través de este impulso instintivo, el del alimento, el calor, etc. Se diría en términos biológicos, si pudiésemos abstenernos de conceder al término la equivocidad histórica que implica, o restar sólo la ‘carga’ naturalista a que puede conducir su inclusión en este contexto: “La raíz de que estemos vertidos a los demás –afirma Zubiri– es la raíz misma de la animalidad.”¹²⁷ En la más básica de los estratos vivenciales hay impulsos que orientan las acciones, sedimentaciones pasivas.

En un nivel activo la historicidad transcurre sobre esta primaria capa de la génesis y se eleva hasta la configuración del carácter personal y en niveles más complejos, de personalidades de orden superior, comunidades e instituciones. La persona es configuración de sedimentaciones que orientan o dan sustancia al estilo personal y, en un nivel más elevado o complejo, un estilo étnico, correspondiente pues a comunidades identificadas por un pasado común; este pasado sería el principio de aquellas sedimentaciones en las cuales se configura

¹²⁷ Zubiri, X., *SH*, 1986, 196. Algunas páginas adelante en este mismo texto, Zubiri aclara los prejuicios de aquella mentalidad que confunde lo «elemental» que en términos intencionales llamaría también «lo básico» con lo biológico. “Esta es la mentalidad que, asociada a la concepción naciente de la naturaleza como un mecanismo matemático, ha llevado a esa idea de sociedad. Es el problema de cómo se construye con unos últimos elementos (y a éstos se les llama naturales) el andamiaje más o menos equilibrado del nexo social.” *Ídem*, p. 249. Sólo ateniéndonos a esta clara distinción entre lo elemental y primario, y lo «biológico» en un sentido objetivista, podremos mantenernos a salvo de caer en el naturalismo.

dicho estilo. Así pues, sobre las habitualidades pasivas se asientan las habitualidades de orden superior, esto es, las habitualidades sedimentadas a partir de actos sociales que son más que actos individuales y más que actos instintivos. Se trata de formaciones de sentido adquiridas a través de acciones intersubjetivas. Estamos aquí tratando con la configuración de la vida social como vida comunitaria a partir de los procesos constitutivos de la vida subjetiva como vida personal, y esto contra todo sociologismo y toda negación del valor del análisis de esta vida que es mi vida, en su incidencia sobre la configuración de la comunidad –científica, laboral, política, territorial, etc.– en la que me inscribo como persona, que es decir, con todo un bagaje sedimentario, tradicional, en el que soy lo que soy.

La fenomenología trascendental de la historia (a través del método genético) descubre una historicidad constituyente intermonádica, continuamente activa y anónima antes de la reducción por la que se hace ‘visible’, y en su aparecer surge una nueva esfera de historicidad – la de fundación de sentido de lo histórico– que se sustrae de la historia mundana porque no es esta misma ‘como tal’ el tema de la reflexión, más bien desplazado hacia el hacer, la actividad histórica o los actos en los que ésta se constituye como un orden de sentido fundamental o fundacional de la humanidad. Así pues, fenomenológicamente se precisa dar cuenta del sentido de la historicidad desde la historia misma, desde dentro de ella, en el fondo no tematizado de la actividad generadora de la historia donde se presenta como una efectuación intersubjetiva y movimiento vital del *uno-con-otro* y *uno-en-el-otro*, siendo ésta la dinámica que describe las formaciones y sedimentaciones originarias de sentido.

El movimiento de institución y reactivación de sentido es el suelo en donde descansan todas las formaciones tradicionales y culturales, entre ellas, las ciencias y la filosofía misma: “Entendemos nuestra geometría, predada a partir de la tradición (nosotros la hemos aprendido, tal como nuestros maestros), como una adquisición total de efectuaciones espirituales, que se amplía mediante un trabajo continuo en nuevos actos del espíritu a través de adquisiciones nuevas.”¹²⁸ El apriori universal de la historia es la forma generativa de toda formación teleológica particular. Hay muchos mundos de la vida, su particularidad deriva de la condición universal de su formación dada en una originaria institución de sentido que se reitera y cada reiteración la transforma, la reactiva dando lugar a algo original y nuevo. La reiterabilidad es una forma idéntica en la mención de los objetos mentados en actos sujetos al

¹²⁸ Husserl, E., “OG”, 2000, pp. 34-35.

devenir, en tanto, los *noemata* mantienen su identidad en medio de la sucesión temporal y podemos por esta identidad volver a ellos, revivificar y renovar su sentido.

Hay una estructura esencial de la historicidad que escapa a ella, y esto qué significa: sólo que no depende de nada detrás de ella, que es necesaria, debe ser, no es contingente y es en esta necesidad válida en toda circunstancia. Todas las sociedades en todas las latitudes son sociedades históricas, todas poseen una tradición, un «mundo heredado» que en su recepción transforman. La institución originaria de sentido, su sedimentación y reactivación son condiciones de desarrollo, de formación y reformación de la historicidad en la que múltiples formaciones de sentido tienen lugar; el teorizar sobre esta condición cae ya en el ámbito trascendental.

La historia de las formaciones de sentido remite por principio a un dar sentido correlativo. Es la historia siempre referida a la historia trascendental de la intersubjetividad que constituye el mundo histórico. Desde la historia de las formaciones de sentido se abren dos orientaciones analíticas, la del polo noemático, correspondiente a la reflexión sobre el devenir de una tradición unitaria como nexo de sentidos objetivos; y la del polo noético, volcada al análisis de la génesis histórica de la intersubjetividad trascendental que instituye tales sentidos y en los que ellos se sedimentan.¹²⁹ El sentido puede, así, ser explicitado desde el volverse de la conciencia sobre su propio curso.

La historia trascendental y la historia empírica, al igual que el sujeto trascendental y el sujeto personal, son una y la misma cosa consideradas desde actitudes o tomas de posición diversas. Se entrelazan, así, el carácter absoluto de cada mónada y el carácter absoluto de la historia. Por un lado las mónadas son nada más que el yo y su intransferible vida. No puede ser de otro la vida que yo vivo y que se configura en un estilo propio, tejido de habitualidades formadas a lo largo de capas y capas de una experiencia sedimentada sobre lo que es el mundo y lo que son los otros, los que pertenecen a mi horizonte cercano, mi mundo entorno, y los otros con otros mundos propios. Al mundo como horizonte total de vida se refieren todas las metas personales y comunitarias, es el ‘dónde’ de las realizaciones sociales pero no se confunde con ellas.

¹²⁹ Hay que recordar, sin embargo, que el análisis genético es una suerte de extensión o profundización de las descripciones estructurales estáticas, por lo que depende de su realización primaria. Como instrumento metodológico la fenomenología genética no tiene un tema, es justamente, una vía de análisis susceptible de aplicarse a diversos objetos.

Una de las más comunes equivocaciones del sociologismo ha consistido en tomar como equivalentes la idea de mundo cultural, y la idea de mundo como horizonte total que engloba a todo mundo cultural posible. El mundo como horizonte total es el sitio de toda posible configuración mundana pasada o presente. La diversidad de mundos culturales se desarrolla sobre un suelo común u horizonte común que abarca y da cuenta de la pluralidad de mundos como entornos culturales. El mundo como horizonte de la vida está ahí, como referente de todas las metas y fines propuestos. Los ordenes teleológicos particulares dan lugar a mundos prácticos diversos, que en su diversidad no se confunden con el horizonte mundano que abarca esta multiplicidad como su «universo»:

Tenemos que partir, por tanto, de nuestro mundo, tal como está ahí para nosotros. Ese 'nuestro' alude a nosotros. "Los hombres de nuestra época" y "su mundo". Partiendo de ello tenemos ya una determinada comprensión del "mundo", la mayoría de las veces totalmente implícita; dicha comprensión, además, ofrece el horizonte dentro del cual, únicamente, podemos hacernos accesibles "mundos" de estructuras distintas a la nuestra, entendidos como variaciones en las que se sostienen un número de determinaciones esenciales e invariables, pertenecientes al "mundo" en general.¹³⁰

La «comunidad histórica» es una realidad perdurable de orden superior. Es entidad formada por subjetividades personales que ingresan y egresan de su seno, configurando y reiterando formaciones de sentido, cuerpo de una continuidad en la que ocurren las alteraciones, fuente contrastable de una «unidad de estilo histórico comunitario»; se trata del contenido histórico de la comunidad o el "pueblo" o lo que daría su sentido de ser tal comunidad, tal pueblo, tal etnia, esto es, tal "nosotros" últimamente fundado en habitualidades sociales, enlaces o uniones habituales de un «nosotros habitual». El estilo histórico es el fundamento del estilo étnico, en tanto un *éthnos*, un nosotros, un pueblo –en términos políticos– implica por fuerza este pasado sedimentado en los conjuntos de habitualidades reactivadas ahora, actualmente. Las habitualidades van configurando la trama comunitaria del *uno para otro* y *uno en otro* como un ser-en-coincidencia temporal, histórica, un *mit-sein* dado por la repercusión que tiene en mí la vida del otro, uno que como yo, en un sentido análogo, es persona con un mundo y sus horizontes de familiaridad. A través de las habitualidades adquiridas, del 'haber social' de la tradición se gestan y transmiten orientaciones vitales, vocacionales, intersubjetivas e intergeneracionales. La tradición es transmisión no biológica de este 'haber' que se oferta e impone al sujeto como acceso al mundo. Pero este haber no es

¹³⁰ Landgrebe, L., *El camino de la fenomenología*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968, Trad. Mario A. Presas, p. 71.

determinante sino condición de posibilidad de todo proyecto vital y vocacional, personal y comunitario, pero no es aun «cultura» en el concepto al que queremos conducirnos.

El hombre tiene también la peculiaridad esencial de «actuar» libre y activamente desde sí mismo, *desde su yo centro* en lugar de estar entregado pasivamente y sin libertad a sus impulsos (tendencias, afectos) y de ser, en el sentido más amplio, *movido afectivamente* por éstos. En una actividad auténticamente «personal» o «libre» el hombre tiene experiencia (examinando algo, por ejemplo), piensa, valora, interviene en el mundo circundante de su experiencia (...) el hombre tiene capacidad de «frenar» la descarga de su actuar pasivo (...) y de «frenar» los presupuestos que pasivamente lo motivan.¹³¹

Con todo y que la institución de habitualidades en que se conforma la tradición, lo heredado (este haber), tiene un cierto grado de actividad, no puede aun ser considerado como acto cultural, es sólo condición de posibilidad de una auténtica producción cultural, consistente primariamente en esta puesta en marcha de la capacidad de frenar las motivaciones pasivas, ponderarlas y modificarlas.

La función de la crítica es decisiva en la génesis de las formaciones culturales, y exclusivamente culturales, es decir, ni tradicionales ni biológicas. El apriori de la historia como principio fundamental de la historia contiene en sí, como núcleo, el apriori de toda formación cultural en sentido universal. Es posible localizar ahí el haber tradicional del sujeto que se constituye como persona, y el carácter que en términos comunitarios adquiere su forma: la cultura. La cultura es, como el carácter personal, el carácter comunitario, es adquisición que se renueva en el acto mismo de su transferencia:

El hombre vertido a los demás se encuentra no sólo con un haber en forma de mentalidad; se encuentra también en forma de tradición, pero tradición estrictamente humana. Tradición no es simplemente transmisión. Transmitir, también transmiten biológicamente los guisantes. La tradición envuelve una transmisión, pero lo transmitido es un haber humano que es recibido por aquel a quien se entrega en forma de realidad. La realidad del haber humano en tanto que realidad es lo social, y en tanto que transmitido es tradición.¹³²

La herencia recibida consiste en un conjunto de fines propuestos, instaurados, más aún, «lo social» tendría la primera consistencia de un horizonte teleológico conforme al cual se orientan las formaciones sociales concretas. Pero el *telos* propio de cada tradición, este que viene implicado en la instauración intencional de sentido, no es en sí mismo absoluto e inmutable, sino histórico y heteróclito, confrontado y resistido constantemente; no es predeterminación; en su raíz, el *telos* propuesto, la tradición instituida se genera por la indeterminación que da cabida a la crítica. El *telos* es proyecto, realización pendiente, no describe un hecho sino una meta. Lo predeterminado no da lugar a lo posible. Quien

¹³¹ Husserl, E., *RHC.*, 2002, pp. 24-25.

¹³² Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Alianza Universidad, Madrid, 1986, p. 264.

‘pretende’ parte de la incertidumbre que implica toda empresa. Ningún fin puede ser predeterminado, pues no sería fin sino función. Mi corazón no tiene por finalidad latir, esa es su función, cuyo sentido es externo y causal. La forma constitutiva de la tradición es la «transmisión» (el aprendizaje) en forma de herencia, cuya cualidad esencialmente humana es la transformación del legado en el acto transmisivo que orientará a su vez el «estilo» de nuevas adquisiciones. Esto significa que cada ordenamiento teleológico presente se remite a instituciones primarias cuyo sentido puede ser reactivado por otros sujetos en otros tiempos y esto es lo que mostraría el análisis genético en su reconstrucción de cadenas de motivaciones cuya configuración presente implica –como su horizonte– la configuración inicial de sentido. La historia remite a instituciones originarias de sentido que tienen su lugar en el tiempo. El transcurso del apriori de la historia es el mismo de la vida intencional, en cuanto dirigida a la plenificación desde la que se configura y desarrolla la tradición. Fenomenológicamente todas las configuraciones mundanas adquieren su sentido vivencial en una tradición, que no es precisamente un pre-ordenamiento del mundo, como una forma experimentable de nuestro entorno. Como adelanta Eduardo Nicol, no tenemos primero un caos que luego ordenamos o recubrimos con artificios racionales, el hecho es que co-creando un orden mundano es que se vive. La cultura, pero sobre todo la tradición, no son meras representaciones o prefiguraciones del mundo, conforman maneras de estar y vivir en el mundo, construidas y reconstruidas a través de generaciones. La inercia y la resistencia que se presenta en el curso del surgimiento y mantenimiento de rasgos tradicionales tienen una dirección generacional. Las generaciones preservan y transforman el legado en el acto mismo de su recepción, y esto es cultura como renovación.

10. Generatividad espiritual y renovación humana

El movimiento de institución, sedimentación y reactivación de sentido describe la forma humana de estar en el mundo. Cada formación es un «contexto», esto es, un entramado significativo en el que nuestra experiencia cercana y familiar, pero así también de lo ajeno y lo distante, tiene un sentido. La tradición no es una representación del mundo sino la forma misma en que se constituye. Aquí conviene detenerse para exponer una decisiva distinción entre lo que podríamos pensar como un concepto formal y otro material de tradición. Tenemos primero la *Traditionalisierung* tradicionalización. Término descriptivo de la “unidad

de pasados que proceden unos de otros en una continuidad total.”¹³³ Frente a esta –aunque no en un sentido oposicional– está la *Sondergestalten* y concretamente la *Sondergestalten der Kultur* que describe las configuraciones particulares de cultura que encuentran su lugar en la primera unidad. Sobre la línea de estas distinciones, Husserl llega a la que para los fines de este trabajo es la de mayor importancia, a saber, la que hay entre *Traditionalität* y *Geistige Generativität* tradición y generatividad espiritual. Esta última es “pretensión particular de verdad como un nuevo tipo de configuración cultural que no está atada al suelo de una tradición particular.”¹³⁴ La generatividad espiritual es una forma particular de la tradición que describe un momento del transcurso histórico que se desarrolla en instituciones originarias, sedimentaciones y reactivaciones de sentido. Aquí la tradición responde a la descripción de los actos de sedimentación e institución originaria, pero la reactivación y una forma concreta de ésta conducida en una actitud crítica, es lo que pretendo delimitar aquí como actos propiamente culturales o culturales en sentido renovador. La renovación misma es una reinstauración de valores y principios de la tradición, pero esta reinstauración no sólo reinstaura los mismos e idénticos valores y formas de la tradición, sino que los renueva en su contenido, desde el acto mismo en que el sujeto personal se sitúa frente a ellos en una posición que rompe el seguimiento incuestionable de las pautas trazadas por la tradición para juzgarlas y criticarlas desde una posición que no sólo las asume pasivamente. En todo caso, no toda reactivación de sentido es renovadora en el sentido crítico aquí indicado. Parece quedar clara entonces esta distinción operativa entre un bagaje tradicional básico, un ‘haber’ que está a la base y sobre ella, referida a ella, y más precisamente, poniéndola en crisis, están los actos propiamente culturales.

Podemos distinguir entre las tradiciones diversas, de los distintos pueblos y los más distantes momentos históricos, y la cultura como actividad espiritual generativa y renovadora. Su base es la sedimentación de la tradición, pero son estos actos un atentado que cimbra las costras de sentido más arraigadas. Los actos propiamente culturales –que aquí trato de delimitar– inician con la crítica del orden de la tradición, ponen su sentido en entredicho, son reactivación tensa, que pone en crisis el suelo de sentido del que mana. La tradición contiene en sí misma la posibilidad de su renovación crítica. Al no ser determinante en un sentido naturalista permite tomar una posición ante ella y juzgarla y valorarla. La indeterminación de la

¹³³ Walton, R., *Mundo, conciencia y temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993, p. 159. En esta nota Walton refiere HUA VI, pp. 879-81.

¹³⁴ Walton, R., *MCT*, 1993, p. 159.

tradición (su no acabamiento, su constante reactivación) da cabida a la crítica más radical que atente contra el orden tradicional mismo. La tradición no es resolución definitiva del mundo y el curso histórico de la vida comunitaria permanece infinitamente abierto. La Tradición guarda la fórmula de su acabamiento y su resurgimiento y esta es la cultura como generatividad espiritual. La cultura es renovación de sentido, pero esta renovación implica –y con necesidad– la crisis del orden de sentido alterno. La tradición que es institución originaria se desgasta y se reinicia desde nuevas fuentes. La forma de este proceso es el apriori de la historia, su momento culminante es el surgimiento de un nuevo sentido cultural y comunitario.¹³⁵ La cultura cristaliza en «cosas reales»,¹³⁶ pero consiste sobre todo, en una acción que confiere significado a sus cosas presuntas. No todos nuestros actos son, sin embargo, concesiones significativas sobre el mundo, hay un resto de indeterminación al que da cabida el horizonte histórico. “No sólo tenemos una herencia espiritual sino que también por entero no somos otra cosa que seres que han devenido histórica y espiritualmente.”¹³⁷

El apriori de la historia es el proceso de significación que podemos llamar tradicional. Hay una institución originaria, sedimentada sobre las proto-habituales o sedimentaciones impulsivas del fluir anónimo e indiferenciado. Toda institución originaria puede reactivarse, esto es, ser elemento primario de una nueva sedimentación que la modificará consistentemente al incluir modificaciones y/o plenificaciones de la experiencia en curso, que pronto aparecen como una capa originaria más sobre la que se reiniciará el proceso. Ahora bien, la reactivación es aquí la fase productiva del proceso histórico, requiere por fuerza el reconocimiento de aquel sentido sedimentado en primera instancia y si en tal reconocimiento opera la crítica, entonces tratamos, pero sólo entonces, con un acto cultural en el sentido más alto de la generatividad espiritual. Esta determinación de ‘lo más alto o elevado’ responde a la distinción de gradualidades en los actos reactivantes de sentidos sedimentados. Esto significa que no toda reactivación es forzosamente crítica y, por tanto, cultural en sentido generativo. Podemos pensar en reactivaciones casi-pasivas, en las que la tradición se alimenta de un respeto radical del canon como en el caso de los fundamentalismos contemporáneos. Desde este punto de vista la tradición es lo que permanece, el sedimento de fondo, materia de los cambios; en tanto,

¹³⁵ Aquí debo hacer una breve acotación, el concepto de cultura que puede construirse a partir del concepto de generatividad –aunque no sea su equivalente– si bien alcanza al concepto de cultura propuesto por Husserl en *Renovación del hombre y la cultura*, un ensayo centrado en el tema en concreto, no coincide con él de manera plena y ya los aspectos críticos del asunto serán vistos algunas páginas abajo.

¹³⁶ Husserl, *I*, II, 2005, §10.

¹³⁷ Husserliana (HUA) XV, p. 392., citado en: WALTON, R., *MCT*, 1993, p. 158.

la cultura generativa es la fuerza transformadora que detona el movimiento de la historia. En ambos casos me refiero, claro, a tradición y cultura desde un nivel formal, no pretendo una distinción ontológica entre dimensiones constante y recíprocamente implicadas. La cultura generativa es diversificación, variabilidad, multiplicidad, crítica y atentado contra el propio orden tradicional, sólo puede renovar la tradición al precio de la tradición misma, reiniciándola originaria e intuitivamente, intra-comprensivamente. Este reiniciar puede ilustrarse metafóricamente con la acción del campesino que cultiva la tierra en un acto siempre idéntico, pero, aun cuando su acto se repite, él no cosecha la misma semilla que siembra.

No todo es culturalmente generativo, sólo los actos que cultivan un sentido nuevo de lo humano sobre los restos del orden dado son propiamente culturales. Desde esta perspectiva la cultura es re-creación que tensa los hilos de la trama mundana, del orden de sentido instituido por la tradición y evidencia su desgaste para renovar lo urdido. A partir de aquí, los actos culturales se distinguen de la tradicionalidad que transmite un legado permanente que será el medio de cambio entre una generación y otra; lo que las distingue es, sobre todo, la forma transformadora –receptora– de su haber.¹³⁸ Una re-instauración paulatina y la mayoría de las veces violenta, en términos de la tensión crítica a la que somete los valores instaurados originariamente.

Por esta actitud crítica nos situamos un paso más allá de los hechos de la tradición, suspendemos nuestro estar o dejarnos llevar pasivamente en ella para valorarla y valorar nuestro actuar en el entorno tradicional del mundo. Hay también una resistencia al influjo pasivo de la tradición, una puesta en tensión del orden de valores heredados, esta resistencia tiene en este contexto, el espiritual generativo, un sentido propiamente cultural:

Por *cultura* no entendemos otra cosa, en efecto –afirma Husserl–, que el conjunto total de logros que vienen a la realidad merced a las actividades incesantes de los hombres en sociedad y que tienen una existencia espiritual duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de LA TRADICIÓN QUE LA CONSERVA Y PROLONGA. Tales logros toman cuerpo en realidades físicas, hallan una expresión que las enajena de su creador original; y, sobre la base de esta corporalidad física, su sentido espiritual resulta luego experimentable por cualquiera que esté capacitado para revivir su comprensión. En la posteridad temporal los logros de la cultura pueden siempre volver a ser focos de irradiación de influencias espirituales sobre generaciones siempre nuevas en el marco de la continuidad histórica, y es precisamente en este marco donde todo lo que comprende el

¹³⁸ Seguramente Kant llevaba razón al observar entre las cualidades de la juventud esta capacidad reformadora que la educación o, en sus términos, la formación del ciudadano del mundo debía orientar como parte de las tareas de una antropología pragmática. Cfr. Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 2004, Trad. José Gaos.

nombre de cultura posee un tipo esencialmente peculiar de existencia objetiva, y donde opera, por otra parte, como una fuente permanente de socialización.¹³⁹

En un concepto como este que nos presta Husserl en el primer ensayo para la revista *Kairos* bien podemos distinguir estos dos polos: el de la actividad cultural y el de la tradición. Husserl acentúa la importancia de la tradición como continuidad acumulativa y en esta acumulación progresiva, centra, más que en los actos de crítica o ruptura, los más altos logros culturales. En esta acumulación de logros que pueden materializarse se realiza la tradición como tal, como el haber de las personas y las comunidades, como aquello que resignifica cada nueva generación y cada nueva comunidad, cuya novedad deriva, precisamente, del momento histórico, transmisivo del legado que la funda y mediante el cual se desarrolla. Desde aquí, claro, podemos distinguir aun artificiosamente sobre la letra de Husserl un concepto de cultura como renovación del sentido de humanidad. Digo artificiosamente porque Husserl mismo no distingue sino operativamente entre tradición y cultura asignando a la primera la función preservadora de los productos de la segunda. Mi intención es centrar la segunda en el acto productivo y motivado por la crítica.

El concepto evolucionista e inventarial de cultura construido por Tylor como un: “Conjunto complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, ley, costumbres y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad”¹⁴⁰ ha sido más o menos el canon de toda otra formulación sobre el término, en el sentido de que básicamente todas las definiciones habrán de abarcar una suerte de acervo mental y otro acervo material. La cultura no restringe, abarca, permea, inunda: regímenes de organización política basados en el parentesco y los lazos de sangre, hallazgos y construcciones técnicas, sistemas religiosos, habitualidades, todo encuentra su sitio en un concepto que se configura así, desde la tradición antropológica en un balde sin fondo que todo incluye y no explica realmente nada. En la propia definición husserliana podemos encontrar esta profusión de elementos conductuales, comportamentales y a la vez materiales que expresan la cosmovisión o modo de vivir el mundo de un pueblo o cada pueblo determinado, con una marcada predominancia de lo que aquí hasta aquí he llamado tradición; habrá pues que problematizar este concepto y mi intención es hacerlo desde la idea de generatividad espiritual de tal modo que permita a su vez establecer un

¹³⁹ Husserl, E., *RHC.*, 2002, pp. 22. [Las mayúsculas son mías].

¹⁴⁰ Tylor, E.B., «Antropology», *Encyclopaedia Britannica*, 9ª ed., 2, 1878, 107, Citado en Harris, M., *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI, México, 1988, p. 123.

parámetro de juicio y calificación de inhumanidad, ineticidad, inautenticidad de este mismo sentido. En resumen, el concepto de cultura que Husserl formula en la *Renovación* es insuficiente en sí mismo para enfrentar el escepticismo ético alentado y apoyado en el culturalismo y el relativismo contemporáneo, pero, tanto el concepto como las herramientas para el análisis histórico y cultural que proporciona la fenomenología —desde la crítica al psicologismo como otra forma de naturalismo, hasta la exposición de los principios que rigen la vida espiritual— permiten la elaboración de un concepto acotado de cultura, que en su restricción rigurosa posibilite una distinción fundamental para la antropología, la distinción entre lo cultural y lo no-cultural, categoría esta última que concentraría lo biológico y aquello que puede conformarse trascendiendo los valores de la tradición, o aquello que la explicación de las motivaciones tradicionales no agota. ¿Acaso es pensable la conformación de un concepto generativo de cultura que no se limite a la pura transmisión o recepción pasiva del haber comunitario, sino a la renovación activa del legado a través de un acto racional y crítico? ¿Puede ser la racionalidad —y habría que definir en qué sentido se entiende ésta— un criterio apropiado para distinguir la gradualidad misma de los actos culturales, como tendiendo cada vez a una mayor autenticidad racional y humana? ¿Puede ser el actuar conforme a fines racionales, el fundamento de un concepto renovado y crítico de la cultura? En las páginas que siguen trataré de localizar una vía para la posible resolución de estas preguntas (al menos una vía para plantearlas en términos adecuados) a través de la profundización y aclaración más precisa de los conceptos de crítica, renovación y racionalidad humana en el contexto fenomenológico.

III. Ética y cultura de la renovación.

11. Actitud crítica como principio de la renovación humana.

De acuerdo con Husserl el instrumento de la renovación es la educación, en donde se configura la teleología de la cultura ética y cristaliza una comunidad unificada por ideas de razón. No es aquí la educación el aparato ideologizante del materialismo histórico, instrumento de control y manipulación, órgano de vigilancia o instancia del poder. Desde un punto de vista fenomenológico la educación debe brindar al sujeto elementos que le permitan reconstruir mediante la crítica el contexto de su propia cultura. La educación entendida como acto transmisor, comunicativo de la tradición –inculturante– se lleva a cabo de una forma peculiar pues al estar mediada por la cultura filosófica es una transmisión autorreflexiva y crítica de la persona, que fomenta valores de una «cultura cada vez más humana». “Y la propia colectividad progresaría así de cara a la idea práctica que la guía, la idea de una comunidad de individuos de bien que viviesen todos ellos en la conciencia del ser y del deber ser de la comunidad, y de una comunidad que sólo puede sobrevivir por una labor continua de reflexión sobre sí y gracias también a la constante inculturación educativa de los que a ella se incorporan.”¹⁴¹

La gradualidad humana de la cultura sólo podría entenderse en función de lo que para Husserl es la cualidad esencial de lo humano: la racionalidad como meta universalmente accesible. La meta racional es meta de humanización en un sentido también delimitado, dependiente de un proceso autorreflexivo que funda la autonomía, la autodeterminación y la responsabilidad del sujeto. Aquí se trata, pues, de autorresponsabilidad como responsabilidad histórica y cultural, en tanto la práctica de la virtud es una activa contribución a los valores de la propia cultura. Las personas –como entidades comunitarias– se orientarían hacia la construcción de una subjetividad tendiente al ejercicio de una voluntad libre, y a cuya configuración contribuyen constantemente a través de la crítica como fuente de renovación. Esta tendencia opera –en sentido ético– como un ‘combate’ del espíritu que es por sí mismo productor de valores y de humanidad. La crítica tiene su origen en la «duda» que rompe el curso de las habitualidades e impulsividades en las que se constituye el mundo de manera más o menos estable. La duda es una «vivencia penosa» que pone sus objetos en crisis y al final por ella surge la evidencia con claridad intuitiva, en un acto que capta su objeto directamente y sin

¹⁴¹ Husserl, E., *RHC*, 2002, p. 57.

mediaciones. Así –afirma Husserl–: “El motivo originario para desconectar el juego en curso de su afectividad y dar paso al libre examen que sopesa y pondera, es la vivencia penosa de la negación y la duda; vivencia de la aniquilación afectiva o amenazante de las «creencias» judicativas, valorativas y prácticas que se tienen, e incluso de las ponderaciones y las decisiones que ya se han llevado a cabo libremente.”¹⁴² Por la duda la razón legitima sus principios en tanto forma de adecuación a la evidencia. La duda –como duda vital existencial, que cimbra la vida en sus cimientos y pone en crisis radical los principios que han conformado nuestra orientación en el mundo. La actitud dubitativa de este talante es condición de posibilidad del establecimiento de la racionalidad como meta. Es un quiebre, una ruptura, un poner en entredicho la tradición y el sentido. Por ser racional el hombre no puede sustraerse de tomar posición ante el poder impuesto por la tradición. La orientación, la vocación humana heredada es elaboración permanente. Como meta general y última, el ejercicio de la razón implica el sometimiento de la vida entera a una exigencia reguladora surgida y renovada por la voluntad, que es decir, por la asunción libre de la responsabilidad humana.

La crítica se alimenta no sólo de de la autorreflexión, también la influencia de tradiciones y mundos culturales ajenos, puede incidir en las certezas habidas sobre los sentidos de la propia tradición. Mi contacto con un mundo cultural ajeno puede poner en tensión los principios de la tradición en la que me he formado. La crítica de la cultura por la educación, al referirse a sí misma desde una actitud autorreflexiva es autocultivo, es cultura generativa, cultura como renovación humana, en términos husserlianos: “En las posibilidades de *libre autoconfiguración* del hombre que hemos reconocido al final, se fundan formas de vida específicamente humanas –o *tipos de personalidades humanas*– que son entre sí distintas *apriori*, y que nos hacen ascender hasta la forma suprema de valor del hombre *ético*, en la que culminan.”¹⁴³ Por la autorreflexión el hombre vuelve sobre sí mismo y sobre su acción. La vida vocacional se somete así a una voluntad reflexiva general. Pasa de este modo de un estadio ingenuo a una intención habitual dirigida a la crítica de las metas y los caminos conducentes a ellas; tanto su viabilidad como su legitimidad axiológica son pasados por la criba de la razón. Yo soy capaz de contemplar mi vida como unidad objetivamente constituida ante mí y por esta capacidad puedo evaluar críticamente el curso de mi propia existencia. Para Husserl este es un afán vital de comprobación y justificación definitiva por medio de la fundamentación evidente.

¹⁴² *Ibid.*, p. 27.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 28.

Es esfuerzo incesante que conforme avanza expone la fragilidad y vulnerabilidad de la condición humana empeñada en dar con bienes auténticos ante la falta de certeza que descubre la reflexión en los haberes presentes: “Yerra el hombre mientras se afana, o sea, mientras es hombre”.¹⁴⁴ El error es para Husserl la prueba de lo posible, es inherente a la facticidad de lo humano, esto es, *ser hombre es ser falible*. Si la vida humana fuera entera determinación no habría equivocaciones pensables. Pero aquí la falibilidad tiene como clara condición la racionalidad, el error es sólo tal respecto de una cierta «normalidad» racional evidenciable y justificable por la crítica surgida de la autorreflexión en la que me dirijo a mi vida, la valoro y enjuicio en un acto práctico de autodeterminación. El parámetro del juicio sobre mi vida es la esencial gradualidad de la perfección humana. Fenomenológicamente, cuanto mayor es esta capacidad de autodeterminación, más crítico resulta el balance de la vida, y más altos, esto es, más globales o abarcativos sus propósitos –lo que significa simplemente una mayor distancia respecto de los fines y medios egoístas.

La vida humana es voluntad si es vida en la razón y esta ley es, de acuerdo con Husserl, ley vital inquebrantable que fundamenta la valoración de «lo bueno» como aquello que se justifica absolutamente en el universo de posibilidades prácticas, lo que resiste toda crítica y permanece abierto a los actos dubitativos en que se afirma. En esta dirección Husserl antepone a la vocación humana de razón la exigencia de un «imperativo absoluto» que cada persona asume responsablemente, un hombre verdadero es quien voluntariamente se somete al imperativo categórico: “«Sé un hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica.»”¹⁴⁵ La razón práctica, según Husserl –y en paralelo a la razón teórica dirigida según la lógica– se orienta sobre un riel axiológico que define un ideal absoluto de humanidad. Donde absoluto significa que no depende de nada más, que nada hay detrás de él y en él se generan los ideales particulares de los mundos vitales. Por este ideal absoluto, la humanidad –proceso humanizante a través de la razón– es objeto de la aspiración del sujeto personal. La imperfección determina aquí el autodesarrollo, la autoeducación humana como idea meta que cada uno conoce libre y racionalmente. La idea meta es la aspiración al autogobierno de la vida personal por la autorreflexión consolidada por fin como habitualidad; se trata pues, de la descripción de un hombre habituado a la autorreflexión.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 36.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 38.

La graduación del sentido de auténtica humanidad se define por la incidencia concreta de mi vida sobre la idea meta y sobre el haber de mi tradición y mi mundo en torno se basa en la posible contribución renovadora de los fines que situados más allá de la esfera egoísta apuntan a la consecución de bienes y valores cada vez más elevados, superiores. Cuando en el bien de los otros veo mi propio bien, cuando antepongo el bien de la comunidad a cualquier interés egoísta me sitúo en un más alto grado de autenticidad humana.¹⁴⁶ Una vida auténticamente humana es una vida orientada conforme a principios éticos racionales, es vida autorreflexiva, esto es: dubitativa, crítica y renovadora. Siendo este el parámetro, será la ausencia de este afán autorreflexivo lo que para Husserl constituye la «maldad humana»: “De resultas de esta desatención práctica continuada, y de resultas del continuo sofocamiento de nuevas meditaciones y de toda reasunción actualizadora de la voluntad originaria de vida ética (voluntad de ser un hombre nuevo), la fuerza efectiva de la motivación ética termina necesariamente por atrofiarse. La vida toma la forma de una *pecaminosidad endurecida*, de una desatención consciente de la exigencia ética, de la «pura ausencia de conciencia moral»”.¹⁴⁷

Para Husserl la vida moral es renovación y voluntad de renovación. Esta voluntad es responsabilidad, asunción que responde a una primera actitud dubitativa sobre la que se decide, se asume libremente una vocación vital. Es evidente que en términos fenomenológicos. La vida ética no surge como gratuidad, la voluntad depende de un acto reflexivo que no puede ser inculcado o inducido desde fuera. La educación no sería el aparato de poder que preforma una ideología, sino el campo de apertura a la actitud dubitativa. La educación desde esta perspectiva, es cultivo de la duda, vía crítica, esto es, que pone en crisis la tradición y ello la constituye como «acto cultural» en sentido estricto.

Las condiciones de posibilidad para la conformación de una comunidad cultural verdadera se fundan en el «imperativo categórico», el indicativo de *una vida que no tiene ningún valor vivida de otro modo*. “El «imperativo categórico», aun siendo tal imperativo, ciertamente no es más que una forma significativa pero *vacía* de contenido, de todos los imperativos

¹⁴⁶ En el tercer ensayo para la revista *Kairos*, Husserl desbroza las leyes axiológicas que fundan la interrelación de los valores éticos en tanto sostenidos en la “esencia de una posible praxis de la razón”. La ley de absorción rige los actos electivos que tienen frente a sí valores diversos entre los que se debe discriminar para realizar el más alto, el que incluye otras tantas posibilidades inferiores en tanto limitadas a esferas más estrechas y egoístas. La ley de sumación indica la consecución de un bien más alto que el de cada valor parcial que se suma: “Tales leyes –afirma Husserl– fundan una interrelación de todos los posibles bienes, o como también podemos decir, de todos los posibles fines de uno y el mismo sujeto.” Husserl, E., *RHC*, 2002, p. 33.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 40.

individuales de contenido determinado que pueden ser válidos.”¹⁴⁸ En la vida ética el hombre no se deja simplemente llevar por la inclinación sino que debe decidirse críticamente por el bien, es él mismo sujeto y objeto de la autorreflexión que orienta sus acciones. El hombre ético verdadero –nos dice Husserl– no es el mejor hombre posible en absoluto; su vida se caracteriza por la lucha sostenida de manera constante. No deja de tomar nuevas decisiones, su vida transcurre como la constante toma de responsabilidad. La toma de postura autovalorativa y práctica que eleva su alma por encima de los puros impulsos o la vida inercial que no constituye aún una auténtica vida humana, aspiración de un orden moral supremo, el de una auténtica comunidad humana que sólo puede darse en el largo proceso de un devenir que desemboca en una transmutación de valores, es decir, en una renovación auténtica del espíritu, en auténtica cultura humana.

Aun es posible preguntar en qué medida la transformación de una vida vacua en una auténtica puede ser un fin práctico sujeto a la voluntad colectiva, si puede pues formar parte del repertorio electivo de una personalidad de orden superior, si como toda persona puede plantearse la posibilidad de ser una mejor persona. La respuesta de Husserl ante esta tentativa es radical, pues indica que sólo puede haber una colectividad verdaderamente humana si deliberadamente se ha resuelto a sí misma a la «humanitas», es decir, si ha logrado resolver el camino para alcanzar dicho propósito:

La colectividad humana despierta en cierto modo a la *humanitas* cuando algunos de los individuos que la integran han despertado a ella, y cuando estos individuos (...) no se limitan a concebir la idea del hombre que se determina a sí mismo al bien, sino que llegan también a concebir como ideal la idea de una colectividad de hombre de bien (...) Con ello la colectividad humana como tal colectividad no ha despertado aún a una auténtica autoconciencia, ni ha despertado todavía como colectividad verdaderamente humana.¹⁴⁹

Lo verdaderamente humano tiene aquí el sentido de la autorresponsabilidad crítica, el valor de auténtica humanidad es un resultado de la autorreflexión continuada de la persona y la comunidad –como personalidad de orden superior. Se trata aquí de una idea del hombre como sujeto de la autorreflexión, capaz de una toma de postura autovalorativa y práctica. Es el hombre como sujeto de conciencia moral, cuya configuración se realiza bajo una norma

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 43.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 56. Es conveniente aclarar el significado que Husserl otorga al término “humanidad” y su relación con conceptos cercanos. La humanidad por principio se distingue de la «sociedad» concebida como mera asociación de individuos y difiere de los grupos culturales concretos (*Menschentum*). La humanidad en sentido apriórico es «condición humana», aquello que distingue a los hombres del resto de los animales y que no es sólo su tendencia a la vida en sociedad. *Humanität* es en el contexto Husserliano (utilizado en la referencia en su raíz latina *humanitas*) el sustantivo que designa aquella condición por la cual los grupos culturales concretos pueden ser designados grupos culturales, connota una valoración que atañe al carácter moral que fundamenta la formación de una comunidad.

absoluta de valor, la impuesta como un imperativo ético, vivir y dirigir la propia vida conforme a principios de razón. Una aspiración semejante convierte al hombre ético en un ser en debate y lucha constante. La idea meta busca su espacio en la colectividad a través de esfuerzos personales, los de cada sujeto empeñado en hacer su vida de acuerdo a los valores más elevados que aspiran a constituir una sociedad auténticamente humana, una cultura de verdad. ¿Hay acaso frente a la cultura auténtica una cultura falsa? No trataríamos aquí de una oposición semejante, sino de una «gradualidad» de los actos culturales basada en su tendencia a la consecución de fines cada vez más altos a través de actos de renovación que parten de una captación originaria del sentido de la tradición heredada como tradición y punto de partida para nuevas y originales creaciones de cada generación. Esta gradualidad en el desarrollo de la propia cultura, constantemente abierta e infinita se opone al culturalismo como determinismo de la tradición y permite el establecimiento de un criterio para el enjuiciamiento de actos que atenten contra la posibilidad de autoconfiguración responsable de los sujetos y las comunidades auténticamente humanas, al rechazar las determinaciones suprapersonales de la tradición, y asentando su límite definitorio en el orden habido de la vida, mediante la crítica a que dispone la educación conforme a principios de razón.

La responsabilidad decisiva del individuo no es más que preocupación responsable por la preparación de capacidades y fuerzas que aseguran mejores decisiones basadas en la crítica de los fines. En el trato social el otro adquiere valor en sí y cada sujeto pone lo que está de su parte en la empresa ética del otro. Querer ser hombre verdadero es –desde una perspectiva fenomenológica– querer ser parte de una comunidad verdadera, aquella empeñada en realizar sin más lo mejor, la que quiere resolver sus conflictos prácticos de acuerdo con el entendimiento ético que reparte el peso de la actividad según su índole y sus fines. Para Husserl la comunidad es “Una determinada pluralidad de seres humanos que se guían por motivos en parte egoístas, en parte altruistas y mayormente pasivos.”¹⁵⁰ La comunidad es unidad de vida, comunidad de tradición fundada en valores históricos que, si bien se distinguen de los valores individuales, fluyen y cobran fuerza a través de las vivencias de los individuos confiriéndoles –además– un valor «incomparablemente superior». El valor del sujeto personal se funda en el valor de la comunidad. La comunidad es sólo tal en razón de las vidas que la conforman. La repercusión de mi vida en la vida del otro tiene un carácter formativo: “El mejor ser y el mejor querer y obrar posibles del otro forman parte de mi propio ser y querer y

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 51.

obrar, y a la inversa. Desear la bondad no sólo para mí sino para toda la comunidad como comunidad de hombres de bien, y tener que incorporar esta empresa al círculo de mis fines prácticos, de mi voluntad práctica: todo ello conforma la autenticidad humana de mi vida. Ser hombre verdadero es querer ser hombre verdadero e implica querer ser miembro de una humanidad «verdadera».¹⁵¹ Esta autenticidad, al no ser un hecho consumado, tiene que ser buscada, esta autenticidad es la meta.

La cultura no es para Husserl la unidad cerrada, plétora de significaciones, fuente todopoderosa de la explicación científica, verdad simplemente reactivable. El ser logro de la cultura conlleva este camino esforzado, crítico, inacabado e infinito, no gratuito del haber heredado. Su ser legado implica una condición inicial, la accesibilidad o «apertura» de los objetos que configuran los distintos mundos culturales; el estar ahí a disposición de cualquiera es al mismo tiempo la condición constitutiva del orden público, porque la disposición de los objetos culturales implica necesariamente a los otros. Cualquiera soy yo y son los otros. La disposición no atañe pues al objeto en sí, sino al sujeto que lo constituye respecto de su mundo entorno, con las otras personas. Esta vinculación primaria, dada en el estar ahí de las cosas es la forma en que el hombre queda dentro de lo humano en general. Al hacerse cargo de su situación queda respecto de lo humano en su propia realidad, más allá de la esfera puramente biológica. Se constituye, como afirmaría Zubiri, en la forma de «realidad» ésta que se constituye en su estar vertido a los demás, en su ser para los demás y con los demás. La disposición de los objetos culturales, su apertura, implica la reactivación posible –por cualquier sujeto– de las cadenas de motivaciones en que se produce su comprensión; si esta se logra, modificará la estructura de base de mi propio mundo en torno. Mi mundo circundante (*Umwelt*) intencionalmente constituido por la comunidad que me acoge. Si esta es comprendida como una personalidad de orden superior, en todo sentido análoga a las personalidades éticas individuales, la colectividad puede, al igual que el sujeto moral, tener una conciencia y una autoconciencia, conformada en el devenir de sus acciones sobre las cuales siempre puede emprender una acción de rectificación. La colectividad se convierte por esta cualidad en colectividad moral. La configuración de colectividades morales no es, sin embargo, un surgimiento espontáneo o gratuito, en ésta, la labor científica y concretamente filosófica juega un papel decisivo. La comprensión filosófica del mundo es autorreflexiva, y su modificación de

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 50.

la condición de base es radical –como consecuencia de la transformación actitudinal que opera–, es humanizante en el sentido más alto, esto es, universal.

Se trata de una universalidad enteramente nueva, fundada en el análisis de las estructuras genérico-formales compartidas allende las fronteras de la tradición, y por las cuales es posible el libre acceso a los más altos valores de humanidad, al verdadero sentido de lo humano. Son estas las condiciones críticas de posibilidad de la renovación. Estructuras o figuras normativas de la razón, condiciones apriori del enjuiciamiento y la racionalización de todo lo espiritual de acuerdo con los principios universales de la razón lógica, práctica y estimativa. Es la fenomenología trascendental como ciencia apriorica –reflexión sobre las fuentes originarias de toda conciencia y todo ser posibles– la vía para la construcción de este concepto universal de humanidad.

Las comunidades de científicos sociales tienen que asumir una responsabilidad crítica derivada del hecho de que su tarea no es sólo «explicativa», ella implica un enjuiciamiento ético: “el *enjuiciamiento* normativo *de acuerdo con normas generales* que pertenecen a la esencia apriorica de la condición humana «racional», y la *dirección* de la propia praxis fáctica de acuerdo con tales normas, las cuales incluyen normas racionales de la propia dirección práctica.”¹⁵² La esencia apriorica de la condición humana no es el residuo causal-inductivo rastreado por las ciencias de hechos. En todo caso, la meta de la reforma científica habrá de ser la conformación de un concepto de humanidad como “idea objetivamente válida conforme a cuyo sentido ha de reformarse la cultura que existe de hecho.”¹⁵³

Resta sin embargo la duda de si no es acaso el análisis centrado en el ego de la filosofía primera insuficiente para encarar los problemas planteados por la pluralidad de mundos culturales que en su diversidad parecen resistir la posibilidad de un sentido universal de lo humano que subsuma la diversidad de mundos históricos. De qué modo, pues, puede justificarse esta supuesta “trans-tradicionalidad” de las estructuras que conforman la subjetividad personal y la comunidad racional. Se trata, desde luego, de una aspiración filosófica que no escapa al hecho de que la comprensión de los otros comienza (y estará por ello tamizada) en el sentido de la propia tradición. Frente a este hecho, es necesario recordar que la fenomenología, al requerir de la epojé como primera operación metódica, se sitúa en un ámbito en el que aquella la herencia y el haber de la tradición puede ser vista en su génesis

¹⁵² *Ibid.*, p. 5.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 9.

constitutiva a través del método fenomenológico que se opera en un sentido racional enteramente renovado, como superación del racionalismo ingenuamente objetivista (como el criticado en la primera parte de este ensayo). Racionalismo que reivindica el principio fundamental de la evidencia sin negar la verdad relativa de las distintas tradiciones y mundos culturales. Probando pues que tal relativismo de los mundos no es un problema en sí, sino lo que puede desprenderse de ello, un escepticismo acendrado. La diversidad y relatividad de los mundos, no niega la validez de principios y verdades universales. El método fenomenológico conlleva una superación del irracionalismo. Se atiende a los contenidos cosmovisionales de los distintos mundos de la vida y los actos culturales en que se renuevan, es el propio mundo de la vida aquel puesto en crisis.

Sobre los actos y procesos de autocultivo es posible construir una ciencia estricta, esto es, abocada a la reforma racional de la cultura. A través de la fenomenología sería posible construir una ciencia racional del hombre y la socialidad humana, capaz de servir como fundamento a una vida política y social racionalmente orientada. Una ciencia tal tendría entre sus funciones la renovación crítica constante de los fines sociales y de la tradición; su función será tanto ponerlos en entredicho como afianzar racionalmente su sentido. Sería pues, fundamentalmente, una ética de la renovación.

12. Ética y teleología en la renovación cultural.

En cuanto al concepto de renovación en Husserl, cuesta pensar su significado más allá del contexto histórico de su surgimiento, esto es, la Gran Guerra que padecía Europa en 1914, año en que Husserl dictaba sus lecciones de ética: “En las lecciones tenidas el año de la guerra de 1914 sobre «Preguntas fundamentales de la ética y de la teoría de los valores», intenta Husserl, en analogía a sus esfuerzos por establecer una lógica formal estricta, fundamentar una teoría formal de los valores (Axiología) y una ética formal (Práctica).”¹⁵⁴ La guerra constituye el contexto político y social de aparición de esta concepción husserliana del universo ético como ámbito de auténtica humanidad posible. En estas lecciones Husserl se plantea preguntas pertinentes a las condiciones de posibilidad de una renovación de la vida individual y de la cultura, especialmente de la cultura occidental o europea; posibilidad que sólo puede detonar la

¹⁵⁴ Sepp, H.R., “Mundo de la vida y ética en Husserl” en San Martín, J.,(Ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, UNED, Madrid, 1993, p. 75.

reforma crítica del propio *telos* racional, últimamente pervertido por el relativismo escéptico (y en nuestro caso, del culturalismo).

Durante esta etapa la ética eleva la práctica de la virtud por encima de los males y bienes individuales para apelar a un sentido comunitario cuya perfección pretende. Los seres humanos, como sujetos de una voluntad libre y actores de su mundo, contribuyen sin mediaciones en la configuración de su horizonte cercano o de familiaridad siempre en relación con otros, siempre compuesto, pues, en un nosotros. El yo mundano es el yo personal, y la persona es entidad histórica y esencialmente comunitaria, incluye a otros en los diferentes niveles constitutivos de la conciencia (como arriba hemos visto, ya desde un sedimento impulsivo, ya en el más complejo de todos los estratos, el que corresponde a la institución de personalidades de orden superior).¹⁵⁵ En la fenomenología husserliana el concepto de persona aparece siempre indisoluble del concepto de comunidad y específicamente comunidad de voluntad en sentido ético, tal es el caso, por ejemplo, de la comunidad de investigadores de la filosofía. Comunidad es esta unidad de vida propuesta como enlace que transcurre en los sujetos individuales, a través de ellos adquiere una forma superior y más compleja, que los incluye a todos formando un sentido distinto de ellos mismos, el del orden mundano que en su vida cotidiana construyen. La sociedad es el resultado de las relaciones entre personas, pero su sentido es algo nuevo y enteramente distinto de los integrantes que la conforman. Trasciende los mundos circundantes de cada uno y se constituye al relacionarlos y conjugarlos en el mundo circundante común. Esto significa que los mundos circundantes no son de inicio unidades estables perfecta o armónicamente constituidas, por el contrario, se trata de planos inestables y en tensión constante tanto respecto del horizonte más amplio, como del más íntimo en el que se constituye la vida individual.¹⁵⁶ El horizonte más abarcativo será el de los fines sociales o los «ideales» hacia los cuales se orienta una voluntad superior, es decir, que supera al individuo como tal, se trata de una voluntad ética que atañe concretamente a las

¹⁵⁵ Aquí hay que ver el 'parámetro' al que responden las gradaciones de complejidad y pasividad, en el estrato más pasivo transcurre la vida impulsivamente, en el más complejo se llevan a cabo actos de la voluntad, esto es, teleológicamente orientados.

¹⁵⁶ Sobre este punto es interesante la tesis de Karl Schuhmann sobre la probable obtención de una teoría Husserliana del Estado. Por esta tesis sostiene Schumann que el Estado en la fenomenología Husserliana es el catalizador de los conflictos entre personas y comunidades que de hecho se generan en la interrelación constante. El Estado no sería, pues, una comunidad de orden superior, sino el orden legal que –tendiente a ser superado– tiene una mera función resolutoria: “Husserl concibió la fenomenología como una supresión del Estado ubicada en el infinito.” Retomaré algunos aspectos de esta tesis al final de mi investigación. Lo que aquí me interesa destacar es que en el contexto conflictivo en el que nace la ética Husserliana de la renovación, la tensión *intra e intercomunitaria* ocupa un primer plano en la elaboración teórica de Husserl, no queda simple y utópicamente descartado, sino que se constituye como la condición crítica de base. *Cfr.* Schuhmann, *HP*, 2009, p. 51.

personas. Esta es de hecho la forma que toma en Husserl el *telos* de la cultura occidental, luego más limitado por el carácter científico de la misma, como voluntad racional.

La ética se traza primero como meta la reflexión práctica de la ciencia universal, esto es, la responsabilidad práctica del filósofo, cuya radicalidad de pensamiento le exige en congruencia, radicalidad de su acción. Ahora resta preguntar, cuál puede ser la naturaleza de una acción semejante respecto del filósofo que acatando la radicalidad de la reflexión emprende la reducción trascendental. Cuál es pues la injerencia de los descubrimientos trascendentales en la fundamentación de una ética que oriente el comportamiento personal, mundano. La dificultad aparece cuando notamos que por la reducción quedan fuera de mira todos los contenidos de sentido teórico y se suspende el sentido de validez del mundo, incluido su horizonte práctico. Y si bien –como Sepp señala– estos pueden ser clarificados en su génesis trascendental, parecería por ello, que la ética se reduce a una lógica trascendental: “Es cierto que todos los contenidos de sentido teórico y todos los prácticos y los que son relevantes desde una perspectiva práctica pueden ser clarificados en su génesis trascendental. Pero entonces la ética desaparece en una lógica trascendental.”¹⁵⁷ Sin embargo, nos dice Sepp, la fenomenología trascendental en Husserl, no tiene la última palabra; dos vías de fundamentación restan desde la reducción, la metafísica como filosofía segunda, y la filosofía trascendental como ciencia de los fundamentos últimos y universales de sentido y conocimiento del mundo. La metafísica se construye sobre la fenomenología trascendental como filosofía primera.¹⁵⁸ La metafísica se centra en el problema de la realidad absoluta en su totalidad y tienen como fundamento o base a la fenomenología trascendental. Mientras la fenomenología trascendental se hace cargo del problema constitutivo de la subjetividad trascendental, la metafísica tiene el ser absoluto de esta misma subjetividad trascendental pero como *factum* último. “Esa metafísica –sugiere Iribarne– fundamenta la ontología de la subjetividad individual y todas las demás ontologías. Estas afirmaciones nos conducen a una constatación que Husserl considera con asombro: el *eidós* de la subjetividad trascendental es un caso único, ya que presupone su *factum*.”¹⁵⁹ El *factum* absoluto está implicado en la esencia de la subjetividad trascendental, su *eidós* consistente en una génesis absoluta, la de la intencionalidad

¹⁵⁷ Sepp, H.R., “Mundo de la vida y ética en Husserl”, en San Martín (Ed.), *SCMV*, 1993, p. 87.

¹⁵⁸ “Tengo la convicción de que con la brecha abierta por la nueva Fenomenología Trascendental ya se ha llevado a cabo la primera irrupción de una verdadera y auténtica Filosofía Primera, aunque sólo como aproximación inicial y todavía incompleta.” Husserl, E., *Filosofía primera (1923/24)*, Norma, Bogotá, 1998, p. 17. Trad., Rosa Helena Santos de Ilhau.

¹⁵⁹ Iribarne, J., *De la ética a la metafísica*, UPN-San Pablo, Bogotá, 2007, p. 195.

universal. Tal implicación del *factum* y el *eidós* de la subjetividad trascendental se da a través de una teleología universal: “El *eidós* del yo trascendental no es pensable sin el yo trascendental como fáctico (...) En el *factum* se hace manifiesto que de antemano tiene lugar una teleología. Una ontología plena es teleología, pero ella presupone el *factum*.”¹⁶⁰

El fenomenólogo capta el suceder teleológico por el que la subjetividad se mundaniza. El vínculo entre la esfera trascendental y el mundo de la vida (como esfera de la vida práctica) es la teleología universal, el *telos* es puente de paso entre lo trascendental y el mundo interpersonal, comunitario (entre lo individual y lo colectivo, como entre lo trascendental y lo mundano). Y esto porque la estructura misma de la actividad que constituye la subjetividad trascendental implica una realización o tendencia fluyente hacia la perfección de la persona y su mundo por: “La idea de la perfección infinita, idea de una existencia subjetiva individual perfecta, en el seno de una comunidad intersubjetiva global perfecta. Idea impensable como forma ya acabada, como la forma efectiva de una existencia trascendental pensable – representable intuitivamente–.”¹⁶¹ La tendencia constitutiva es regulada por un ideal de perfección cuya exposición es sobre todo la tarea de una ética científica que establezca, en función del ideal absoluto teleológico: la mejor actuación posible. En tanto, la cualidad «mejor» recae sobre las acciones prácticas en un nivel tanto teórico como práctico y describe el alcance universal de las acciones individuales emprendidas por los sujetos. La ética husserliana descansa enteramente en este ideal de perfección cuya cualidad es mutable, históricamente cambiante, constante renovación. Aquí renovación es aspiración racional al ideal universal de perfección. La «renovación» es suceso en desarrollo, no es el producto estático que se muere con su tiempo, es en gran medida el parámetro del cambio histórico. Dar cuenta de la historia es dar cuenta de las motivaciones de renovación que detonan las transformaciones que atañen a las formas comprensivas del mundo.

La ética husserliana, aun surgida en un ámbito trascendental, atañe al mundo de la vida en su sentido de praxis mundana, hay –como en toda la vida del sujeto trascendental– una «repercusión» de la experiencia trascendental que deja sentir su fuerza en el ámbito mundano. Después del descubrimiento de la subjetividad trascendental el fenomenólogo no sólo es espectador sino configurador en sentido fáctico. Se produce pues, una mutación personal por

¹⁶⁰ Husserl, E., "Teleología", en *Daimon. Revista de Filosofía*. No. 14. Universidad de Murcia-Departamento de Filosofía y Lógica, Murcia, 1997, pp. 7. Trad. Agustín Serrano de Haro.

¹⁶¹ Sepp, H.R., “Mundo de la vida y ética en Husserl”, en: San Martín (Ed.), J., *Sobre el concepto de mundo de la vida*, UNED, Madrid, 1993, 89

el conocimiento ganado en la ejecución de la epojé, en tanto esta representa un cambio de actitud radical respecto de la actitud mundana, es pues un «ascenso fáctico a lo trascendental». A partir de aquí, la actitud mundana adquiere un horizonte trascendental por el que cruza la teleología a la que responden mis propias acciones en el mundo. Este horizonte teleológico es la materia de renovación ética detonada –cuando se trata de actos culturales en sentido estricto– por la crítica de la tradición. La ética husserliana, huelga decirlo, es ética de la renovación. Lo que se renueva es el sentido de lo humano como el ser orientado por fines, desde ellos y hacia ellos. Es ésta una ética de la reforma: “No importa en qué dominio cultural, la fuerza motivante es una profunda necesidad del espíritu. La situación espiritual general llena el alma de una insatisfacción tan profunda que no le es posible seguir viviendo en las formas y con las normas de la época.”¹⁶² Con estas palabras de Husserl sólo vemos de modo más nítido la consistencia ética de la auténtica vocación científica, situada más allá de los límites étnicos e ideológicos en que se hunden los relativismos.

13. Europa como ideal etnocéntrico.

La vocación filosófica –según Husserl, y así lo expresa en *La filosofía como autorreflexión de la humanidad*–, aspira a constituir una ciencia universal del mundo, corpus total de las verdades del mundo en sí: el mundo como realidad común dada en la experiencia comunitaria. Esto implica sobrepasar el plano reflexivo del naturalismo cuya fuente explicativa es un principio causal. “La verdad es una invención que eleva al hombre a un nuevo nivel en el que la vida humana adquiere una dimensión histórica.”¹⁶³ La nueva dimensión histórica reconfigura la idea de verdad que habrá de desempeñar el papel de entelequia a través de la filosofía como aspiración a un conocimiento que supera su propio marco cultural y pretende una universalidad fundada en la fenomenología trascendental.

La idea de Europa no indica solamente una determinada limitación geográfica. Decir Europa en un contexto husserliano es decir «cultura filosófica», una cultura determinada por una idea filosófica; aquí filosofía es el carácter fundamental de un ejercicio de reflexión iniciado con Tales, y cuya meta más alta es la verdad, un saber o conjunto de saberes no étnicos, no

¹⁶² Husserl, *FP*, 1998, p. 19.

¹⁶³ “¿Tiene un sentido en sí la idea total de verdad? ¿No es, acaso, una invención filosófica, como la idea correlativa de ser en sí? Y, sin embargo, ella no es una ficción, una invención de la que podríamos prescindir y carecería de significado; es una invención que eleva al hombre a un nuevo nivel.” Husserl, E., “La filosofía como autorreflexión de la humanidad”, en: *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1973, p. 127. Trad. Elsa Tabernig.

tradicionales, que superan las fronteras del clan o de la tribu: “La filosofía entendida como cosmovisión sucumbe igualmente al análisis de Husserl. La pluralidad de cosmovisiones y su variación temporal deponen en contra de su validez universal. La sabiduría que pretenden encerrar carece de claridad teórica, es imprecisa y vaga, contiene a menudo contradicciones, y se organiza en función de las urgencias de la vida, variables en cada circunstancia ya para cada hombre o grupo humano. Debe ser sustituida por la ciencia.”¹⁶⁴ Esta ciencia filosófica, la que hace pues de Europa lo que es, es la pregunta por la autenticidad de la realidad humana, la legitimidad de sus fines y sus medios, es una vuelta –por vía de la razón– del hombre sobre sí. Su nacimiento afecta todos los ámbitos de la situación humana anterior y todos los ámbitos de la tradición son penetrados, hay que decir, desbrozados por el interés filosófico.

Para Husserl Europa es un proyecto de racionalidad universal. Territorialmente, en Europa los hombres han tomado conciencia refleja de su capacidad racional, pero no es sólo un territorio, es proyecto de autoconfiguración mediante la razón autónoma –no sometida a intereses prácticos–, la razón aparece aquí en el ejercicio racional libre de la colectividad. La filosofía es el motor de esta misión, y el filósofo, la comunidad de filósofos, sus operarios, sus funcionarios en un sentido orgánico. Es función del filósofo mantener abierto el camino de la reflexión sobre el más alto o universal sentido de humanidad: “La filosofía universal con todas las ciencias particulares que constituye por cierto un aspecto parcial de la cultura europea. Pero se halla en el sentido de toda mi exposición que esta parte desempeña, por así decirlo, el papel de cerebro de cuyo funcionamiento normal depende la verdadera salud espiritual de Europa. Lo humano de la humanidad superior o la razón exige, pues, una filosofía auténtica.”¹⁶⁵

En el contexto husserliano Europa no es una unidad étnica, o, además de ser unidad de tradición y unidad histórica, y geográfica, es el plan de realización racional a través de la filosofía. La historia de Europa –su acontecer político, social, tradicional– es expresión de una honda motivación aguijonada en el «espíritu europeo» por la filosofía. La historia europea es historia del pensamiento europeo, que por una acción refleja da cuenta de sí mismo.

Según el análisis de San Martín la conformación de Europa como un concepto aplicable a una unidad tradicional e histórica pasa al menos por dos etapas. En la primera el mundo antiguo, sus saberes y sus dioses se extienden por las costas del Mar Mediterráneo o *Mare Nostrum*. Así esta tradición de cepa griega y romana se une al mundo cristiano también

¹⁶⁴Pucciarelli, E., “Husserl y la actitud científica en filosofía” Introducción a: Husserl, E., *La filosofía como ciencia estricta*, 3ª Edición, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 32.

¹⁶⁵ Husserl, E., “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, *Ibid*, p.161.

vecino de los musulmanes. La filosofía como forma de vinculación del hombre consigo mismo se conforma como un puente entre mito y logos, entre tradición y conocimiento. La diferencia estriba en la autonomía de este último respecto de las leyes de la tradición, no las anula, se sitúa antes, por encima de ellas, desde un interés enteramente distinto al interés práctico, avizora sus objetos desde una actitud teórica. Esta constitución de un saber no-étnico cristaliza en las formaciones del Derecho Romano y la filosofía helénica a través de la conformación del imperio germánico romano. Un nuevo factor de simbiosis, de renovación cultural se sedimentaba en las capas de la cultura clásica. Se trata, nos dice San Martín, de la: “Asimilación que los germanos hacen de la cultura romana aportando un espíritu de independencia individual.”¹⁶⁶ Los monasterios se convirtieron en los focos difusores de la cultura y prescribieron la vida auténticamente cristiana, dedicada –según la regla de San Benito– *al trabajo, el estudio y la oración*. Elementos de una tradición cristiana que se aglutina en oposición al mundo islámico.

La segunda etapa constitutiva del proyecto de Europa se inicia en el descubrimiento del Nuevo Mundo y la Reforma Protestante, que implican a su vez una reconfiguración de la idea de lo humano, de la idea de Europa como ideal de humanidad racional. En este panorama se produce una conformación unitaria frente al mundo musulmán y lo radicalmente otro: América, el Nuevo Mundo. En el corazón de la ideología ilustrada –la forma de razón plenamente autoconciente– late el temor y la duda ante otros ideales al parecer más humanos en tanto menos civilizados, más «salvajes». El ideal europeo antes afirmado en oposición a la tradición musulmana, se reconfigura a través de los elementos aportados por el mestizaje como forma de colonización de América. Paralelamente la antropología traza por vez primera esta línea evolutiva de la barbarie a la civilización,¹⁶⁷ de la otredad a la europeización. Los parámetros para el establecimiento de esta regla han sido ya discutidos, lo que cuenta en este momento formativo, es la expansión del ideal europeo a través de los mares y hacia el nuevo continente, cuya expresión más elocuente, es la de instauración de los estados nacionales que se atienen a la formulación universal de los Derechos Humanos. La expansión del régimen político nacional expresa al mismo tiempo, la dilatación universal de un ideal de humanidad en

¹⁶⁶ San Martín, J., *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la Historia*, Biblioteca Nueva Universidad de Educación a Distancia. RS, Madrid, 2007, p. 195.

¹⁶⁷ Los estadios de esta línea evolutiva parecen trazados claramente por Gordon Childe, en su descripción de las edades arqueológica y neolítica como tránsito a la barbarie, de ahí al salvajismo y finalmente a la civilización. *Cfr.* Childe, G., *Los orígenes de la civilización*, F.C.E., México, p. 954.

cuya raíz llevaba la corrupción de una idea de racionalidad no renovada. Si bien la crítica de este ideal tergiversado fue aplazada, y ello derivó en la crisis contemporánea de la sociedad europea, no significa esto que el ideal universal de realización de lo humano haya perdido su valor; se trata de un quiebre que forma parte del despliegue de su historia.

Esta forma de razón como autorreflexión que fijó en su origen un *telos* humano, o más precisamente humanizante, es universal en tanto no remisible a una tradición concreta, a un punto definitivo de la historia, a una sociedad insular. Europa, el ideal humano que abandera Europa como cuna y cepa de la razón filosófica, es una idea trans-tradicional. La filosofía –raíz del concepto husserliano de Europa– se refiere al mundo subyacente a toda formación tradicional, a todo ser humano por el hecho de serlo. En el nivel del mundo de la vida ordinaria y corriente hay siempre otros mundos, más reducidos o más amplios, interpersonales o intercomunitarios y bajo estos mundos hay un suelo universal de sentido del que mana todo sentido cosmovisional, el de todo orden mundano particular, es el suelo de toda tradición particular (no como infraestructura, ni como estructura, sino como condición de posibilidad de toda «estructura» de realidad). Como suelo de toda formación tradicional particular tiene él mismo su historia trascendental como historia del pensamiento que se piensa a sí mismo, que piensa sobre sí y sobre su operar constituyente. Sólo este mundo unitario, resto primitivo sedimentado, permite las variaciones culturales y atraviesa todos los mundos posibles. La filosofía –y más concretamente– la fenomenología, hace de este mundo un problema. Sobre la base de este mundo se da la adopción de la filosofía y la ciencia que son formaciones culturales pero en otro sentido, uno que se hace asequible a sí mismo, y sólo por razón de su posibilidad transforma el fondo histórico sobre el que se forma.

Al hablar entonces de «europeización» no se describe una forma expansiva de patrones étnicos, costumbres, saberes de la tradición –que siempre se transmiten por las vías mismas de la comunicación interpersonal. La europeización demanda la adopción voluntaria de una forma de vida de acuerdo con valores y aspiraciones éticas y racionales fundadas en la filosofía como autorreflexión de la humanidad, es decir, el fin autocrítico de la renovación, el de la más alta cultura posible, el del autocultivo, la humanización.

El relativismo tiende a etnificar lo no-étnico, ahí recae toda su eficacia, en la negación del sentido trascendental del quehacer científico que es al mismo tiempo la negación del carácter trascendental del sujeto personal, la limitación de la condición humana a la exigencia imperativa de su tradición y su historia, menos que motivación, causa de un comportamiento

transmitido sin reticencias ni resistencias a través de una comprensión unitaria que no exige crítica alguna a sus receptores integrados orgánicamente en su dirección.

Sólo la voluntad que exige la plena lucidez del sujeto de decisión, su vocación crítica también, permite el paso al reconocimiento del valor universal de la ética de la renovación. Se trata aquí –como señala San Martín– de la conformación de una identidad no-étnica que consiste en nada más que reconocerse como seres humanos más allá de las fronteras étnicas que se alzan sobre el suelo de una realidad común. “Existe el verdadero sentido de Europa, aquel que quizás en cuanto empieza a cumplir su función deja de ser estrictamente europeo; ese elemento no es otro que la *identidad no étnica*, eso es lo que Europa ha aportado a la humanidad.”¹⁶⁸

Desde una perspectiva estrictamente científica la acusación de etnocentrismo que pesa sobre la afirmación de Europa como proyecto humano cae por su propio peso, o por la fragilidad de los supuestos en que se funda. El concepto de etnocentrismo se conforma sólo a partir de una actitud naturalista, en este caso culturalista, por la cual la etnocentricidad se convierte en elemento determinante en la conformación de unidades sociales. Hay que analizar esto con más detenimiento. La etnocentricidad designa esta actitud por la cual se hace de la propia comunidad étnica (aquí en un amplio sentido tradicional) el parámetro de toda humanidad pero de modo excluyente, limitante. Las fronteras étnicas en este sentido excluyen a los otros frente a los que se constituyen. Donde comienzan las fronteras étnicas termina la inclusión del «*étnos*» o el nosotros –en un primer y antiguo sentido– y se abre la hostilidad de los otros en una forma excluyente de la condición de humanidad. Esto es lo que expresaría la sentencia levistraussiana sobre las fronteras de la humanidad como coincidentes con los límites del clan o de la tribu.¹⁶⁹ Sin embargo, y aun cuando la etnocentricidad puede ser una actitud sostenida por personas y comunidades, por muchas incluso, esto no significa que tal actitud sea condición para la configuración de unidades sociales, de identidades personales o comunitarias, que sea condición esencial y constitutiva de toda comunidad humana. La etnocentricidad no es lo mismo que el etnocentrismo, el segundo es un determinismo naturalista que supone la exclusión como base de la socialidad. En el polo opuesto al etnocentrismo, el concepto

¹⁶⁸ San Martín, J., *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la Historia*, Biblioteca Nueva Universidad de Educación a Distancia. R.S., Madrid, 2000, p. 219.

¹⁶⁹ “La humanidad cesa en las fronteras de la etnia o de la tribu, del grupo lingüístico, a veces hasta del pueblo; al punto de que gran número de poblaciones llamadas primitivas se designan a sí mismas con un nombre que significa ‘los hombres’” Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural*, Siglo XXI, México, 1973, p. 309.

husserliano de humanidad –y concretamente de humanidad europea– designa una idea meta abierta y expansiva, esto es, constantemente incluyente –trascendente– en su aspiración a la universalidad. El proyecto de Europa en su historicidad es el desenvolvimiento de un esfuerzo de autocultivo racional accesible a la humanidad pero apunta a una determinación radical, la puesta en crisis de la propia tradición: “La europeización sin conquista consiste fundamentalmente en incorporar a la cultura propia aquellos modos prácticos y teóricos, por tanto partes de la cultura, que, descubiertos y puestos a punto en Europa, identificados por tanto como europeos, no incluyen ninguna referencia étnica. (...) a este conjunto pertenecen la filosofía, las ciencias, la política (...) y en muchos casos las artes.”¹⁷⁰ Se trata de los sentidos reactivables, o accesibles a cualquiera por razón de su fundamento universal.

Si logramos distinguir entre una posición o actitud etnocéntrica por la cual se asume la propia cultura y el propio grupo cultural como parámetro de humanidad frente a otras sociedades, y el etnocentrismo como determinismo de tal actitud, como forma ideológica que supone que la actitud etnocéntrica es inherente a toda conformación social y a toda toma de posición frente a otras sociedades, lograremos ver también, que nada desautoriza *per se*, cualquier intención valorativa y configurativa de una humanidad excelente. Esto es, que incluso asumir como excelentes los valores de mi propia sociedad, o de otras sociedades, es posiblemente verdadero, no necesariamente etnocéntrico, si su fundamento es, claro, racional, crítico, autorreflexivo. Nada desautoriza *per se*, la afirmación de la humanidad europea como una humanidad excelente, si se entiende que esta afirmación se lleva a cabo desde una posición autorreflexiva y científica, pues en tanto expresada desde una actitud científica, no está ya limitada por la propia tradición, está más allá de todo interés práctico, en este caso, ideológico o político. El determinismo etnocéntrico o etnocentrismo sostiene que la actitud etnocéntrica es una determinación originaria, pero como tal determinación no es sino la elaboración secundaria de una particular perspectiva teórica de talante neopositivista, que supone un aparato psicofísico determinante de los impulsos que orientan esta asunción de la propia comunidad –en sentido excluyente– como parámetro de humanidad. Desde esta perspectiva el sujeto, rehén de sus impulsos inconscientes, sólo puede responder a estímulos que detonan respuestas previsibles, programáticas, esto es, más allá de él mismo, más allá de su responsabilidad. Lo que es aquí definitivo es que los determinismos eliminan de sus ecuaciones

¹⁷⁰ San Martín, J., *PFE*, 2007, p. 213.

la variable «voluntad» y al borrarla hacen de la ética un imposible al rechazar la posibilidad de formar un sujeto capaz de sobreponerse a su tradición.

La crítica fenomenológica apela a la posibilidad de un sujeto capaz de adoptar, por voluntad, el ideal de una unidad de la razón en la praxis. Esto es, de realizar su vida, tanto en el orden práctico, como teórico y valorativo, de acuerdo con fines trazados racionalmente. Se trata de la exigencia de una vida en la integridad que ella en toda su concreción implica, regida enteramente conforme a los principios de la razón autónoma, autorreflexiva. La vocación de razón abarca la vida en todas sus esferas de desarrollo porque es vocación vital. Hay que observar la franca preminencia que otorga Husserl a la ética en una situación básicamente paralela a la de la lógica; aunque bien hay un momento en que el pensamiento que conforme a principios universales busca su plenificación de verdad en la evidencia es al mismo tiempo realización ética. “La capa superior del ser humano actuante está siempre pre-dirigida al mundo como horizonte práctico de posibilidades.”¹⁷¹

El saber filosófico, como enteramente distinto de los saberes tradicionales se refiere a un primer nivel del mundo de la vida, al mundo que subyace a toda cultura particular, a todo ser humano por el hecho de ser humano, pero también a otros mundos, a esferas vitales más reducidas e íntimas: a las configuraciones mundanas de la tradición, la profesión, las creencias, que se encuentran en un suelo universal de sentido, convertido en problema por la filosofía. Es este el suelo del que mana el sentido de realidad y es por ello anterior a toda tradición particular. Como suelo universal se revela hondamente problemático, enigmático para la razón autorreflexiva.

En último término y por todas las razones aquí aducidas, la calificación del concepto husserliano de Europa como un concepto etnocéntrico está cargada de los tremendos prejuicios del naturalismo que desde el inicio de este ensayo he tratado de desensamblar en una vía paralela a la desarrollada por Husserl desde sus *Investigaciones Lógicas* y la crítica al psicologismo. Por otro lado, es innegable la inmersión del discurso husserliano de la *Crisis* y las *Lecciones de ética*, en el contexto bélico que en carne propia experimentó el filósofo. Y este es un aspecto que no puede perderse de vista, no sólo –como en muchos casos se ha señalado– como justificación de los argumentos eurocéntricos de Husserl, sino por la manifiesta repercusión que la filosofía como autorreflexión de la humanidad tiene sobre el mundo social y político en el que se gesta y que no puede simplemente soslayar. Es en este contexto donde

¹⁷¹ *Ibid*, p. 273.

surge la ética como unidad de la razón en la praxis, es frente a la más grave deshumanización que se presenta la posibilidad de una filosofía que apunte a la consolidación de un modo auténtico de ser humano como ser humano racional. Y luego, diría para los fines de esta investigación, de una auténtica cultura como humanización, como autocultivo de auténticos fines racionales. La europeización significa la expansión de esta idea renovada o reformada de filosofía, ella permanece pues abierta a todos los mundos y todas las tradiciones.

14. Conclusiones: Cultura como renovación humana en la fenomenología de Edmund Husserl.

Tal como lo muestran los propios ensayos de Husserl al respecto, la renovación es menos un tema de antropología o filosofía, que de una ética concebida a partir de una particular preeminencia de la esfera práctica de la razón, rectora del ejercicio teórico y valorativo, ambas, formas de un hacer o una praxis. La ética aspira a una captación apriori de todas las posibilidades del actuar. Indaga las formas vitales de la renovación que constituyen el auténtico sentido de lo humano. Actuar conforme a un fin último y fundante es la forma que cobra el imperativo de una vida racional, es decir, una vida anclada en valores racionales que han surgido de una búsqueda autorreflexiva y constantemente autocrítica de la tradición en la que cada sujeto se descubre.

Al acto de poner en crisis los principios que orientan habitualmente la acción, le llamo aquí acto cultural, y esto de forma exclusiva. Lo que queda fuera es la tradición entendida como el más hondo sentido de mi mundo heredado de una generación a otra y que constituye la materia de la reactivación; en este acto, en el que de modo autorreflexivo me apropio del legado transformando así su condición de base, hay una realización autónoma de la persona auténtica. La tradición es lo renovado en los actos culturales. Tradición es lo puesto en crisis por la renovación, que somete a tensión y rompimiento un sentido de humanidad reinstaurado de forma originaria.

La reforma racional de la cultura es labor de una ciencia apriorica dirigida a la indagación de las estructuras genérico-formales o transtradicionales que conforman lo específico de la vida espiritual, en cuanto desplegado en una pluralidad de formas intencionales y de motivación delineadas en su esencia, siempre susceptibles de ser conocidas y siempre accesibles como metas conforme a las cuales puedo y quiero determinar mi vida.

Aparece a través de la fenomenología una forma novedosa de enjuiciamiento de toda realidad espiritual según normas dictadas desde una disciplina apriori, cuyos temas son los de la razón teórica, práctica y estimativa. La renovación –y esta es la apuesta principal de la fenomenología husserliana– pertenece por necesidad a la esencia del desarrollo del hombre, la sucesión generacional es una forma de renovación principal, en ella la transmisión hereditaria de todo un corpus tradicional –institucional– es reactivada¹⁷² originariamente, cada vez, por cada generación, modificando en cada paso la consistencia del legado en el acto mismo de apropiación, sólo lo apropiado –comprendido– puede ser renovado. La comprensión es inmersión en las motivaciones originarias que fundan el sentido de un objeto. La principal vía transmisiva es la educación –como formación del espíritu esencialmente distinta de la mera adquisición de información– cuyo sentido crítico la inscribe como acto cultural por excelencia.

La idea del hombre que Husserl, o mejor, que es posible construir a través de la fenomenología husserliana, es la de un ser dispuesto a la autorrenovación por su capacidad autorreflexiva, cuya vida se desenvuelve en la forma de un empeño, del esfuerzo por alcanzar una meta general de vida. Es pues un hombre ético el que pretende la filosofía como ciencia estricta. Siendo así, sólo la producción de bienes a través de acciones racionales, esto es, fundadas en principios racionales, puede ser calificada como auténticamente humana. La búsqueda del cobijo tutorial de la religión, del Estado, de la cultura –en términos naturalistas– no bastan para realizar la condición ética renovadora a la que estoy por esencia dispuesta, así como la comunidad en la que me inscribo y cuyo corpus tradicional reactivo o reinicio en mi propia vida, a través de mis propias convicciones, no es sólo mi refugio moral o mi justificación ideológica, es sobre todo la materia crítica de mi vida.

El tema de la ética es la renovación del hombre y de la colectividad humana. De lo que se trata aquí es de poner la propia vida bajo una idea de razón que debe ser en sí misma puesta en crisis y renovada. A esta idea de ética corresponde entonces una ética pura como ciencia de la esencia y las formas de una posible vida en renovación constante, deseada voluntariamente, buscada por convicción personal, es decir, infundida desde la propia comunidad a la que pertenezco y en cuyo transcurso incido, nuevamente, a través de la crítica renovadora de la tradición.

¹⁷² Reactivación y renovación se relacionan a través de la crítica que he puesto aquí en juego; puede haber una reactivación más o menos pasiva de habitualidades y sedimentaciones de sentido heredadas, o bien, puede anteponerse la crítica en el acto mismo –plenamente consciente– que reactiva estos sentidos, y entonces se trata ya de un acto renovador.

La filosofía moral es, en términos husserlianos, parte dependiente de la ética como ciencia que integra la vida activa de una subjetividad racional en la perspectiva de la razón que la regula unitariamente en integridad. El hombre de razón debe pues, tomar en completa generalidad ética sus propios actos, juzgarlos autocriticamente conforme a los principios de una auténtica ciencia de la razón práctica. Opera en este punto una analogía –llevada hasta sus últimas consecuencias– entre la vida ética individual y el curso de la vida comunitaria como personalidad de orden superior, en todo semejante al correr vital de una personalidad individual. Esto es posible gracias a la figura unitaria de la razón práctica aplicada a la vida social en su conjunto. La vida ética es así, en general, universalmente: vida en renovación, dirigida por la expresa voluntad de configurarse a sí misma como unidad auténtica en el sentido de la razón práctica, cuya meta más alta sería justamente esta autoconfiguración.

La cultura sólo puede ser entendida desde aquí como intención y acción renovadora del sentido mismo de humanidad, un sentido siempre tendiente a alcanzar una mayor y verdadera autenticidad. La acción renovadora es motivada por una voluntad de renovación orientada racionalmente. No es ciego voluntarismo el que nos pone delante la fenomenología. Se trata, por el contrario, de una tensión constante de vida, una meta que debe resistir los avatares de un tiempo que, como el nuestro, impide su surgimiento al evadir su autocrítica.

El culturalismo es evitamiento, rechazo de la conformación de una cultura auténtica. Decir que la lapidación de mujeres hasta la muerte es un hecho cultural, no dista en realidad de la afirmación por la cual la fabricación de instrumentos en los primates superiores es también calificada como un hecho cultural. Sin embargo, si sólo los actos críticos y renovadores son actos culturales parece claro que un hecho tan lamentable como la ejecución pública de una adúltera está lejos de poder ser considerado como un hecho de la cultura; en realidad, sería éticamente lo opuesto a cualquier posibilidad de producción cultural, un atentado contra la configuración de una idea meta de humanidad basada en principios de razón. Si así puede ser juzgado y calificado, conforme a la configuración universal de una aspiración de humanidad, habremos dado el primer paso en la superación de los escepticismos que dañan la tan necesaria ética crítica en nuestro tiempo. ¿Y cómo llamar entonces a los logros técnicos en los que también configuran el carácter de una comunidad, logros tales como el perfeccionamiento tecnológico no estrictamente ético o con miras a la renovación? Por ejemplo, el desarrollo de armamento cada vez más sofisticado para la guerra, los instrumentos de guerra ¿pueden ser considerados logros culturales? Sin poder responder enteramente a esta pregunta diría que

siendo producidos en el seno de una comunidad y sobre la base de logros técnicos anteriores tiene un carácter ciertamente cultural, pero de un nivel –si nos apegamos a la necesaria gradualidad que he buscado establecer sobre los actos culturales– inferior respecto de aquellos logros técnicos concebidos para mejorar la calidad y dignidad de la vida humana. Si la guerra no deja de ser una expresión cultural, es indudablemente, una forma cultural inferior y en última instancia, un atentado contra la realización de la auténtica cultura, en tanto coarta por la violencia y la imposición, la voluntad de los sujetos y las comunidades.

La ética husserliana, lejos de la convención, se acerca a un quiebre de la tradición, la rompe de forma incesante. Al ser detonada por una actitud dubitativa la ética es obligación fundante de nuevos valores orientados por una idea meta universal. El hombre es el ser cuya existencia tiene sólo consistencia por los fines que, propuestos en su horizonte personal, es capaz de apropiarse de manera personal, y en su apropiación se concreta de verdad su carácter, no antes, no por otra vía.

No se deriva mi condición personal del rol o la función que desempeñe en el mantenimiento del orden comunitario en el que me inscribo; la fenomenología descubre una vía sorprendente de esta concreción: mi ser persona deriva de la capacidad de renovación que decida llevar al acto en mi comunidad. El mero seguimiento de las normas y convenciones que orientan la vida de la comunidad en la que me inscribo, no me hace persona, ni mejor persona. Pero sí el someter los valores que conforman el núcleo socializante en que vivo a crítica, a renovación, condenar, si es necesario, este corpus ético a su desaparición, si acaso en el paso de las generaciones su cumplimiento se ha distanciado de la auténtica meta humanizante que debiera servirle de fundamento.

Husserlianamente (hasta aquí he llegado) la humanidad es este ser humano a gran escala capaz de autodeterminarse en sentido ético colectivo. A la activación de esta capacidad la llamo cultura. Este es el pensamiento que debe evidenciarse, plenificarse sobre la base de las posibilidades de esencia y las necesidades normativas que encierra. Debe pues, llegar a determinar la praxis de la colectividad en cuanto colectividad, de modo universal, evitando al mismo tiempo la supresión de la relatividad de los mundos particulares.

Para Husserl este «hacerse a sí mismo» que pertenece por esencia a la estructura de lo humano, se funda de hecho en la indeterminación de los propios horizontes de la experiencia en que se desenvuelve la vida intencional, aquí tendría su anclaje primario, cuya expresión más compleja sería la infinita diversidad de las comunidades y personalidades individuales. La

relatividad cultural se funda en la diferenciación y fragmentación de las unidades comunitarias que constituyen las múltiples posibilidades comprensivas, aprehensivas o constructivas del mundo. Como bien afirma Eduardo Nicol, estar en el mundo es hacerse un lugar en el mundo. Este hacerse que es un ‘cómo’ es siempre cambiante, la diversidad de formas de estar en el mundo funda la relatividad de los mundos. Pero de todo esto no se sigue la imposibilidad de encontrar asideros éticos universales, pues la ética no se deriva de la facticidad relativa de los mundos. El contenido del ser del mundo es siempre relativo –a mi cuerpo–, por tal motivo me está vetado deducir las normas éticas de este plano relativo, sin redundar con ello en el determinismo de la tradición; tal cosa significa que no puede franquearse desde aquí el prejuicio naturalista. En cambio, desde la epojé fenomenológica tendría que remitirme al hacer ético, a la práctica racional, no como una forma más de praxis, sino como fuente orientadora de todos los ámbitos del quehacer humano.

La ética de la renovación es la médula del concepto de cultura que he tratado de expresar a una parte de la fenomenología husserliana. La ética funda una idea de humanidad propia del pensamiento fenomenológico, la de un ser dispuesto a la vida autónoma, aspiración que realiza una vocación racional. La fenomenología «rescata» –en términos de San Martín– la vida subjetiva como campo de conocimiento originario frente a la enajenación y cosificación de la conciencia llevada a cabo desde el naturalismo. Recupera al sujeto racional, restituye la actividad constitutiva o trascendental de la subjetividad. Al hacerlo descubre una tendencia originaria de la renovación dada en el apriori del curso histórico vital en sus niveles comunitario e individual. La distinción entre los actos por los cuales se produce una instauración originaria de sentido, aquellos en los que se sedimenta, y una forma de intencionalidad más por la que se reactivan, describe el operar de la tradición, como conjunto de habitualidades que conforman el vínculo entre persona y comunidad, el puente de paso entre uno y otro ámbito. La tradición es habitualidad comunitaria, la comunidad está integrada por personas con un carácter individual, particular y vivencias a través de las cuales se instauran las «habitudes»¹⁷³, orientaciones patentes en la peculiar forma en que se llevan a cabo los actos de apropiación de este corpus tradicional, en la mayor o menor pasividad con que el sujeto se dirija en su propia vida, en su propio mundo. Hay una tendencia renovadora, un querer ser,

¹⁷³ Este término lo utiliza algunas veces Ortega para designar las habitualidades, en el contexto de estas líneas parece más preciso, en tanto que se referiría a este modo particular de habitar, de hacerse un sitio, un *ethos*.

una voluntad de alcanzar valores más altos, una latencia proyectiva de la vida intencional que tiende a la plenificación de sus sentidos.

El querer se funda aquí en la conciencia de la posibilidad práctica de un «yo puedo» que se orienta hacia un futuro. La proyección es una posibilidad vetada por los determinismos antropológicos cuya crítica hemos conducido hasta aquí. El querer es siempre una orientación de futuro que tiene lugar mediante una realización creativa cuya fuente crece conforme se cultiva. Mediante el ejercicio crece el poder práctico¹⁷⁴, crecen pues las posibilidades mismas del «podría»; yo podría ser y hacer esto o aquello. Yo experimento en la conciencia práctica un *poder posible*, el de una posible toma de posición, más o menos análoga a mis posibilidades cinéticas pero no coincide con ellas. Este poder está motivado por toda la experiencia que conforma el curso de mi vida, el mismo por el cual estoy ahora aquí, en este punto decisivo. Las tomas de posición dependen, pues, de la reactivación decisiva de ciertos estratos de motivación, no es mera asociación o resultado de ligazones lógicas. No es un mecanismo de resortes impulsivos por el que, por ejemplo, encontraría una explicación de mis fobias presentes entre mis *traumas* pasados. Mi fobia presente –a las lagartijas si es el caso– no sería propiamente una toma de posición, y aunque forma parte de mi persona, no basta para definir mi carácter; a esta mera impulsividad, pasividad sedimentaria, se opone la necesidad que puedo sentir de explicarme este miedo irracional a cierto objeto, y luego, mi decisión abierta de combatirlo, de reconocer comprensivamente la irracionalidad que lo funda y transformarlo y transformarme de modo decisivo; esto es renovación, así me hago quien soy, así trabajo, pues, sobre mi carácter personal, pero también lo hacen así las personalidades de orden superior conformadas por personas, como unidades comunitarias multicéfalas. Desde este punto de vista las comunidades también pueden ser valoradas éticamente según la naturaleza pasiva o autorreflexiva de sus actos. La renovación es la forma más alta de ser espiritual, si por esto entendemos una autodeterminación. Ahora bien, la cultura es el acto renovador por el cual el legado es puesto en tensión; y se busca –el sujeto y la comunidad busca– autorreflexivamente su plenificación racional. Ética y cultura se vinculan a través del telos que orienta la vida auténticamente humana; el movimiento crítico que conforma la cultura generativa al referirse al sentido universal de humanidad, coincide con la forma espiritual más alta que fija la ética como ciencia apriori. Esto significa que un auténtico concepto de cultura debe ser fundado sobre la ética. La cultura auténtica es auténtica renovación humana.

¹⁷⁴ Husserl, I, II, 2005, Anexo XI, 3a Sección, Libro 2º, pp. 265 y ss.

Bibliografía

- Aristóteles, *Física*, Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 2001. Trad. Ute Schmidt Osmanczik.
- _____, *Política*, Gredos, Madrid, 2008. Trad. M. García Valdés
- Barthes, R., *El susurro del lenguaje*, Paidós, Barcelona, 1987. Trad. C. Fernández Medrano
- Chayanov, A.V. *La organización de la unidad económica campesina*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974. Trad. José Luis Calva.
- Childe, G., *Los orígenes de la civilización*, F.C.E., México, 1954. Trad. Eli de Gortari.
- Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, *Anthropos*, Barcelona, 1989. Trad. Patricio Peñalver.
- _____, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, 1990.
- Descola, P. y PÁLSSON, G., (coord.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México, 200. Trad. Stella Mastrangelo.
- Fink, E., *Sixth cartesian meditation. The idea of a transcendental theory of method*. Indiana University Press. Bloomington & Indianapolis, 1995, Trans. Ronald Bruzina.
- Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1981. Trad. Alberto González Troyano.
- García-Baró, M., *Husserl (1859-1938)*, Ed. El Orto, España, 1997.
- Geertz, C., Clifford, J., *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 2003. Trad. Carlos Reynoso.
- Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2003. Trad. Alberto Luis Bixio.
- Gellner, E., *Antropología y política*, Altaya, Barcelona, 1999. Trad. Alberto Luis Bixio.
- _____, *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Gedisa, Barcelona, 1987. Trad. Alberto Luis Bixio.
- Giménez, G., *Teoría y análisis de la cultura*, Vol. 1., CONACULTA, México, 2005.
- Harris, M., *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI, México, 1988. Trad. Ramón Valdés del Toro.
- Herrera, Restrepo, D., “El yo en la fenomenología husserliana”, *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, No. 70, México, 1991.

Husserl, E., *Artículo de la enciclopedia británica*, UNAM-III, México, 1990, Trad. Antonio Ziri3n Quijano.

_____, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991. Trad. Jacobo Mu3oz y Salvador Mas.

_____, "El origen de la geometría", en *Estudios de filosofía*, No. 4. Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva-Agüero, 2000, pp. 34-54. Trad. Jorge Arce y Rosemary Rizo Patr3n.

_____, *Filosofía primera*. (1923/24), Norma, Bogotá, 1998, Trad., Rosa Helena Santos de Ilhau.

_____, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*, UNAM-F.C.E. Trad. Antonio Ziri3n Quijano, [en prensa].

_____, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, F.C.E.-UNAM, México, 2005, Trad. Antonio Ziri3n Quijano

_____, *Investigaciones l3gicas*, Alianza, Madrid, 2006. Trad. Manuel G. Morente y Jos3 Gaos.

_____, "La filosofa como autorreflexi3n humana" y "La filosofa en la crisis de la humanidad europea", en *La filosofa como ciencia estricta*, 3ª Edici3n, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, Trad. Elsa Taberning.

_____, *L3gica formal y l3gica trascendental*, UNAM, 1962. Trad. Luis Villoro.

_____, *Meditaciones cartesianas*, F.C.E., México, 2004, Trad. Jos3 Gaos y Miguel Garc3a-Bar3.

_____, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid, 1994, Ed., Trad. C3sar Moreno y Javier San Mart3n.

_____, *Renovaci3n del hombre y la cultura. Cinco ensayos*, Anthropos-UAM, Barcelona, Trad. Agust3n Serrano de Haro, 2002.

_____, "Teleología", en *Daimon. Revista de Filosofa*. No. 14. Universidad de Murcia-Departamento de Filosofa y L3gica, Murcia, 1997, pp. 5-7. Trad. Agust3n Serrano de Haro.

Iribarne, J., *De la 3tica a la metaf3sica*, UPN-San Pablo, Bogot3, 2007.

Kahn, J., (Comp.) *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975.

Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 2004, Trad. Jos3 Gaos.

_____, *Crítica de la raz3n pura*, Tecnos, Madrid, 2002. Trad. Manuel Garc3a Morente.

- Landgrebe, L., *El camino de la fenomenología*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968, Trad. Mario A. Presas.
- Lefevre, H., *Au-dela du structuralisme*. Anthropos, París, 1971.
- Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural*, EUDEBA, Buenos Aires, 1980. Trad. Eliseo Verón.
- _____, *Antropología estructural*, Siglo XXI, 1973. Trad. J. Alvela.
- _____, *El pensamiento salvaje*, F.C.E., México, 1964. Trad. Francisco González Aramburo.
- Marcel, G., *Los hombres contra lo humano*, Caparrós, Madrid, 2000. Trad. Jesús María Ayuso Díez.
- Margolis, J. “El relativismo y el Lebenswelt”, en DASCAL, M., (Comp.) *Filosofía y relativismo cultural. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*, IIF-UNAM, 1992.
- Mauss, M., *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, l'Anne Sociologique, Seconde série, 1923-1924.
- Merleau-Ponty, M., *La fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 2000. Trad. Jem Cabanes.
- Nicol, E., *La reforma de la filosofía*, F.C.E., México, 1980.
- _____, *Psicología de las situaciones vitales*, F.C.E., México, 1963.
- _____, *La reforma de la filosofía*, F.C.E., México, 1989.
- Olivé, L., (Comp.) *Ética y diversidad cultural*, F.C.E., México, 2004.
- Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, Madrid, 1972.
- Tocancipá-Falla, J., *El mundo de la vida, crisis y etnografía: aproximaciones antropológicas a la fenomenología de Husserl*, Universidad del Cauca, Colombia, 2010.
- San Martín, J., *Antropología y fenomenología*, Almagesto, Argentina, 1992.
- _____, *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la Historia*, Biblioteca Nueva Universidad de Educación a Distancia. RS, Madrid, 2007.
- _____, (Coord.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, UNED, Madrid, 1993.
- Schuhmann, K., *Husserl y lo político*, Prometeo, Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, Trad. Julia V. Iribarne, 2009.
- Sobrino, M.A., *La subjetividad negada*, CICS-UAEM, México, 1997.
- Timasheff, N., *La teoría sociológica*, F.C.E., México, 1997. Trad. Florentino M. Torner.
- Walton, R., *El fenómeno y sus configuraciones*, Almagesto, Buenos Aires, 1993.
- _____, *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*, Almagesto, 1993.

Waldenfels. B., *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992. Trad.

Wolfgang Wegscheider.

Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.