

Mundo de la vida y nuevo humanismo

Jaime Villanueva*

Resumen

Este artículo aspira a una nueva comprensión humanista que pueda procesar los peligros derivados de problemas ambientales. El concepto husserliano de mundo de vida y las reflexiones fenomenológicas sobre la crisis de las ciencias europeas parecen ser una prometedora alternativa filosófica para enfrentar tales problemas y para construir una nueva visión de mundo humanista.

Palabras clave

Humanismo • mundo de la vida • Husserl • fenomenología • crisis

Life-world and new humanism

ABSTRACT

This paper argues for a new humanist comprehension which may deal with the dangers coming from environmental problems. The Husserlian concept of life-world and the phenomenological reflections about the crisis of European sciences seem to be a promising philosophical alternative in order to face these problems, and to construct a new humanist world-view.

Keywords

Humanism • life-world • Husserl • phenomenology • crisis

* Licenciado en Filosofía Universidad Nacional Mayor de San Marcos; egresado maestría en Filosofía Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor departamentos de Filosofía Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Universidad Jesuita del Perú Antonio Ruiz de Montoya. Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y miembro fundador del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica.

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

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

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

Por humanismo podemos entender la célebre frase que nos legara Giovanni Pico Della Mirándola (1978), según la cual el hombre es el *magnum miraculum*. Es decir, un ser que se compara y contrasta a sí mismo con todos los demás, descubriéndose como inferior a algunos e infinitamente superior a otros que él creía eran los más importantes. En suma, un ser cuya propia existencia lo sorprende y lo deslumbra y que puede definirse a sí mismo como la corona de la creación.

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

En este sentido, estamos de acuerdo con Juan Abugattás cuando sostiene que:

“la realización histórica del humanismo ha corrido por ello pareja con el desarrollo del proyecto moderno. El más grande evento humanista ha sido la Revolución Industrial, que empezó a hacer patente la posibilidad de materialización de los sueños imperiales del individuo: el dominio sobre la naturaleza podría generar un bienestar considerable y la tierra entera se convertiría en un lugar amable y acogedor para la especie. (2005:73)

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

La crisis de las ciencias como crisis de la humanidad

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

En este sentido, la crisis de las ciencias expresa la crisis de un modo de comprender el mundo y nuestra vida en él, es decir, es expresión de una época indigente, de una civilización a la que gente como Cornelius Castoriadis (1997) ha caracterizado como ‘el avance de la insignificancia’. Además, se trata de una crisis de la verdad y en correspondencia de una humanidad que pretendía vivir conforme a ella.

Ante esta situación podemos entonces preguntarnos con José María Gómez-Heras: “¿cómo ha podido acontecer fenómeno semejante, dado el desarrollo grandioso que las ciencias han tenido, y que, sin embargo, han desembocado en una crisis de las mismas, crisis que, por otra parte, implica un problema de mayor envergadura aún: la quiebra del humanismo europeo?” (1989:32).

Husserl piensa que para encontrar una respuesta plausible a este problema es necesario efectuar una relectura de la tradición filosófica. Esta relectura es necesaria, pues nos permitirá descubrir –piensa Husserl– cuál es el sentido con el que estas nacieron. Por qué los hombres de esa época cifraron sus esperanzas de un mundo más justo, libre y racional en

ella. También nos podrá permitir comprender en qué falló este proyecto, cuál fue la causa o causas de la bancarrota de este ideal.

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

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

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

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

Se pregunta además Husserl, “¿[q]ué tiene la ciencia que decirnos sobre razón y sin razón, qué sobre nosotros, los seres humanos en cuanto sujetos de esta libertad? La mera ciencia de los cuerpos materiales nada tiene, evidentemente, que decirnos, puesto que ha hecho abstracción de todo lo subjetivo” (1991:6 § 2). Con esta pregunta Husserl se coloca dentro del discurso kantiano del canon de la *Crítica de la razón pura*, correspondiente a los intereses más profundos de la razón, sobre los que la ciencia positiva nada ya nos puede decir.

Se trata entonces de una crisis del sistema de ideas y valores sobre el que se construyó la modernidad. Pues lo que se encuentra en crisis es la relación de las ciencias con las ideas que de sí mismo tiene el hombre y con el proyecto de vida según el cual funciona. Es decir, las ciencias han perdido su significado para la vida humana, se han desentendido de sus

problemas, y se encuentran incapaces de plantear y responder a la pregunta por el sentido de la vida humana. Como sostiene Gómez-Heras:

“la técnica –hija predilecta de la ciencia– ha desplazado el interés por el hombre del terreno de los fines al área de los medios, y es aquí donde hay que buscar las razones de la crisis de las ciencias: en la pérdida de la teleología y, consiguientemente, del sentido de la vida y de la historia. Efectivamente, es de aquí de donde parten los conflictos entre técnica y humanismo. La técnica, por su parte, se encuentra imposibilitada de darse a sí misma fines que le permitan recuperar su sentido y unidad. Esta es tarea que compete a la fenomenología: reconciliar el mundo tecnocientífico con la vida. La fenomenología, en tanto ciencia del mundo de la vida, tiene ante sí la misión histórica de reorientar la ciencia a una vida con sentido”. (1989:34)

Desde estos análisis husserlianos y sus sucedáneos como Heidegger, Adorno, Marcuse, Habermas, etc., sabemos de estos grandes peligros que trae la tecnificación y la razón instrumental: surgimiento de ideologías o cosmovisiones de carácter irracional y totalitarias, ruptura de vínculos entre ciencias y filosofía, abandono de un ideal de ciencia unificada y universal, renuncia –por otra parte– de la filosofía de su carácter de cientificidad, amenaza creciente de escepticismo, irracionalismo y misticismo. En este sentido, “la crisis de la filosofía significa, pues, en orden a ello, la crisis de todas las ciencias modernas en cuanto miembros de la universalidad filosófica, una crisis primero latente, pero luego cada vez más manifiesta, de la humanidad europea incluso en lo relativo al sentido global de su vida cultural, a su ‘existencia’ toda” (Husserl 1991:13 §5).

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

“si el *telos* inherente a la humanidad europea desde el nacimiento de la filosofía griega, que le lleva a querer ser una humanidad conforme a la razón filosófica y no poder ser sino tal, en el movimiento infinito de la razón latente a la razón manifiesta y en la infinita aspiración a darse normas a sí misma mediante esta verdad y esta genuidad humanas que

son, tan específicamente, las suyas, no habrá sido, en definitiva, sino un mero delirio histórico-fáctico, el logro casual y contingente de una humanidad casual y no menos contingente, entre otras humanidades y otras historicidades de muy variado linaje, o si, por el contrario, lo que por vez primera irrumpió en la humanidad griega fue, precisamente, lo que como entelequia viene esencialmente ínsito en la humanidad como tal.” (Husserl 1991:15-16 § 6)

Aquí, Husserl esta claramente abogando por una humanidad que si bien encuentra en Europa un *factum* histórico, este se haya referido a un ideal racional, como la idea de un *telos* infinito, aquel de una humanidad unificada, últimamente responsable (Rizo-Patrón 2008).

Vemos entonces que la envergadura de la crisis se aprecia en profundidad si se considera que el programa científico de la modernidad apareció, desde sus orígenes, vinculado estrechamente a los ideales del humanismo. Aquel y este se sustentaban recíprocamente. La fundación originaria de la filosofía moderna coincide con la fundación originaria del humanismo moderno en cuanto humanismo que, por contraste con el humanismo medieval o antiguo, pretendía fundamentarse sobre la filosofía y únicamente esta. Por te sobre eso, dice Gómez-Heras:

“La crisis de la filosofía se manifestó como crisis de la humanidad europea en aquello que confería sentido global a su vida cultural y a su proyecto de existencia. La transformación de la idea de hombre a partir del renacimiento se construyó a base de la racionalidad, sin instancias heterónomas que pusieran trabas a la razón. Humanismo y filosofía se desarrollan, de esta manera, en interacción recíproca y, por ello, la crisis de la filosofía y de las ciencias, en cuanto partes de un proyecto global de existencia, deja al descubierto la crisis del humanismo europeo y del sistema de valores sobre el que se apoya.” (1989:46)

Lo que hay a todo nivel de la cientificidad positiva es pues el culto por el hecho que ha castrado al saber de su pretensión fundacional de ir en busca de la verdad como una exigencia teórica y práctica. Lo que denuncia Husserl es la situación de crisis de las ciencias europeas, que “han perdido la fe en sí mismas, en su significación absoluta” (Gomez-Heras 1989:8). Hoy los hombres europeos no ven –como la gente de la Ilustración sí veía (por lo menos Fichte y Hegel)– la ciencia como la ‘autoobjetivación’ de la propia razón humana. Se ha perdido la fe de los ilustrados en la razón humana y en la ciencia que ella produce como capaz de forjar una vida humana realizada y un conocimiento de sí mismo, del mundo y de Dios.

El mundo actual se ha vuelto incomprensible. La ciencia ha perdido su capacidad de hacernos ver su ‘finalidad’ (su sentido). Ahora nos

encandilamos con la creación de técnicas teóricas (lógicas operatorias) que causan admiración y aplausos pero que no cuentan con una verdadera vocación por la verdad y, quedándose en el nivel de los puros hechos, hemos olvidado que “meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos” (Husserl 1991:6 § 2) y, por tanto, también hemos olvidado la posibilidad de vivir nuestra vida con radical responsabilidad ya que, a su vez, la responsabilidad científica está atada a las demás responsabilidades de la vida humana.

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

Estas intenciones originarias tendrían que conducirnos a una reflexión radical sobre nuestro papel en el mundo. Debería podernos conducir al reto impostergable de pensar e imaginar una nueva humanidad.

Teleología e historia de la razón

El fin o *telos* que orienta la historia de la humanidad europea consiste en la realización de la razón mediante la construcción de una filosofía concebida como saber fundamental, uno y universal: esta filosofía vino a pretender nada menos que abarcar, de forma rigurosamente científica y en *la unidad de un sistema teórico*, absolutamente todas las cuestiones significativas mediante un método apodícticamente evidente y en un progreso infinito, pero racionalmente ordenado, de investigación. Un edificio único de verdades definitivas y teóricamente trabadas, creciendo hacia el infinito de generación en generación, tenía, pues, que dar respuesta a todos los problemas imaginables: problemas de hecho y problemas de razón, problemas de la temporalidad y problemas de la eternidad. (Husserl 1991:8 § 3; cursivas del original)

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

fenómeno más originario de la Europa del espíritu” (Husserl 1991:330-331). De este modo, la historia se convierte en escenario de la realización de la razón, la cual proporciona un sentido unitario al acontecer.

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

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

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

Este ideal de filosofía al que se refiere Husserl es el de la filosofía como ciencia estricta que, como sabemos, proviene de una doble fuente: por un lado, de la tradición griega y específicamente de Platón por la fundamentación que hace de la lógica –en tanto *episteme*, es decir, no propiamente la disciplina que bajo el nombre de *organon* luego Aristóteles ‘aisla’ y ‘crea’–, sino la que es concebida por él como la investigación de los requisitos esenciales del saber auténtico y la ciencia auténtica, por tanto, como la exposición de las normas en las que se pueda construir una ciencia que aspire a la legitimidad normativa general y que justifique su método y teoría, es decir, que tenga por misión hacer posible a las ciencias fácticas, que les sirva de guía y modelo. Por el otro, a la tradición moderna, en la figura ejemplar de Descartes, por el descubrimiento de la apodicticidad y la consiguiente exigencia de una teoría de la ciencia enteramente radical y por ende universal, pero proveniente de una meditación radical de fundación última, que llegue al cumplimiento de la elaboración de una *mathesis universalis* capaz de servir de modelo a todas las ciencias fácticas.

Sin embargo, aunque mantenga el impulso universal y autofundador de ambas, Husserl toma distancia del ideal cartesiano debido a que este hace depender a la filosofía misma de la matemática formal, que no es otra cosa que una técnica operativa que ella misma necesita de esa autoaclaración fundamental que solo puede dar la filosofía. Más aun, si el propio método

propuesto por Descartes –que no es otra cosa que su propia filosofía– sea él mismo matemático (resolutivo-compositivo, analítico-sintético) y el fundamento en el que descansa una *res* o cosa. Es por esto, piensa Husserl, que sería un completo contrasentido que se use un modelo de ciencia positiva para fundamentar la ciencia positiva; de ahí que la idea de la filosofía venga acompañada de una idea completamente nueva de ciencia.

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

Pero, ¿cómo aprehendemos este ideal? Obviamente, no podemos partir de la validez de las ciencias mismas, por la contradicción antes mencionada, pero sí podemos ‘vivir su tendencia’, es de este modo que se despliegan ante nosotros los elementos constitutivos de la idea-fin de una ciencia auténtica. Así, la única filosofía que afronta el problema de un modo radical es la fenomenología trascendental. Ella descubre que:

“La razón es lo específico del hombre en tanto que ser que vive en actividades y habitualidades personales. En tanto que vida personal, esta vida es un constante devenir en una constante intencionalidad del desarrollo. Lo que deviene en esta vida es la misma persona. Su ser es siempre devenir y esto, en la correlación entre ser personal individual y ser personal comunal, vale para ambos, para el hombre y para las humanidades unitarias.” (Husserl 1991:280 § 73)

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

Es decir, solo la filosofía como función de humanización del hombre es capaz de llevar a cabo su ideal de racionalización por medio de una autorreflexión responsable, de llevar a cabo en el hombre la decisión de formarse como un yo verdaderamente libre, autónomo, de realizar la razón

que le es innata, de ser fiel a sí mismo y permanecer idéntico a sí, en tanto ser racional.

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

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

Por ello, la tarea más urgente que afronta la filosofía es retomar sus fueros de conductora de la ciencia. Ella, que como nos dice Husserl en el § 73 de su última obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1991), no es otra cosa que racionalismo de un extremo a otro, es la *ratio* en su movimiento incesante de autoaclaración y tiene el deber y la responsabilidad de encontrar un nuevo sentido a la ciencia.

No olvidemos que tanto la filosofía como la ciencia son para Husserl racionales en todas sus formas, entendiendo por esto que en ellas intervienen de modo simultáneo la razón teórica-práctica-valorativa. Es decir, son racionalidad en marcha hacia otra más alta que redescubre incesantemente su insuficiencia y relatividad, pero que se conduce por el esfuerzo de conquistar una racionalidad verdadera y plena, es un camino y un esfuerzo hacia una razón ‘despierta’ que aspira a llegar a comprenderse a sí misma y a un mundo existente indudablemente, existente en su verdad universal y total.

De este modo cobra sentido el que “la filosofía, la ciencia en todas sus configuraciones, es racional: esto es una tautología” (Husserl 1991:281, § 73); pues se trata de la razón que encuentra su asiento en la *doxa* trivializada por el objetivismo, esto es, en la propia vida del sujeto

trascendental. La idea de la filosofía se equipara entonces con la vida misma de la razón entendida de este modo holístico, teniendo un valor absoluto y configurando una idea absoluta. Por ello tiene que abarcar la totalidad de las efectuaciones humanas dotadas de sentido o validez, es decir, el campo total de la experiencia, y las ciencias cada una en su especificidad, y en su dispersión advenida en los tiempos modernos, por lo que tendrán que formar parte de esta idea de ciencia absoluta.

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

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

Fue efectivamente Europa, la que, con la irrupción de la filosofía, descubre que la humanidad posee una instancia de alcance universal: la razón. Este ha sido “el *telos* espiritual del humanismo europeo, en el que viene incierto el *telos* singular de las naciones y de los hombres individuales, y que yace en lo infinito, es una idea infinita a la que de modo oculto tiende, por así decirlo, a desembocar el devenir espiritual global” (Husserl 1991:330; traducción ligeramente modificada).

Este ideal de la filosofía del que nos habla Husserl es por definición inalcanzable. Es decir, es un ideal en sentido kantiano, y por tanto solo realizable asintóticamente; no quiere decir esto que sea una vana quimera vacía, sino que “su realización ha de ser voluntariamente motivada, esto es, depende de la acción voluntaria racional que se propone a sí misma el deber de realizarla como objeto de su responsabilidad ética” (Rizo-Patrón 2000:349). Así pues, este ideal no puede ser confundido de manera alguna con la exactitud de las ciencias positivas.

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

“la filosofía para mí, de acuerdo con la idea de la misma, la ciencia que parte de fundamentos últimos, o lo que es igual, de una responsabilidad última, en la que, pues, no funciona como base segura del conocimiento nada predicativa o prepredicativamente comprensible de suyo. *Es una idea, insisto, que, como muestra una ulterior reflexión e interpretación, solo es realizable en el estilo de verdades relativas, temporales, y a lo largo de un proceso histórico infinito* –pero que así es realizable efectivamente.” (Husserl [1949] 1993:372-373; destacado nuestro)

Ya que, ahora en palabras de Rosemary Rizo-Patrón, “la tarea radicalmente filosófica consiste en interrogar lo común a todas las producciones de la ciencia y la cultura y su origen esencial, que no puede ser otro que el reino de las efectuaciones, prestaciones, experiencias humanas dadoras de sentido y de validez (cogniciones, voliciones y sentimientos) sin las cuales no habría ni ciencia ni cultura” (2000:351).

Con este descubrimiento, el hombre debe alcanzar la última comprensión de sí y en esta saberse responsable de su propio ser, comprenderse como un ser llamado a vivir bajo el signo de la apodicticidad, de la libertad apodíctica de llegar a una razón apodíctica, es decir, a una razón que es la suya propia, pues constituye su propia humanidad. Y esto, lo hace comprendiéndose como racional y comprendiendo que la razón es racional en el querer-ser-racional, que esto significa una infinitud de la vida y del esforzarse hacia la razón, que la razón indica precisamente aquello hacia lo que el hombre en tanto que hombre desea llegar a ser en su máxima intimidad, aquello que únicamente puede satisfacerlo, hacerlo “bienaventurado”, que la razón no admite ninguna distinción en “teórica”, “práctica” y “estética” y ello por más que se haga, que el ser-hombre es un ser-teleológico y un deber-ser y que esta teleología impera en todos y cada uno de los haceres y proyectos yocicos, que en todos estos haceres y proyectos puede comprender el *telos* apodíctico mediante la autocomprensión y que este conocimiento de la autocomprensión última no tiene otra configuración que la de la autocomprensión según principios aprióricos, que la de la autocomprensión en la forma de filosofía. (Husserl 1991:283 § 73)

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

La superación de la crisis: la fenomenología como humanismo

El análisis husserliano de la crisis de la cultura contemporánea y de las ciencias no pretende únicamente emitir un diagnóstico concreto de la enfermedad, sino también aportar una receta eficaz a la misma. Es en este contexto que el viejo filósofo retorna a su programa fenomenológico, al que juzga instrumento válido no solo para diagnosticar la crisis sino también para superarla.

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

La pretensión de Husserl consiste en recuperar la instancia trascendental que permita encausar la superación de la crisis de las ciencias y de la civilización moderna. Para ello se precisa descalificar el objetivismo, que hipoteca la metodología científica, y desarrollar un saber que interprete la realidad como autoexégesis del yo, a partir de las vivencias originarias del sujeto en su 'mundo de la vida'. La conciencia, en cuanto 'corriente de vivencias', asume la función de instancia constituyente. Se trata, en definitiva, de liberar el mundo y la propia subjetividad de la opacidad de lo objetivo y redituar a ambos en los espacios dominados por la razón y la libertad, atributos ambos de la subjetividad (Gómez-Heras 1989).

Así, la legitimidad del método fenomenológico deriva, desde este momento, no en la apodicticidad de un nuevo comienzo teórico, sino de la facticidad, dada como hecho histórico en el que viene exigida la fenomenología y en el que mundo de la vida y mundo de la historia son homologables.

En ellos –y tal como lo refiere el mismo Husserl–, el sujeto que interpreta la historia es él mismo histórico. La razón no funciona a manera de cognoscente metatemporal que se ocupa de eventos extraños al mundo de la subjetividad. Existe para el sujeto un mundo histórico, su mundo de la vida, en el que son formuladas las preguntas y las respuestas sobre la historia. El hombre se encuentra previamente en ese mundo como horizonte totalizador en el que aquel se autoexperimenta a sí mismo y a las cosas, y en el que tanto de uno como de otras se descubre un determinado sentido. El mundo de la vida supera, asumiéndolas en sí, no solo la polaridad subjetividad trascendental. acontecer histórico, sino también la alternativa sujeto/objeto. Lo interpretado es asumido en el mundo del intérprete, de donde surge toda interpretación. En este sentido, la misión de la fenomenología se centra en rehabilitar la subjetividad trascendental y en recuperar el mundo de la vida.

Pero, ¿qué necesitamos para el conocimiento científico general de este mundo de la vida que no puede ser un conocimiento ‘objetivo’ del mundo de la vida, al modo de las ciencias? Surge entonces la paradoja de un nuevo concepto general de ciencia, pues la ciencia objetiva presupone el mundo de la vida. Husserl da a entender que hay varios procedimientos científicos que le competen al mundo de la vida, pero que todos deben tratarse conjuntamente, pero de acuerdo a un orden de fundación, donde el papel primordial no lo tiene el proceder objetivo-lógico.

La científicidad del mundo de la vida es propia y fundadora en última instancia respecto de la objetivo-lógica, es la más elevada axiológicamente (la de mayor valor fundante), pues lo realmente primero es la intuición “meramente subjetivo relativa” de la vida precientífica del mundo. Ciertamente, el “meramente” tiene para nosotros, como antigua herencia, la despectiva coloración de la *doxa*. Naturalmente, en la misma vida precientífica nada tiene de ello; aquí es un ámbito de buena acreditación, y, a partir de aquí, de conocimientos predicativos bien acreditados y de verdades exactamente tan aseguradas como lo exigen los proyectos prácticos de la vida. (Husserl 1991:131 § 34a)

La verdad objetiva se obtiene, entonces, por oposición a la verdad pre y extracientífica, y estas verdades pre y extracientíficas hallan la fuente de sus confirmaciones en la pura experiencia (percepción, recuerdo, etc.). El mundo de la vida es un reino de evidencias originarias. Lo dado evidentemente es, según el caso, lo experimentado con presencia inmediata de la percepción como “ello mismo”, o bien lo recordado en el recuerdo como ello mismo, toda otra forma de la intuición es un presentar ello mismo [...] Toda acreditación imaginable reconduce a estos *modi* de la

evidencia, puesto que lo “ello mismo” (del correspondiente *modus*) reside en estas mismas intuiciones como lo realmente experimentable y acreditable intersubjetivamente, y no es ninguna substracción mental, mientras que, por otra parte, una substracción tal, en la medida en que pretende en general la verdad, solo puede poseer una verdad real precisamente por medio de la retrorreferencia sobre tales evidencias. (Husserl 1991:134 § 34d)

Es por eso una tarea importante hacer valer su derecho original de detentar la más alta dignidad en la fundación del conocimiento.

La ciencia objetiva es una prestación proporcionada por personas que están en la precientificidad; “la ciencia, en tanto que una realización de las personas precientíficas, de las individuales y de las que se agrupan en las actividades científicas, pertenece ella misma al mundo de la vida” (Husserl 1991:136 § 34e). Sus contenidos, sin embargo, no son cosas del mundo de la vida (como las piedras, casas, etc.), sus formaciones lógicas son ‘proposiciones en sí’, representaciones en sí, etc., son unidades ideales de significación cuyo *telos* es la ‘verdad en sí’. Todas las ‘idealidades’ son formaciones humanas unidas por esencia a actualidades y potencialidades humanas, y así pertenecen al mundo de la vida. Del mismo modo, las actividades científicas son humanas y pertenecientes al mundo de la vida. Así pues, el mundo objetivo-científico se funda en la evidencia del mundo de la vida, este es el terreno sobre el que se edifica el edificio de la ciencia. Entonces, si los científicos son seres humanos –componentes del mundo de la vida–, toda la ciencia hunde sus raíces en el mundo de la vida, en lo ‘subjetivo-relativo’ o, para mejor decir, en la *doxa* antes trivializada y hoy, gracias a Husserl, devuelta a su dignidad.

Así, la relación entre *doxa* y *episteme* se ve profundamente modificada, pues el mundo de la vida, en su concreción plena y entera, engloba las teorías científicas y su validez como una hipótesis o proyecto entre varios otros posibles que configuran el mundo de vida. Pero también el edificio doctrinal de las ciencias objetivas –sus resultados teoréticos– son ‘utilidades válidas’ que se añaden al capital del mundo de la vida de modo permanente, configurando su horizonte de prestaciones posibles de ciencia en devenir.

Lo que Husserl está ensayando es avanzar por el camino que la diosa prohibió a Parménides. Recordemos que desde entonces toda la filosofía apostó por la *episteme* identificada; además, como lo permanente, lo verdadero, lo inmutable, lo atemporal y lo perfecto. Lo que quiere Husserl es mirar hacia el lado que quedó desde entonces oculto. El mundo de la vida es esa región del flujo, del cambio, de lo subjetivo-relativo, y que sin

embargo es lo primero que nos viene dado. Es decir, es el requisito sine qua non de toda experiencia posible, incluso de la experiencia teórica misma.

El interés por el mundo de la vida parece entonces como primordial; el interés por el mundo objetivo es secundario. En todo caso, sea o no comprendido el logro peculiar de las ciencias objetivas, es necesario tomar en cuenta que sus actividades se enraízan en el mundo de la vida concreto que contiene de modo concreto y real (de modo actual y como horizonte) las adquisiciones cuyo núcleo abstracto es el mundo de experiencias intersubjetivas. Y el modo de acceder a esta nueva ciencia completamente original no es otro que la *epoché* fenomenológica que nos permite el acceso al mundo primordial de nuestra subjetividad actuante, que actúa sobre un mundo donde realiza sus actividades básicas; por eso podemos decir que la subjetividad trascendental es un ser-en-el-mundo o, mejor dicho, un sujeto que se relaciona intencionalmente con el mundo del cual participa.

Entonces, diremos que el mundo de la técnica y el mundo del hombre reabren la problemática englobada en la preocupante confrontación entre las dos culturas. Como Merleau-Ponty ha indicado certeramente, la conciliación entre aquellos dos mundos constituye uno de los mayores retos que el presente tiene planteados al filósofo. Problemas como el de la atomización de los saberes, el de la finalidad de la técnica y de sus aplicaciones, el del sentido humanista de toda producción científica, exigen al hombre replantear la cuestión de los fundamentos racionales de la vida. Es tarea de la filosofía, en cuanto saber sobre el mundo de la vida, aportar sentido y orientación a un mundo convertido en campo infinito de formalización matemática y de tecnificación artificiosa.

La fenomenología, en su aspiración de desempeñar en nuestra época la función de ser una 'filosofía primera', se da a sí misma la tarea de reconducir los problemas centrales de la filosofía en general a lo más básico, a lo que permite toda constitución de ser y validez de ser, es decir, a la subjetividad trascendental en cuanto origen de toda intencionalidad y sentido. Al quedar la subjetividad trascendental constituida en soporte de toda realidad intencional, el saber que de ella se ocupa asume la función de fundamento sobre el que se basan las restantes ciencias.

Lo que Husserl pretende con esto es rehabilitar el mundo del sujeto tan denostado por el objetivismo científico; un mundo relegado al olvido y al anonimato, y desatendido hasta el presente por científicos y filósofos. La fenomenología quiere ser el análisis de este mundo en vistas a posibilitar una comprensión del sentido de la cultura y rehabilitar de esta manera el sentido propio del humanismo occidental. Así, tiene razón Gómez-Heras

cuando sostiene que este retorno al mundo de la vida y la constitución de un saber sobre el mismo permite reintegrar la ciencia y la técnica en la racionalidad y en la teleología histórica que inspiró los orígenes de la modernidad. Es por eso que Husserl, al final de la *Crisis* homologa la filosofía a la realización de la razón, y por ello, también resulta claro que la conversión del hombre desde el objetivismo al sujeto trascendental se encuentra motivada por lo que constituye el ideal de la fenomenología, tal como venimos interpretándola: la de un humanismo portador y exponente de la teleología inmanente a la historia de occidente. (1989:80)

En este sentido, la construcción de un nuevo humanismo implicaría no solo la rehabilitación de los ideales de razón y libertad, sino que además se tiene que partir de la premisa según la cual la especie humana como tal tiene una capacidad portadora de sentido como tal y que su desaparición significaría una pérdida considerable para el universo.

Este humanismo, según lo entiende la fenomenología, antes que ciencia es cultura del hombre. Una cultura cuya sustancia son los valores morales. La ciencia, por consiguiente, en modo alguno queda excluida del humanismo. Todo lo contrario. La fenomenología reivindica para la misma un sitio privilegiado, si bien no en calidad de mero hecho epistemológico sino en calidad de valor moral. De este modo, ambas –ciencia y técnica– recuperan en el mundo de la vida su dimensión humanista y, de su mano, su valencia ético-política (Gomez-Heras 1989).

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

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

redimensionalización del humanismo como una vida absolutamente racional y absolutamente responsable.

Referencias bibliográficas

- Abugattás, Juan, 2005. *La búsqueda de una alternativa civilizatoria*. Lima: Ministerio de Educación.
- Bonilla, Alcira, 1987. *Mundo de la vida: mundo de la historia*. Buenos Aires: Biblos.
- Cahiers de Royaumont, 1968. *Husserl, Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós.
- Castoriadis, Cornelio, 1997. *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Universitaria.
- Fink, Eugen, 2003. "La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea". En *Acta fenomenológica latinoamericana*. Vol. I. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 361-428.
- García-Baró, Miguel, 1983. *Fundamentos de la crítica de la razón lógica. Ensayo fenomenológico*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense.
- , 1993. *La verdad y el tiempo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gómez Romero, Isidro, 1986. *Husserl y la crisis de la razón*. Madrid: Cincel.
- Gómez-Heras, José, 1989. *El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. Barcelona: Anthropos.
- Held, Klaus, 1993. "Intencionalidad y planificación". *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Lima: PUCP-IRA, 182-201.
- Hoyos Vásquez, Guillermo, 1986. *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias (Kant, Husserl, Habermas)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- , 2003. "La ética fenomenológica". En *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol. I. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 49-61.
- Husserl, Edmund, 1991. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Salvador Mass y Jacobo Muñoz, trads. Barcelona: Crítica.
- , [1949] 1993. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Landgrebe, Ludwing, 1968. *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*. Buenos Aires: Sudamericana.
- , 1975. *Fenomenología e historia*. Caracas: Monte Ávila.
- Pico Della Mirandola, Giovanni, 1978. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Buenos Aires: Goncourt.
- San Martín Sala, Javier, 1973. *La reducción fenomenológica: una introducción a la fenomenología de Husserl*. Madrid: Universidad Complutense.

- , 1987. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos.
- , 1994. *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*. Madrid: UNED.
- Rizo-Patrón, Rosemary, 1993. “‘Últimos fundamentos’ y ‘Filosofía primera’ en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl”. En Rosemary Rizo-Patrón, ed. *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Lima: PUCP-IRA, 51-84.
- , “El pensamiento de Husserl frente a la modernidad. La idea de la fenomenología”. *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 15:88, 57-85.
- , 1990. “Entre la inmanencia y la cosa misma: en torno a la quinta investigación lógica de Husserl (I)”. *Areté*, Vol. II, N° 2, 217-259.
- , 1991. “Entre la inmanencia y la cosa misma: en torno a la quinta investigación lógica de Husserl (II)”. *Areté*, Vol. III, N° 3, 63-145.
- , 1992. “Análisis y fundamento: Husserl y la tradición”. *Areté*, Vol. IV, N° 1, 291-320.
- , 2000. “La dimensión ética de la reducción trascendental de Husserl”. En Miguel Giusti, ed. *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 343-354.
- , 2008. “Diferencia y otredad desde la fenomenología de Husserl”. Conferencia presentada en el III Congreso Iberoamericano de Filosofía: Pluralismo. Medellín, 1 a 5 de julio.
- , “La agonía de la razón”. Inédito.
- Walton, Roberto, s/f. *Mundo, conciencia y temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto.