

Fenomenología y Ciencias Humanas. Esclarecimiento en torno a la actitud naturalista y personalista

Jaime Villanueva Barreto

§ 1 Introducción

Una de las obsesiones del pensar de Husserl fue, desde el inicio mismo de su carrera, la de encontrar un fundamento a la ciencia. De hecho, como brillante matemático que era, lo que animó a su espíritu a involucrarse en temas de filosofía fue su deseo de hacer de ésta una ciencia absolutamente fundada. Es por esto que, pese a su fracaso en la Filosofía de la Aritmética, vuelve una vez más al tema con las *Investigaciones lógicas* de 1900-1901, en las que se encuentra —especialmente en los Prolegómenos— una brillante muestra de este deseo de realizar una fundamentación del saber, que no es otra cosa que la fundamentación de toda opinión; es decir, no creer nada que no se haya comprobado en la evidencia originaria hasta el final y en persona.

Como sabemos, lo que nos dice aquí es que la ciencia no es más que un conjunto de proposiciones, por lo que fundamentar consistiría en mostrar que la verdad de una proposición descansa en la verdad de las proposiciones que la anteceden. Es decir, lo que hace necesariamente verdadera a una proposición es que sus antecedentes, que la implican, sean también verdaderos. Esto sólo se entiende si admitimos que las proposiciones no son entidades que se sostengan a sí mismas y de manera aislada, antes bien, se encuentran concatenadas en cadenas que son sentidos que se refieren siempre a otras entidades, que sí son plenamente reales. Por esto, las relaciones de recíproca fundamentación en que objetivamente están unas proposiciones con respecto a otras no dependen de las leyes que rigen la esfera de las proposiciones como tales, sino de las leyes que están vigentes en la trama real y a las que se refieren las proposiciones.

De ahí que la fundamentación consista, por un lado, en descubrir la necesidad objetiva y real de ciertos estados de cosas, a partir de los cuales se pueden derivar o inferir otras proposiciones (a éstos los llamamos axiomas); por el otro, estos mismos estados de cosas han de poder ser remitidos por su propio sentido hacia experiencias originarias. Por consiguiente, habría una fundamentación en la acepción del ascenso a los axiomas, y otra en la acepción de búsqueda de la experiencia originaria para los hechos que juegan luego el papel de axiomas.

Pues bien, de lo que se percata Husserl es que su deseo inicial de fundamentar las ciencias no lo pudo realizar si no toma en cuenta la vida subjetiva que se encuentra detrás de ella, animándola. Nuestro filósofo se encuentra de pronto con que la ciencia, perfectamente desinteresada por las contingencias psíquicas, históricas o antropológicas, y solamente interesada por los estados de cosas, que de suyo son impersonales e inhumanos, exige vida, experiencia, sentido vivido.

Sin embargo, profundizando en sus investigaciones e incluso luego de las *Investigaciones lógicas*, Husserl descubre que, no obstante esta vida productiva de todo realizador de ciencia, lo que domina en la visión, tanto común como en la misma ciencia, es una actitud plenamente objetivante, en la que el modelo de cientificidad lo constituye, por un lado, la ciencia que sólo cree en la existencia de los hechos fácticos o empíricos y, por el otro, el aparato formal que la sustenta, cuyo correlato más elevado lo constituyen las matemáticas.

A esta actitud la caracteriza Husserl como actitud natural; es decir, aquella desde la cual el hombre tiene una fe ciega en ese tipo de ciencia y en su compañera imprescindible: la ontología impersonal y materialista que la sustenta. De ahí que, para los científicos, sólo sean verdaderamente importantes los estados de cosas formales que fundamentan los restantes estados de cosas reales del universo.

Con esto va aparejado, por supuesto, una visión de la ciencia formal y fáctico-natural como el único modelo de cientificidad posible, en la que los temas que precisamente tratan del acontecer humano, como el de las llamadas ciencias del espíritu, no eran posibles, por su falta de objetividad y rigor metodológico.

Pero, el peligro que esta visión entraña, como bien lo percibió Husserl, es que en la actitud natural veamos todo —incluso a las personas— como mera objetividad u objetos. Es decir, ver el mundo como un conjunto de cosas en el que sólo hay cosas. Es por eso que el objetivo de este trabajo es mostrar cómo Husserl identifica, dentro de la actitud natural, dos actitudes posibles y, hasta cierto nivel, complementarias: la de la actitud naturalista, dominada por esta visión objetivante y propia de las ciencias fáctico-formales; y la actitud naturalista, más bien orientada al estudio de las llamadas ciencias del espíritu o humanas como una posibilidad de realización científica necesaria y fundamental para la comprensión del ser humano. Para abordar este tema procederemos en cuatro tiempos: primero daremos unas cuantas consideraciones en torno a la actitud natural, para luego abordar el tema de las actitudes naturalista y personalista, respectivamente, y, finalmente, tocaremos el tema de la persona como un ser libre y, por ello mismo, con pleno derecho de ser tema de la ciencia *qua* ciencia.

§2 La actitud natural

La primera lucha que entabla la fenomenología para ganarse su derecho de ciencia filosófica suprema es la de reconocer que, además de los hechos, también tenemos el mundo del *eidos* y del *a priori*, superando de esta manera al naturalismo. Así, pues, a todo hecho le corresponde una esencia. Al ser individual que se ve a sí mismo como el único ser posible (tesis clave de todo naturalismo), le corresponde también una esencia, pues, desde su misma definición como ser contingente, podríamos decir que le corresponde ser *necesariamente contingente*, es decir, que por esencia no puede ser de otra manera que no sea siendo contingente.

Ahora bien, cabe aclarar que, para Husserl, por esencia no se entiende nada trascendente; antes bien, “esencia [es] lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que él es” (1992a: 20 §3).¹ Pero no es sólo que la esencia esté atada a la experiencia individual, sino más aún, a una intuición empírica le corresponde una intuición esencial, sea adecuada o inadecuada, ambas se dan siempre desde una perspectiva² y esto porque la experiencia siempre se nos da desde un solo lado, arrastrándonos a secuencias infinitas de experiencias. Además éstas intuiciones se dan antes, incluso de todo pensar predicativo, en la forma de la intuición empírica y de la intuición categorial. Esta necesaria distinción apunta a establecer, pues, que así como hay hechos y esencias, hay también ciencias de hechos y ciencias de esencias, siendo precisamente la fenomenología una ciencia de esencias, pues tiene como tema la descripción de las vivencias puras en su tipología esencial.

Precisamente esta distinción le permitirá a Husserl dejar clara la diferencia de abordar la subjetividad que tienen tanto la psicología naturalista como la eidética, y la fenomenología trascendental. Esta diferencia fundamental entre psicología eidética y fenomenología trascendental consiste en que la primera aborda la *psique* como existente en el mundo (la psique intencional pertenece al mundo). Mientras que para la fenomenología trascendental, la experiencia precede a la existencia, es decir, el origen de nuestra discriminación con respecto a la existencia o no-existencia, a la verdad o falsedad, es, en última instancia, la experiencia.³ El yo trascendental —a diferencia del psicológico— es el que, antes de afirmarse como existente, primero experimenta, pues antes de afirmar que soy algo en el mundo está mi experiencia de este mundo, y eso es lo trascendental.

A la fenomenología le interesa describir cómo se da la correlación entre nuestra experiencia y el mundo; su pregunta no es, ¿qué es el mundo?, sino ¿cómo llegamos a determinar qué es el mundo? Y precisamente es la actitud natural la que parte de nuestra primera experiencia del mundo en su plena concreción. Husserl mismo lo reconoce así desde el primer párrafo de sus *Ideas*, en el que dice: “dentro de la actitud teórica que llamamos ‘natural’, queda, pues, designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con *una sola palabra*: es el mundo”.⁴ Pero en este mundo no nos la vemos únicamente con objetos empíricos, la actitud natural no es lo mismo que la actitud

positivista (naturalista), sino que es la cotidianidad en la que nos movemos a diario, pero una cotidianidad labrada por trescientos años de imperio de la ciencia moderna, razón por la cual tendemos a verlo todo con los anteojos teóricos de dicha ciencia, es decir, como pura objetividad.

De hecho, toda la primera sección del capítulo uno de las *Ideas* está dedicada a los hechos y las esencias, allí Husserl muestra⁵ que las objetividades de tipo ideal no son sólo de tipo matemático, sino que hay objetividades ideales de distinto tipo, unas que tienen un tipo de *a priori* puramente formal (aritmética) y otras que lo tienen de tipo material (geometría). Y, así como hay distintos tipos de objetividades, también hay distintos tipos de ciencias; las hay de hechos que tienen una toma de posición con respecto a la existencia, y las hay de esencias, que no. Pero, sin embargo, es la experiencia la base de derecho de todas estas ciencias, pues es la base de todo juicio, que a su vez recoge lo captado en la vivencia en que se dan originariamente los objetos: la percepción; y dentro de esta experiencia y con referencia a la percepción, aunque con derecho propio, están también las objetividades ideales.

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

La tesis básica de la actitud natural es, entonces, la de la existencia de mi mundo circundante y yo dentro de él; este mundo se me presenta “ahí delante” en la forma espacial y temporal, me encuentro ante él de forma inmediata e intuitivamente lo experimento, tengo conciencia de él como siendo sin fin en el espacio y sin fin en el tiempo. En tanto a lo espacial, lo actualmente percibido por mí está cruzado por un horizonte oscuro de realidad inmediata que se va aclarando conforme mis posibilidades intuitivas se acercan a una percepción actual, es entonces que lo que tenía delante cae en la inactualidad y lo que ahora tengo delante se encuentra rodeado por otro horizonte oscuro de inactualidad. Lo mismo vale también para el tiempo, cada hora de vigilia tiene un horizonte temporal infinito hacia el pasado y el futuro. Pero puedo a mi libre elección cambiar mi posición en el espacio y en el tiempo procurándome percepciones siempre nuevas.

Este mundo en el que me muevo y que está “ahí delante” no es tampoco un mundo de meras cosas, sino que también es un mundo práctico; es, en suma, lo que se conocerá después como el mundo de la vida. Puedo, dentro de él, eventualmente desviar mi atención a otros objetos, como cuando estoy ocupado con las matemáticas y me inserto en el mundo de los números, pero “el mundo aritmético está ahí, si y mientras estoy en actitud aritmética. Pero el mundo natural, el mundo en el sentido habitual de la palabra, está constantemente para mí ahí mientras me dejo vivir naturalmente”,⁶ es decir, mientras me encuentro en “actitud natural”. Esto nos lleva inmediatamente a considerar que el estar en el mundo es un estar actitudinal, pues, así como

puedo estar ocupándome de la aritmética sin dejar de estar en el mundo, sino encontrándome solamente en actitud matemática, puedo estar en otra actitud sin que por eso deje caer al mundo entero.

Decimos esto porque, como se verá luego, se empieza aquí a esbozar la posibilidad de la desconexión de la actitud natural, que no es lo mismo que la desconexión del mundo natural, pues, como dice claramente el mismo Husserl, “el mundo natural *sigue entonces ahí delante*; después, lo mismo que antes, sigo en la actitud natural, *sin que me lo estorben las nuevas actitudes*”.⁷ Esto quiere decir que mientras me ocupo de otros objetos u otros mundos, como el matemático, por ejemplo, no estoy en el mundo natural aunque éste permanezca como trasfondo de él. Pero en este mundo no me encuentro solo, sino que estoy con otros sujetos-yos que son parte de mi mundo circundante, así como yo soy parte del suyo, y que juntos, aunque cada uno en su propio campo de percepción, recuerdo, expectativa, etcétera, damos común realidad espacial y temporal objetiva al mundo circundante de todos nosotros, y al que todos pertenecemos.

En esta actitud estamos entonces volcados a las cosas que nos están dadas, y es a este mundo al que se refieren nuestros juicios, pues, como dice Javier San Martín, “la actitud natural es la forma fundamental de vivir del hombre en el mundo, viviendo en la *doxa* del mundo, en la seguridad del mundo, seguridad que subyace a la diferencia entre el mundo y la representación del mundo”;⁸ es por eso que nuestros enunciados están siempre referidos a estas cosas ya dadas, a sus relaciones, sus cambios, sus funciones, sus dependencias, sus leyes, sus variaciones, etcétera, expresando lo que nos ofrece la experiencia directa. Es a base de ellos que hacemos generalizaciones, que luego transferimos de nuevo de un conocimiento universal a los casos singulares, abriéndose las diversas posibilidades de determinación o explicación, en las que los juicios más débiles tienen que ceder frente a los más fuertes. Es de este modo como progresa el conocimiento natural, adueñándose de lo efectivamente existente, surgiendo las diversas ciencias naturales, tanto de la naturaleza física como psíquica, las ciencias del espíritu y las matemáticas, todas ellas en actitud natural.

§ 3 Actitud natural y actitud naturalista

Toda experiencia mundana empieza por la actitud natural, por tanto, lo que recomienda la fenomenología es que, todas nuestras meditaciones deben también empezar como hombres de la vida natural, en tanto nos encontramos frente a un mundo al que experimentamos intuitivamente, ya sea mediante los sentidos vía la percepción, gracias a la cual se nos aparecen las cosas; o por vía de la empatía, mediante la cual se nos aparecen los otros seres humanos. Este estar en el mundo, en la actitud natural, es un saber del mundo que en principio no tiene nada de un pensar conceptual, pues la primera relación que entablamos con las cosas del mundo es en tanto “objetos de uso”, como la mesa con sus libros, el vaso, el florero, etcétera.⁹ De hecho, “este mundo está

precisamente para mí ‘ahí delante’, yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí como un mero *mundo de cosas*, sino, en la misma forma inmediata, como un *mundo de valores y de bienes, un mundo práctico*”.¹⁰ Esto es, la relación que mantengo con el mundo en la actitud natural no sólo es con las cosas, sino también con lo que esas cosas son para mí; así, en esta actitud, las cosas son también objetos de valor, y me relaciono con las personas como “amigos”, “enemigos”, “jefes”, “extraños”, “parientes”, etcétera.

La ciencia moderna y su poderoso influjo en la cultura nos han llevado a ver esta actitud natural como una actitud objetivante, es decir, como una actitud naturalista en la que lo que prima es el objetivismo. Descuidando en absoluto el auténtico sentido de la existencia humana, del que el objetivismo y las ciencias positivas nada nos pueden decir, pues han hecho abstracción de todo lo que de subjetivo podía haber en ellas y en el mundo.

Así, pues, gracias a esta actitud objetivante (se podría decir también, cosificante), los sujetos humanos empiezan a ser tratados como meras cosas, su *psique* pasa a ser una “*psique naturalizada*” estudiada según los modelos de la física-matemática, y a lo que se atiende es a los hechos, “meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos”,¹¹ dice Husserl, para referir que la ciencia de los cuerpos materiales nada tiene que decirnos, puesto que ha hecho abstracción de todo lo subjetivo; es decir, ha olvidado el lado humano que le da sentido. Ya que las cuestiones que deja de tratar son precisamente las más importantes, las relativas al sentido o sin sentido de nuestra existencia, y aun cuando pretenden ser racionales y decir algo desde esta actitud objetivante, pensemos en las ciencias del espíritu así concebidas que nada nos pueden decir acerca de los intereses más profundos de la razón.

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

Es precisamente con el estudio de las ciencias del espíritu o humanas –influjo del racionalismo– que Husserl constata que la naturalización de lo espiritual es mucho más profunda de lo que puede parecer, pues los racionalistas pretenden salvar la objetividad de la razón convirtiendo el ámbito de las relaciones espirituales en relaciones de cosas. Por eso se pregunta, “¿Puede el mundo, y la existencia humana en él, tener en verdad un sentido si las ciencias no admiten como verdadero sino lo constatable de este modo objetivo, si a la historia únicamente le es dado enseñarnos que todas las configuraciones del mundo espiritual, los vínculos que han cohesionado a los hombres, los ideales y normas, se forman –simplemente– y se deshacen como olas fugi-

tivas, que siempre ha sido así y que así será siempre, que la razón muta una y otra vez en sinsentido y que las obras buenas en castigos? ¿Podemos darnos por satisfechos con ello, podemos vivir en este mundo en el que el acontecer histórico no es otra cosa que concatenación incesante de ímpetus ilusorios y de amargas decepciones?”¹² Así, pues, la naturaleza científica y objetivante no es el único mundo verdadero, es sólo la estructura inferior que se obtiene mediante la separación de las efectuaciones de la valoración y de la voluntad, propias de otro tipo de actitud, la actitud personalista.

§4 Actitud personalista

A los estados anímicos del yo —en actitud personalista— pertenecen también los actos mediante los cuales el hombre tiene conciencia de sí y de los otros hombres en torno suyo. A los primeros actos corresponde el hombre de la vida práctica, el hombre que actúa efectivamente, el que hace uso de las cosas del mundo circundante transformándolas y valorándolas de acuerdo con puntos de vista éticos, estéticos, utilitarios, etcétera. Y a los otros actos corresponden los que lo lleva a ponerse en contacto con sus congéneres en una relación comunicativa, hablando con ellos, escribiendo sobre ellos, leyendo sobre ellos en los periódicos, haciéndoles promesas, etcétera, así, pues, “se incluye aquí un notable sinnúmero de relaciones entre el sujeto y su ‘mundo circundante’, todas ellas fundadas en el hecho de que el hombre ‘sabe’ de sí, de sus congéneres y de un mundo circundante común a todos ellos. Este mundo circundante no tiene meras cosas, sino objetos de uso [...] y contiene no solamente personas singulares: las personas son más bien miembros de comunidades, de unidades personales de orden superior que tienen su vida en cuanto todos”.¹³ Así se relaciona recíprocamente el yo como persona y como miembro del mundo social.

La actitud natural es, pues, en la que nos desenvolvemos todos los hombres en tanto tenemos conciencia de nosotros mismos (conciencia de sí), de nosotros y del mundo circundante. Dentro de esta misma actitud se pueden diferenciar también, tanto la actitud naturalista —que sólo considera a la naturaleza física “objetiva” guiada además por intereses teóricos que hacen ver a los hombres y animales como objetos zoológicos físicos-psíquicos, por el orden de su fundación y a toda la ciencia como objeto de las ciencias naturales—, como la actitud personalista —en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos uno con otro, cuando le hablamos, le damos la mano para saludarlo, nos relacionamos para amar o nos causa aversión, es decir, cuando tratamos con otros como personas y las cosas de nuestro entorno como “nuestro entorno” y no como naturaleza objetiva—.

Así, pues, la actitud en la que vivimos en el mundo personal es esencialmente distinta de la actitud naturalista; por ello, se requiere de un giro aperceptivo para tematizar lo personal de modo natural, para llegar a la esencia de la subjetividad personal. Como persona —ya lo hemos dicho— soy sujeto de un mundo circundante; a cada persona le corresponde un mundo

circundante; y a varias personas en comunicación, un mundo circundante común cuya constitución tiene que ver con lo que la persona sabe de él y lo que se encuentra en su horizonte de existencia como co-dado y puesto para ser captado. De este modo, todo mundo circundante común a una determinada comunidad es distinto en el orden de los constituidos a otra; de hecho, si una comunidad “no sabe nada de los hallazgos de la física, entonces el mundo con los contenidos de sentido de la física no pertenece a su mundo circundante actual”.¹⁴ Es, pues, un mundo en constante devenir, en un producirse mediante variaciones de sentido y configuraciones de sentido con sus inherentes posiciones y tachaduras, es un mundo siempre abierto donde nuestras concepciones también pueden cambiar, modificarse, y obtener de este modo un nuevo sentido de mundo.

De este modo, el sujeto se encuentra en el mundo circundante no sólo con cosas, sino también con otros sujetos a los que no se puede “meter” el espíritu al cuerpo, pues, de hacerlo, el hombre mismo estaría puesto como una cosa: “tratar como meras cosas a los hombres y a los animales —recalca Husserl— tiene ciertamente un sentido diferente: un sentido jurídico y moral, y por otro lado un sentido científico. Pero ambos tienen algo en común. Moral-prácticamente trato a un hombre como mera cosa cuando no lo tomo como persona moral, como miembro en el conglomerado moral de personas en el que se constituye un mundo moral. Igualmente, no trato a un hombre como sujeto de derecho cuando no lo tomo como miembro de la comunidad de derecho a la que pertenecemos ambos, sino como mera cosa, tan sin derecho como una mera *cosa*. De modo enteramente análogo, trato a un hombre teóricamente como cosa cuando no lo incluyo en el conglomerado de personas con referencia al cual somos nosotros sujetos de un mundo circundante común, sino que lo trato como mero anexo de los objetos de la naturaleza en cuanto puras cosas y, por tanto, como algo cósmico él mismo”.¹⁵

El no ver a las personas como cosas pasa por considerar al mundo circundante como un mundo comunicativo: así, “las personas que pertenecen al conglomerado social están dadas unas a otras como ‘compañeros’, no como objetos, sino como antesujetos que viven y tratan unos ‘con’ otros, actual o potencialmente, en actos de amor y amor condigno, de odio y odio condigno, de confianza y confianza condigna, etcétera”.¹⁶ La socialidad se da, pues, en una relación comunicativa de unos sujetos con otros, con actos que realizan intencionalmente y con los que concuerdan o discrepan. Así, para cada individuo personal se constituye un mundo circundante con horizonte abierto, las experiencias actualmente ejecutadas y los objetos circunmundanos (cosas, objetos de valor, etcétera) motivan posibilidades para nuevas experiencias.

Pero tenemos aún que hacer una distinción entre: 1) el mundo circundante o el mundo externo del espíritu común, que es el mundo propiamente de las objetividades intersubjetivamente constituidas, en la que el sujeto, desde su punto de vista y a su manera, puede reconocer mediante mutuo entendimiento que las cosas dadas a él y sus compañeros son una y la misma y; 2)

la esfera meramente subjetiva del sujeto singular, en el que el entorno del sujeto no puede estar originariamente dado a ningún otro, en la comunidad comunicativa ve, oye, etcétera, cada uno, lo que yo veo, oigo, etcétera, y, sin embargo, tiene cada uno sus vivencias exclusivamente propias.

La naturaleza física intersubjetivamente constituida aparece a cada uno pero, a cada uno, de manera distinta por principio. En la corriente de vivencias subjetivas se manifiesta, en cambio, el sujeto como personalidad real; por el contrario, en los esquemas sensibles, en las apariciones de cosas no se manifiesta el sujeto, sino sus cosas circunmundanas. De hecho, diferentes sujetos describen los objetos de su mundo circundante sobre la base de las apariciones de cada cual, aunque debe suponerse que los objetos están intersubjetivamente constituidos, cada sujeto puede describirlo (limitadamente) desde su propia perspectiva. Así, pues, “sabemos ya que cierta igualdad de las multiplicidades de aparición enteras es condición de posibilidad de la comprensión mutua, y que por ello las diferencias solamente son posibles en ciertas direcciones. Tales diferencias se ponen de manifiesto en el intercambio de las descripciones; sobre la base de la concordancia intersubjetiva de la experiencia se destaca la discordancia, y solamente así puede llegar a ser conocida”.¹⁷ Esto es lo que permite, en efecto, la comprensión o discrepancia entre los hombres, que por tomar en cuenta lo subjetivo-relativo de sus descripciones, deben acudir a la evidencia para que se acrediten unas descripciones y se abandonen otras.

§5 El hombre como ser personal y libre: el tema supremo de toda ética

Dice Husserl que la ética, como parte constitutiva de la razón (práctica), atraviesa toda la vida racional del hombre. Y, además de la ética individual, hay también una ética social; de hecho, hay una ética de las colectividades en cuanto colectividades, y esto porque hay una humanidad que puede englobar una pluralidad de naciones, pero que llega hasta donde alcanza la unidad de una cultura universal que se cierra sobre sí y que puede comprender en su seno múltiples culturas nacionales. Los logros de la cultura objetivados se mantienen en la continuidad histórica, configurando la tradición y siendo una fuente permanente de socialización. Así, pues, como hay sujetos individuales, también los hay colectivos; de hecho, la colectividad es una subjetividad personal de muchas cabezas que están en todo entretrejidas, funcionalmente entretrejidos unos con otros por “actos sociales” (intersubjetivos), así: “la vida activa de una colectividad, de toda una humanidad, puede también, en consecuencia, adoptar la figura unitaria de la razón práctica, la figura de una vida ‘ética’ —por más que en ninguna realidad histórica anterior haya ocurrido así—. Pero esto se concibe en analogía efectiva con la vida ética del individuo. En la vida colectiva se trataría, igual que en la individual, de una vida ‘en renovación’, nacida de la voluntad expresa de configurarse a sí misma como humanidad auténtica en el sentido de la razón práctica, con voluntad, pues, de dar a su cultura la forma de una cultura auténticamente

humana” (Husserl 2002: 23).¹⁸ La ética individual de la renovación está pues antepuesta a la social.

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

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

Este conocimiento de sí mismo, que exige esta ética de la responsabilidad que profesa la fenomenología, pasa por tomar conciencia de que somos nosotros los únicos responsables de las configuraciones, prácticas, estéticas y teóricas que sustentamos y experimentamos. En esto radica, precisamente, la posibilidad de la renovación a una vida absolutamente ética.

Este asumirnos como seres configuradores de todo sentido y validez del mundo es el fin supremo de la fenomenología, que deja escuchar su palabra con respecto a la importancia de que las ciencias humanas o del espíritu, que tienen como objeto de estudio al hombre, asuman que no se puede tratar a éste como una cosa más en el mundo. Las consecuencias éticas de tal aberración metodológica encontraron sus expresiones más perversas durante el siglo xx, donde las utopías de la ciencia moderna se convirtieron en campos de concentración.

Los desarrollos posteriores de esta propuesta fenomenológica, como la que realiza, por ejemplo, Hanna Arendt, sobre el totalitarismo, muestran lo que ya Husserl insinuaba desde 1934, y es que todo totalitarismo basa el fundamento de su dominio en leyes aparentemente científicas. Es decir, se utiliza la ciencia

como justificación del terror, pues ésta, al tratar sólo de cosas y con cosas, bajo esta concepción, se puede permitir tratar a los hombres también como objetos y, más aún, como objetos absolutamente prescindibles.

Es importante hacer notar entonces que el *pathos* de toda ciencia debe ser su preocupación por el hombre. Éste es el centro de toda configuración, de toda acción y de todo pensar. Incluso las ciencias naturales, con todo y sus grandes triunfos metodológicos, no dejan de ser, en algún sentido bastante fundamental, una suerte de ciencias del espíritu, toda vez que son ellas mismas configuraciones espirituales humanas. Por ello, es que se hace necesario un esclarecimiento de la actitud en la que el científico se coloca al momento de realizar su labor, pues cualquier hipostaciación o generalización metodológica resulta siempre con consecuencias prácticas nefastas.

Notas

¹ HUSSERL, Edmund (1992a). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, segunda reimpression, José Gaos (trad.). México: Fondo de Cultura Económica, P. 20 § 3. En adelante: *Ideas I*.

² Por eso la importancia vital del tema de la perspectiva, pues si bien no podemos tener una comprensión cabal y “adecuada” desde todos los lados, sí podemos usar determinadas vivencias, es decir, constituciones de sentido desde una determinada perspectiva como “hilos conductores trascendentales” que nos lleven a las tipologías eidéticas en la que queremos trabajar.

³ Esto también lo vio Descartes mismo cuando habla del *ego cogito* como actividad, como experiencia; y del *ego sum* como la afirmación de la existencia que experimento.

⁴ *Ideas I*, p. 17 § 1. La cursiva es de Husserl.

⁵ Cf., *ibid*, § 2-§ 17.

⁶ *Ibid.*, p. 67, § 28.

⁷ *Loc. Cit.* Subrayado de Husserl.

⁸ SAN MARTÍN, Javier (1986). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED, p. 128.

⁹ Aquí el término “uso” alude principalmente al sentido de “útil”; la primera relación que entablemos con las cosas del mundo es en tanto las utilizamos para nuestros fines.

¹⁰ *Ideas I*, p. 66, § 27.

¹¹ HUSSERL, Edmund (1992). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Jacobo Muñoz (trad.). Barcelona: Editorial Crítica, p. 6, § 2. En adelante: *Crisis*.

¹² *Crisis*, p. 7, § 2.

¹³ HUSSERL, Edmund (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: sobre la Constitución*. K Antonio Ziri6n (trad.). México: Universidad Autónoma de México, p 227, § 49c. En adelante: *Ideas II*.

¹⁴ *Ideas II*, p. 232, § 50.

¹⁵ *Ideas II*, p. 236, § 51.

¹⁶ *Ideas II*, p. 240, §51.

¹⁷ *Ideas II*, p. 253, § 52.

¹⁸ HUSSERL, Edmund (2002). *Renovaci6n del hombre y de la cultura*. Agustín Serrano de Haro (trad.). Barcelona: Anthropos, p. 23.

Referencias bibliográficas

- HUSSERL Edmund (2002). *Renovación del hombre y de la cultura*, Agustín Serrano de Haro (trad.). Barcelona: Anthropos.
- HUSSERL Edmund (1997), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Sobre la Constitución*, Antonio Ziri6n (trad.). México: UNAM.
- HUSSERL, Edmund (1992a). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, segunda reimpresi6n, Jos6 Gaos (trad.). México: Fondo de Cultura Econ6mica.
- HUSSERL Edmund (1992b). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Jacobo Mu6oz (trad.). Barcelona: Editorial Crítica.
- SAN MARTÍN, Javier (1986). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED.

Recepci6n del art6culo: 28 de julio de 2008

Aceptaci6n del art6culo: 14 de noviembre de 2008