

Otros títulos



Las escorias del mundo. Figuras del paria

Eleni Varikas

El ensayo del arte

Eloy Urroz

Música prosaica

(cuatro piezas sobre traducción)

Marcelo Cohen

Sombras completas

Héctor Subirats

Pensar la fenomenología es uno de los mayores retos que se nos impone en la actualidad. Pero, ¿qué significa pensar la fenomenología “desde dentro”? En esta obra se parte de la necesidad y la urgencia de pensar críticamente el legado de Husserl y de los fenomenólogos que han formado parte fundamental del debate filosófico y contribuido, de una u otra forma, a construir la historia de la fenomenología y, al mismo tiempo, la historia de la filosofía contemporánea. Pensar desde dentro significa volver la mirada al interior, al núcleo mismo de la fenomenología, porque para entender la fenomenología hay que entrar en ella, hacerla nuestra, vivirla en el más amplio sentido que la palabra vivir pueda tener. No se trata, por lo tanto, de cualquier cosa. Los autores de esta obra compartimos la firme convicción de que a través de una lectura constante de nuestros autores hemos llegado al esclarecimiento de alguna problemática que ahora queremos compartir y poner sobre la mesa para generar más diálogos al respecto. Así pues, el conjunto de ensayos que componen esta obra sobre Husserl, Geiger, Stein, Conrad-Martius, Reinach y Gaos, es una invitación a la fenomenología, un llamado y una provocación que intentan ser un estímulo para la comunidad intelectual de especialistas en fenomenología y una introducción para quienes se inician en el estudio de la corriente filosófica más importante de la filosofía contemporánea.



Rubén Sánchez Muñoz / Eduardo González Di Pierro
(coordinadores)

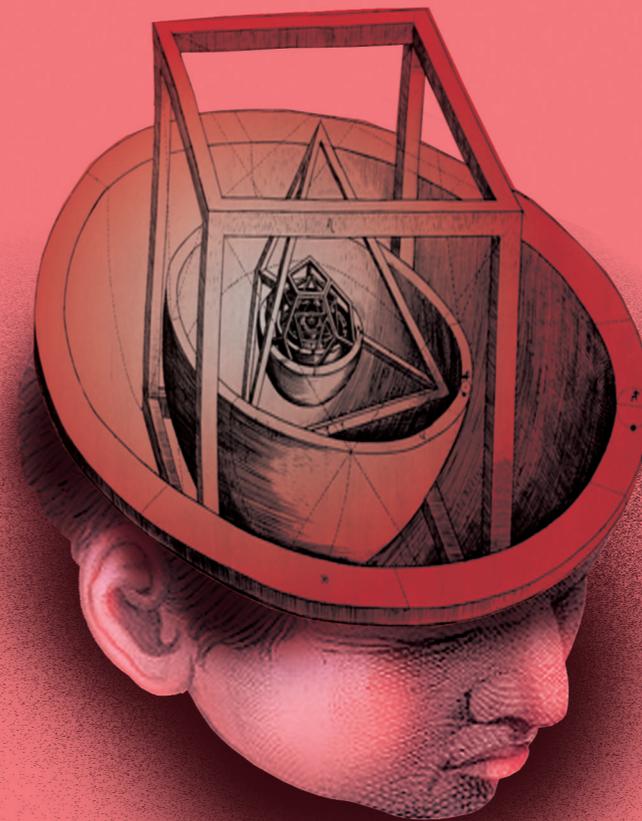
Pensar la fenomenología desde dentro



Rubén Sánchez Muñoz
Eduardo González Di Pierro
(coordinadores)

Pensar la fenomenología desde dentro

Ensayos críticos



Rubén Sánchez Muñoz
(Alto Lucero, Ver., 1983)

Licenciado, maestro y doctor en Filosofía por la Universidad Veracruzana. Realizó una estancia posdoctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (2015-2017). Es catedrático en la Universidad Popular Autónoma de Puebla. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt.



Eduardo González Di Pierro
(Ciudad de México, 1967)

Licenciado en Filosofía y maestro en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Profesor-investigador y actualmente director del Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro" de la UMSNH. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt.



Universidad Veracruzana
Dirección Editorial



Universidad Veracruzana

ÍNDICE

Presentación 7

RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Sobre los límites del lenguaje y las limitaciones
de la fenomenología. Hacia una crítica fenomenológica
del lenguaje 15

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

La experiencia del tiempo histórico desde la fenomenología
generativa de Husserl 35

MARÍA DOLORES ILLESCAS NÁJERA

Atención y sentimiento: notas en torno a la discusión
entre Husserl y Geiger sobre la fenomenología
de la vida emotiva 57

IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ

El problema del tiempo en la fenomenología de Hedwig
Conrad-Martius y Edith Stein 85

RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ

La influencia de la teoría del derecho *a priori* de Adolf Reinach
en la concepción del Estado de Edith Stein. Convergencias
y divergencias 113

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Gaos y Husserl: ¿historia de una decepción? 135

JAVIER SAN MARTÍN SALA

Cultura como renovación humana en la fenomenología
de Edmund Husserl 159

MARCELA VENEBRA MUÑOZ

CULTURA COMO RENOVACIÓN HUMANA EN LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL

MARCELA VENEBRA MUÑOZ

LA URGENCIA CRÍTICA DE LA RENOVACIÓN

ANTE LA IMAGEN DE UN TIRANO ACRIBILLADO en el desierto, o los pies de un cuerpo decapitado que sobre el asfalto exhibe la prensa amarillista, frente a nuestra imagen violenta de cada día,¹ cabe la pregunta: ¿qué puede la razón contra la violencia?, o, quizás, contra la violencia de la impasible asunción de la violencia ¿qué puede la razón filosófica frente a la violencia?: la piensa, críticamente profundiza su sentido y al mismo tiempo la atenúa, la coloca en un plano de fondo y el problema de la violencia se convierte en el problema de las motivaciones de la violencia. ¿Por qué la violencia?, ¿por qué habría de poder nada la filosofía frente a la violencia? y, en el fondo ¿cómo se formula esta pregunta por la posición de la filosofía en o ante la violencia?

La violencia es atentado contra una idea de lo humano filosóficamente “compuesta”, ¿cómo se construye esta idea filosófica de humanidad? Siendo reflexiva, teórica su procedencia, ¿no será éste un sentido de humanidad siempre estrecho, que margina o subsume esferas no teóricas de la vida y la praxis?, ¿cuál ha de ser el privilegio de una idea filosófica de lo humano que, además, se califica de auténtica y en su autenticidad excelente? Lévi-Strauss parece habernos dejado esto muy claro: sólo el egocentrismo y la ingenuidad pueden hacernos creer que

1 La reproducción mediática de la violencia parece normalizar su sofisticación (o su rotunda barbarie) a través de imágenes y cifras que las integran a una cierta cotidianidad.

la verdad del hombre está por entero refugiada en uno solo de sus modos históricos.²

A la fenomenología no le importan las verdades sobre el hombre sino (un *a priori* de sentido de lo humano) ¿qué es lo humano en tanto realidad susceptible de ser expresada en múltiples verdades o, mejor, en diversas configuraciones culturales? La profundidad del cuestionamiento exige un desplazamiento de esa pluralidad fáctica concreta de la que se ocupa la antropología cultural hacia un nivel filosófico. La antropología filosófica, así pensada, tiene una motivación universal que no puede, sin embargo, eliminar la diversidad fáctica de los mundos, pero tampoco renunciar al ideal universal de racionalidad que filosóficamente es exigible: la configuración de una idea crítica de lo humano y la cultura que haga visible el atentado de la violencia y aclare, sin dar lugar a interpretaciones o enmascaramientos, la absoluta posición del torturador respecto del torturado.³

Antropológicamente se requiere una idea de cultura que sirva como marco para la valoración crítica de los actos culturales, hace falta una teoría ética de la cultura que, si pretende alcanzar el grado de universalidad suficiente para dejar intacta la relatividad de lógicas y axiologías mundanas, debe retroceder al plano en el que toda particularidad se vuelve comprensible.

La fenomenología permite la reconstitución de una racionalidad radical que se mantiene como una “frente” a otras y, al mismo tiempo,

2 “Se necesita mucho egocentrismo y mucha ingenuidad para creer que el hombre está, por entero refugiado en uno solo de los modos históricos. [...] La verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias y de sus propiedades comunes”, Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964, p. 360-361.

3 Quizás se asoma aquí una crítica a todo relativismo antropológico, al escepticismo afirmado sobre la relatividad fáctica de los mundos, pues “afirmar (por implícitamente que sea) 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].” Carlos Reynoso, “La antropología de aquí en más”, Clifford Geertz, James Clifford y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 2003, p. 58.

una “para” las otras. Hay que exponer la esencia hospitalaria de la filosofía fenomenológica, su necesaria apertura horizontal frente a las distintas e históricas ideas de lo humano. La apertura de la fenomenología y, concretamente, de la ética de la renovación implica un programa racional que cada mundo o cada comunidad puede acoger desde sí.

La ética de la renovación se presta como el fundamento para la construcción de un ideario universal de cultura; fenomenológicamente, la cultura como cultura científica y sobre todo filosófica es acción reformadora de un sentido racional de lo humano instituido por la filosofía. Expondré este concepto crítico de lo cultural en dos vertientes principales: la primera conduce al problema de la relatividad de los mundos históricos que se opone en carne y hueso a la universalización como negación, apropiación y disolución de lo humano en su particular concreción histórica (el gesto filosófico de la totalización etnocéntrica); la segunda será conducida hasta el concepto de teleología y su relación con la ética de la renovación, o la fundamentación ética de la cultura a través de la filosofía. Hay en la fenomenología husserliana una filosofía de la cultura cuyo filo ético apenas tratarán de entresacar las páginas que siguen, atendiendo, sobre todo, a la aspiración filosófica de una humanidad racional.

LA RELATIVIDAD UNIVERSAL DE LOS MUNDOS CULTURALES

La cultura acaso es lo que el hombre “hace” de sí mismo en su mundo; es, sobre todo, “carácter”.⁴ Es la expresión (o conjunto de expresiones) que describe la consistencia de ese sí mismo en ese mundo como entorno continuamente diversificado. Lo cultural designa una heterogenei-

4 “El carácter resulta de esa elección de caminos, y de la ejecución de la marcha. De suerte que el saber del hombre en general tiene que realzar el carácter, siendo así que él es precisamente lo que forma las diferencias, es principio común de acción y principio común de desigualdad.” Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 1977, p. 61.

dad y multiplicidad; delante tenemos “culturas” de difusas y a veces indefinidas fronteras, unidades en tensión⁵ sólo visibles en su contexto vital: el mundo como entorno accesible y cotidiano, como “trama de sentido” susceptible de ser vivida. Las ciencias de la cultura tienen estas unidades, sus relaciones y determinaciones, como primer tema: la cultura es coherente, es lo que tiene un orden de hecho,⁶ un sentido diacrónico unitario,⁷ ‘descifrable’ a través de las acciones y relaciones intersubjetivas. Se diría que el interés científico se dirige más a la cultura en su estatus de texto acabado (un libro que se abre en la última página) que como proceso de creación cultural. La fenomenología, hasta cierto punto, viene a imponerse sobre esta dimensión carente de las ciencias de la cultura, la esfera de lo que atañe al sujeto de los procesos culturales, dimensión dinámica, histórica, universal.

El foco de la mirada fenomenológica es el sentido emergente en esta trama expresiva, vinculante e interpersonal; busca la comprensión de un mundo constituido, sólidamente afianzado, incluso sobre una tradición que a través de la filosofía será más que cuestionada, develada en la precariedad de su orden. La cultura filosófica implica cierta ruptu-

-
- 5 “Ahora parece que deberíamos considerar los mundos de sentido como normalmente contradictorios, débilmente integrados, frecuentemente cuestionados, mutables y altamente permeables. Consecuentemente, la idea misma de las culturas como entidades coherentes y distintas es ampliamente cuestionada.” Gilberto Giménez, *Teoría y análisis de la cultura*, vol. 1, Conaculta, México, 2005, p. 390.
- 6 Ya desde la propia teoría antropológica y aún antes de toda filosofía, parece que el blanco endeble de ese concepto coherente de cultura que no se aleja nada del estructuralismo o la teoría clásica: “Considero 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, extremadamente resistentes al cambio y claramente delimitadas. Es así como las etnografías clásicas tienden a representar las culturas.” Gilberto Giménez, *op. cit.*, p. 390.
- 7 Trato de ceñirme a la concepción lévi-straussiana de la historia como un continuo de transformaciones programadas a partir de elementos fijos. Finalmente, es desde esta posición desde donde se formulan las críticas contemporáneas que (pasadas por el posestructuralismo) tienden a un relativismo cultural desbocado, es decir, que transgrede los límites competentes de una ciencia particular conduciendo casi irremediablemente al escepticismo. Cf. Claude Lévi-Strauss, “Raza e Historia”, *Antropología estructural. Mito. Sociedad. Humanidades*, Siglo XXI, México, 1991, pp. 306-312.

ra crítica con su propia tradición. Filosófica, y fenomenológicamente, la crítica juega un papel cinético, dinamizante. El poner en crisis es una cuestión de responsabilidad, hacerse cargo de que una vida plagada de contradicciones sólo puede vivirse a través de una voluntad de claridad. Esta voluntad tiene una tendencia, una dirección, un sentido histórico inalienable. Se diría, pues, que la condición histórica del sentido de lo humano es nuestro último acceso a su comprensión.

Pero, ¿cómo hay que entender aquí la condición histórica de lo cultural? A través de la heredabilidad de la tradición (su traspaso entre generaciones y de una “mano” a otra):⁸ en su “cualquieridad” –para decirlo con una palabra de Zubiri⁹– trasparece una condición histórica esencial y su tematización constituye el “núcleo” de la fenomenología de lo cultural: “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”.¹⁰ Pero, ¿cómo hay que entender esto en el plano (unidimensional) de una ciencia de esencias? La fenomenología asiste al acontecer del sentido.

Es necesario llevar a cabo un deslinde de toda historiografía y de aquello que ésta registra; la historicidad no es la historia fáctica, ni su descripción el estudio causal o meramente exterior de acontecimientos datados. La reflexión fenomenológica de la historicidad se centra en el acontecer mismo, en la “irrupción” del sentido por el cual toda posible “continuidad” es aprehensible y toda historia narrable, susceptible de

8 Esta transmisión de *mano en mano* connota la inmediata accesibilidad del mundo familiar, su acceso inmediato a través de un sentido de pertenencia y propiedad. Lo “a mano” es el saber constante de la accesibilidad del mundo, es “conocimiento de que el mundo en el que vivimos es un mundo más o menos bien determinado, con cualidades más o menos definidas, entre las cuales nos movemos, que se nos resisten y sobre las cuales podemos actuar.” Alfred Schütz, *La construcción significativa del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*, traducción de Eduardo J. Prieto, Barcelona, Paidós, 1993, p. 38.

9 Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986, p. 196.

10 Edmund Husserl, “El origen de la geometría”, traducción Jorge Arce y Rosemary Rizo Patrón, *Revista Estudios de filosofía*, núm. 4., Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Antioquia, 2000, p. 34-35.

ser registrada y en su registro instituida, dispuesta a su reactivación o renovación.

El concepto de cultura generativa es universal porque pertenece, como posibilidad intrínseca, a toda persona capaz de reactivar fácticamente su sentido originario. “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”.¹¹ Toda institución un sentido constituyente transcurre bajo una estructura trifásica que articula la trama de vivencias y que no es, ella misma, ninguna vivencia, sino un *a priori* trascendental y genéticamente develable. La historia es generación y reactivación y renovación de sentido entre subjetividades personales o en un curso constituyente de la historia fáctica mundana.

Fenomenológicamente la esencia es histórica, esto es, hay una historicidad esencial a la constitución de sentido. “La intuición eidética no es, pues, intuición ahistórica, sino que, por el contrario, se realiza precisamente como visión siempre densa de una doble historicidad: la de la esencia de las cosas consideradas y la de la mirada del sujeto que la ejerce cada vez. Tanto la esencia como la visión de la esencia son siempre ‘históricas’”.¹² La historicidad propiamente dicha es la forma generativa de toda formación teleológica particular.

Hay muchos mundos de la vida, múltiples mundos históricos, su particularidad deriva de la condición universal de su formación dada en una institución originaria que se reitera y cada reiteración la transforma, la reactiva, dando lugar a algo original y nuevo. La iterabilidad designa una forma idéntica en la mención de los objetos dados, en tanto los *noemata* mantienen su identidad en medio de la sucesión temporal y podemos, por esta identidad, volver a ellos, revivificar su sentido. El

11 Edmund Husserl, “El origen de la geometría”, *op. cit.*, p. 34-35.

12 Renato Cristin, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl*, Akal, Madrid, 2000, p. 7.

núcleo noemático es la identidad del objeto actualmente presente, en tanto el *eidós* es el acceso al sentido de tal identidad objetiva.

La fenomenología de Husserl tiende a recuperar 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 *a priori* y su lógica; sin embargo, los presupuestos metodológicos por los cuales se llega a esta conclusión (a veces 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.¹³

En el *Origen de la geometría*, Husserl expone la artificiosidad inútil de la distinción entre la elucidación gnoseológica y la explicación histórica, lo que en términos científicos (una jerga más especializada) llamaríamos el contexto de validación y el contexto de descubrimiento. Desde un punto de vista fenomenológico, todo conocimiento se genera en un marco histórico y su significación última habrá de poner al descubierto estas determinaciones, las del sujeto, 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 genética se orienta a la subjetividad viva de los procesos culturales. “Aquí se evidencia la punta del problema, el tiempo es también historia, mejor dicho, es principalmente historia, historia del mundo, que a nivel individual es historia privada y a nivel colectivo es historia universal”.¹⁴

13 Toda elaboración científica, sea de ciencias sociales, del espíritu, se desarrolla siempre sobre un horizonte histórico y tradicional donde afianza su sentido como obra cultural humana, así, afirma Husserl: “Toda interrogación y demostración históricas en el sentido usual 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 establecer determinados hechos” en Edmund Husserl, “El origen de la geometría”, *op. cit.* p. 50.

14 Renato Cristi, *op. cit.* p. 27.

El análisis de la historicidad que da sentido a todo producto cultural trae a la reflexión las sedimentaciones transmisibles entre generaciones en la forma de motivaciones que siempre pueden ser reactivadas. 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”.¹⁵ El *a priori* de la historia describe la forma humana de estar en el mundo. La tradición no es una representación del mundo sino la forma misma en que se constituye el mundo como mío e, incluso, en la forma del “nosotros”.

La “comunidad histórica” es una realidad perdurable de orden superior. Es una entidad formada por subjetividades personales que ingresan y egresan de su seno configurando y reiterando formaciones de sentido; fuente contrastable de una “unidad de estilo histórico comunitario”,¹⁶ contenido histórico del “pueblo” o lo que daría su sentido de ser tal comunidad, 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*¹⁷ –unidad política– implica este pasado sedimentado en los conjuntos de habitualidades¹⁸ reactivadas ahora, actualmente.

15 Roberto Walton, *Mundo, conciencia y temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993, p. 143.

16 Cf. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución, traducción de Antonio Zirión Quijano, FCE-UNAM, México, 2005, §60-d), p. 318. En adelante *Ideas II*.

17 *Éthnos* es en su antigua raíz griega “nación” o pueblo, y tiene el sentido implícito de “gente nuestra o del propio pueblo”. Su radical más antiguo viene del indo-europeo *swedh-no-* como ‘propio de uno mismo’, designa cierta peculiaridad o costumbre. Propiedad diferencial de carácter.

18 Los actos intencionales adquieren un sitio en la temporalidad de la experiencia, se alejan y conservan sirviendo luego como base para la anticipación de otras tantas

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*. La mismidad de las cosas es una propiedad mía, una propiedad duradera que conforma en su continuidad mi propia mismidad. La tradición es transmisión no biológica de este ‘haber’ que se oferta e impone al sujeto como acceso al mundo. La constitución, o mejor, autoconstitución del yo como sujeto de habitualidades coincide con la constitución de su mundo, la exposición genética de este proceso amplía el alcance de la fenomenología como una vía de fundamentación de las ciencias de la cultura. El análisis genético sitúa al yo en su circunstancia cultural como encarnada a través de habitualidades adquiridas que en un nivel más complejo configuran el carácter personal hasta abarcar personalidades de orden superior, las instituciones y comunidades.

Aquí conviene detenerse para exponer una decisiva distinción entre un concepto formal y otro material de tradición. Tenemos primero la *Traditionalisierung* o tradicionalización: término descriptivo de la “unidad de pasados que proceden unos de otros en una continuidad

experiencias reales y posibles. Así, decimos que el sentido constituido queda depositado en la vida subjetiva como una adquisición de carácter permanente que perfila un conjunto de disposiciones que orientan su experiencia. 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. 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 yoiica. Este estrato indiferenciado, fluir anónimo y pasivo, es condición de posibilidad de toda génesis trascendental. La génesis de la persona se ubica en un estadio pre-personal, preyoico o primigenio. Cf. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, FCE, México, 2004, §32-33, pp. 112-113.

total”.¹⁹ Frente a ésta –aunque no en un sentido oposicional– está la *Sondergestalten* y concretamente las *Sondergestalten der Kultur* que describen las configuraciones particulares de lo cultural que encuentran su lugar en la primera unidad. Sobre la línea de estas distinciones, Husserl llega a la que hay entre *Traditionalität* y *geistege generativität* o tradición y generatividad espiritual.²⁰ Esta última es “pretensión particular de verdad como un nuevo tipo de configuración cultural que no está atada al suelo de una tradición particular”.²¹ La tradición contiene en sí misma la posibilidad de su renovación crítica a través de la filosofía. Se trata de la universalidad de un pensamiento que se piensa a sí mismo, histórico, pues, si la historia es un rendir cuentas ante sí.

La posibilidad de la renovación arraiga en la indeterminación de los propios horizontes de la experiencia en que se desenvuelve la vida intencional;²² aquí tendría su anclaje primario cuya expresión más compleja sería la infinita diversidad de las comunidades y personalidades individuales, emergentes en el horizonte indeterminado de la experiencia mundana, como formas concretas de ser y estar en el mundo. La relatividad de los mundos culturales supone la estructura apriorica de la historia. Cualquier anuncio desproporcionado de relativismo traspasa los límites determinantes que anuncia –históricos, ideológicos– y con ello se conforma como afirmación de universalidad: para poder negar la historicidad de la estructura apriorica se requiere ya de la estructura misma.

19 Roberto Walton, *Mundo, conciencia y temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993, p. 159. En esta nota Walton refiere Hua VI, pp. 879-881.

20 Cf. Edmund Husserl, “El origen de la geometría”, *op. cit.*, p. 49.

21 Roberto Walton, *Mundo, conciencia y temporalidad*, *op. cit.*, p. 159.

22 “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.” Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, introducción de Guillermo Hoyos, traducción de Agustín Serrano de Haro, Anthropos-UAM, Barcelona-México, 2002, pp. 24-25.

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. No puede ser de otro modo 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.²³

ÉTICA DE LA RENOVACIÓN Y TELEOLOGÍA EN LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL

La fenomenología trascendental tiende a reformar el sentido de lo humano en dirección de su autenticidad. Pero cómo pensar en la reforma ética del mundo sin la validez del mundo que la *epojé* fenomenológica ha dejado fuera de circulación. ¿No es esa esfera práctica que atañe a la ética lo que la *epojé* desconecta? ¿Acaso esta neutralidad parentética deja la ética (como algunos creen también de la metafísica) indemne frente a esa onda expansiva de la reforma fenomenológica? “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

23 “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 inexplicita; 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.” Ludwig Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, traducción de Mario A. Presas, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 71.

trascendental.”²⁴ Sin embargo, el alcance de la filosofía trascendental se completa a través de la renovación de los contenidos de una antropología filosófica de carácter trascendental. Las aclaraciones antropológico-trascendentales atraviesan fundamentalmente la ética de la renovación.

La fenomenología asume el problema constitutivo de la subjetividad trascendental, mientras la metafísica tiene el ser absoluto de esta misma subjetividad como *factum* último. “El eidos 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*”.²⁵ La esencia de la subjetividad trascendental presupone su facticidad, consistente en la génesis absoluta de la intencionalidad universal. Tal génesis tiene ya una orientación teleológica. La implicación del *factum* y el *eidos* de la subjetividad trascendental se da a través de una teleología universal.

El fenomenólogo capta el suceder teleológico por el que la subjetividad se mundaniza. La teleología articula el ser universal de la subjetividad trascendental en la forma de una voluntad de vida que tiende a su autenticidad, una voluntad latente que puede emerger en patencia a través de algunos sujetos que se resuelven a la autenticidad de su propia existencia.

Pero, ¿quiénes son estos sujetos?, ¿qué significa tal autenticidad? Éticamente los sujetos despiertos son aquellos cuya voluntad se orienta a la realización del otro y los otros. La idea de una humanidad auténtica es un núcleo preontológicamente formado en el hombre que en el desarrollo ul-

24 Hans Rainer Sepp, “Mundo de la vida y ética en Husserl”, Javier San Martín (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la II Semana Española de Fenomenología*, UNED, Madrid, 1993, p. 87.

25 “No sólo porque el yo individual del fenomenólogo construya o constituya el eidos del objeto ideal, a través de múltiples y complejas funciones intelectuales, sino más radicalmente, porque el sentido de este eidos dice siempre relación al yo individual (mío), como si la inteligibilidad ideal se nutriera *a posteriori* del sentido que ya ha realizado en sí, en su existencia temporal, mi yo concreto; las formas esenciales que analiza el fenomenólogo [...] en realidad explicitan el fenómeno, en sí mismo inteligible, de mi existencia concreta y sus potencialidades.” Edmund Husserl, “Teleología”, Hua xv, Texto No. 22, pp. 378-386, traducción de Agustín Serrano de Haro, *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, núm. 14, Universidad de Murcia, Murcia, 1997, p. 12.