

ALGUNOS ELEMENTOS FENOMENOLÓGICOS PARA UNA FILOSOFÍA PARA HACER LAS PACES*

**Sonia París Albert
Irene Comins Mingol
Vicent Martínez Guzmán**

Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, Universitat Jaume I, Castellón, España
sparis@fis.uji.es, cominsi@fis.uji.es / martguz@fis.uji.es

Resumen

En este artículo se revisan los fundamentos de la filosofía para hacer las paces en la que se viene trabajando en el grupo de investigación de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I, de Castellón (España), desde las influencias de Husserl y Kant. Uno de los ejes centrales de esta propuesta es la superación de la dicotomía sentimiento y razón en el marco de un giro epistemológico en el que la intersubjetividad adquiere un papel fundamental.

Abstract

This article presents a review of the basis of the philosophy for making peace(s), from Husserl and Kant influences, in which a research group at the University Jaume I, Castellón (Spain) is working. One of the key points of this proposal is to overcome the dichotomy among feelings and reason in the framework of an epistemological turn in which intersubjectivity plays a central role.

1. La obra de Husserl vista desde *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*

Empezamos a elaborar una filosofía para hacer las paces en los años 90, después de las sesiones mensuales que realizábamos la entonces joven Sociedad Española de Fenomenología. El primer año estuvo dedicado al estudio fenomenológico de José Ortega y Gasset y el segundo al de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, que acababa de traducirse al español. Ambas reuniones mensuales dieron lugar a los dos

primeros Congresos de la Sociedad el segundo de los cuales se centró en el mundo de la vida¹.

Nos inspiraban en aquellos años, la paradoja de la construcción europea después de la caída del muro de Berlín en 1989, y las guerras de los Balcanes en el corazón mismo de Europa. Estos hechos nos hacían reproducir la sensación de encontrarnos ante una humanidad y una Europa fracasada o desmoronada², como le ocurría a Husserl, ya en la Primera Guerra Mundial, en la que falleció un hijo (Wolfgang) y el otro (Gerhart) quedó herido, y en la que su hija Elizabeth y su alumna Edith Stein prestaron servicio en hospitales de campaña. Las reflexiones sobre la necesidad de «renovación» para la revista japonesa *Kaizo* de los años 20³ y las lecciones de ética de los mismos años, podrían interpretarse desde el horizonte hermenéutico de esa desazón personal: “sufrí lo indecible, a veces estaba como paralizado... Usted puede imaginarse cómo sufrí y sufro con el espantoso colapso de nuestra grande y orgullosa nación”, decía en una carta recogida por Schuhmann⁴.

También nos inspiraba la sensación implícita en sus reflexiones de los años 30 con el surgimiento del nazismo, y la marginación del “patriota alemán” Husserl por ser judío (a pesar del sacrificio inicial de sus propios hijos por Alemania)⁵. Era, pues, la crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental la que nos atraía para elaborar una filosofía para hacer las paces, con un trasfondo de reflexiones fenomenológicas. Aquella sensación de humanidad hundida, desmoronada o fracasada (*zusammengebrochenen Menschentum*), es la misma que podemos tener en nuestros días

*Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación “Epistemología e Investigación para la Paz. Necesidad de una nueva fundamentación epistemológica de la investigación para la paz desde una perspectiva filosófica”, financiado por la Universitat Jaume I y Bancaja-Fundación Caja Castellón, P1•1A2009-07.

¹ Vicent Martínez Guzmán, “Estudio fenomenológico-lingüístico del yo ejecutivo”, en Javier San Martín (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, p. 21; y cfr. Vicent Martínez Guzmán, “Lebenswelt, Lenguaje y Ciencias Humanas en J. Wild”, en Javier San Martín (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, Madrid, U.N.E.D., 1993.

² Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991, §§ 5 y 6.

³ Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura: cinco ensayos*, Barcelona / México, Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

⁴ Karl Schuhmann, *La teoría husserliana del Estado*, Buenos Aires, Almagesto, 1994, p. 30.

⁵ *Ibidem*, pp. 29s.

por la miseria, marginación y exclusión de unos seres humanos a otros en lo que últimamente hemos dado en llamar, "crisis económica", que viene teniendo su manifestación más dolorosa en las migraciones desde el Sur hacia el Norte dominador del mundo y en la falta de voluntad política de transformar las desigualdades globales con criterios de justicia.

Es, y era, como si "hubiéramos perdido el norte", la brújula, el sentido y la finalidad, en terminología de Husserl, el *telos*, inaugurado o instaurado originariamente (*Urstiftung*) por los griegos. De ahí que necesitemos una renovación (*Erneuerung*) que decía en los años veinte, o una reinstauración o refundación (*Nachstiftung*) que propone en los años 30. Frente a la racionalidad perezosa (*die faule Vernunft*) que cae en unilateralizaciones y reducciones instrumentales y estratégicas, "tenemos que buscar la racionalidad despierta o despabilada (*die erwachte Vernunft*) que se autocomprenda, que comprenda el mundo existente en su verdad universal y total, que interprete qué quiere decir, sin dejar a ningún ser humano fuera". Ésta es nuestra tarea, profesión (*Beruf*) y vocación (*Berufung*), como filósofos *funcionarios de la humanidad*⁶.

Así pues, nuestra filosofía para hacer las paces, ya desde los años 90, veía la fenomenología de Husserl desde el horizonte de la *Crisis*; desde lo que ya a finales de los años 80 Javier San Martín llamó la "intención profunda de la fenomenología"⁷: la restauración del sentido de la humanidad que no podía reducir a los seres humanos a meros hechos ("meras ciencias de hechos, hacen meros hombres de hechos"), sino que había de refundar el proyecto de ser humano que los europeos heredamos de la Grecia Clásica. Por ese motivo, teníamos una especial responsabilidad, y no un privilegio etnocéntrico, a pesar de algunos deslices eurocéntricos del mismo Husserl, de configurar la vida humana desde la razón y, como íbamos aprendiendo en la medida en que se iban publicando los escritos éticos de Husserl, sin abandonar el papel de los sentimientos⁸.

⁶ Vicent Martínez Guzmán, *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2009, p. 21; cfr. Sonia París Albert, "Hacer las paces desde la fenomenología", *Investigaciones fenomenológicas* 4 (2005) 205-212.

⁷ Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987, p. 105 (actualmente hay nueva edición de este libro en Madrid, Biblioteca Nueva, 2008).

⁸ Cfr. Javier San Martín, "Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920", *Isegoría. Revista de filosofía moral y política* 5 (1992) 43-77.

2. Influencia de Kant y Husserl en nuestra filosofía para hacer las paces

En nuestra filosofía para hacer las paces completamos nuestra responsabilidad como filósofos europeos inspirada en Husserl, con la actualización de algunas propuestas kantianas:

En primer lugar, porque como advertía Kant en *La paz perpetua*, los estados civilizados de nuestro continente, los europeos que actualmente alardeamos de defensores de los derechos humanos, convertimos el derecho a la hospitalidad en que se basa el derecho cosmopolita, en conquista. Por esa razón actualmente, a los pueblos que hemos marginado y dejado en la miseria, les negamos el derecho a la hospitalidad con leyes de extranjería, excluyéndolos de nuestra concepción de ciudadanía europea. Olvidamos de esta manera, el sentido husserliano de refundar el *telos* de una humanidad auténtica⁹.

En segundo lugar, porque la función crítica expresada por Husserl desde la fenomenología, la interpretamos como una actualización de la función crítica de la razón expresada por Kant:

La filosofía asume la función crítica sobre las razones que damos de porqué hacemos lo que hacemos... pone en cuestión las relaciones humanas cuando resolvemos nuestros conflictos con la violencia, la guerra o las injusticias. Lleva al tribunal de la razón misma todas las razones que nos damos en nuestras teorías y en la práctica de nuestras relaciones: la razón teórica y la razón práctica. Por ejemplo, las que se dan para sostener la violencia, la guerra o la injusticia. La crítica de la razón es el verdadero tribunal de todos sus conflictos. "Sin esa crítica, la razón se halla como en estado de naturaleza, sin poder hacer valer o asegurar sus tesis y sus pretensiones de otra forma que mediante la *guerra*"¹⁰.

En tercer lugar, porque además de elaborar una filosofía para hacer las paces desde lo que Kant consideraba el concepto académico de filosofía en la que el ideal de la paz perpetua aparece en el sistema que forma el Derecho cosmopolita en el marco de la Doctrina del Derecho de la *Metafísica de*

⁹ Vicent Martínez Guzmán, *Filosofía para hacer las paces*, pp. 285ss.

¹⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, A 751s / B 779s; Vicent Martínez Guzmán, *Filosofía para hacer las paces*, p. 38.

las costumbres, también se puede interpretar a partir de la noción mundana de la filosofía. Toda razón humana está preocupada por si los conocimientos que tenemos nos llevan o no a conseguir sus fines esenciales, entre los que se encuentra el destino del ser humano, según Kant; la auténtica humanidad, según Husserl: ¿Vamos generando sociedades más justas, con un mayor reconocimiento de los mismos derechos para toda la humanidad? O, por el contrario ¿caminamos a la aniquilación de la humanidad y la tierra o el universo mismos? Estas son preguntas de la calle, de la filosofía mundana de toda razón humana, no de ningún filósofo concreto. Más bien apuntan al *ideal del filósofo* comprometido con la realización de los fines esenciales de la razón humana, con el destino de los seres humanos. De ahí que no aprendamos filosofía, sino a filosofar (A 838/B 866). Esta filosofía relativa a lo que debería ser el destino del ser humano es filosofía *moral*, reflexión sobre lo que las costumbres humanas son y lo que sabemos que deberían ser¹¹.

3. Superar la dicotomía Naturaleza y Espíritu en la ética de Husserl: hacia una nueva epistemología para hacer las paces

Mirar la fenomenología de Husserl como fenomenología crítica desde los escritos de los años 30, no sólo nos ayudó a superar una fenomenología descriptiva de las esencias, o de un idealismo egológico con el correspondiente fantasma del solipsismo que siempre persiguió algunas interpretaciones de nuestro autor¹², sino que nos dio una visión más amplia de las reflexiones éticas que él mismo iba haciendo en la medida en que abandonaba el camino cartesiano hacia una fenomenología de la intersubjetividad, en busca de lo que hemos llamado con San Martín la "intención fundamental de la fenomenología". Disponíamos, asimismo, de la traducción de "El espíritu común" del volumen XIV de la Husserliana, uno de los tres dedicados a la intersubjetividad¹³, traducido por César Moreno¹⁴ y que será clave para una

¹¹ *Ibidem*, p. 39.

¹² Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, p. 105.

¹³ Edmund Husserl (1987): "El espíritu común (*Gemeingeist*) I y II (Textos 9 y 10 Ha. XIV)", *Thémata* 4 (1987) 131-158. Introducción, notas y traducción de César Moreno.

¹⁴ Cfr. César Moreno Márquez, *La intención comunicativa: ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla, Thémata, 1989.

fenomenología de la intersubjetividad entendida desde el amor y la personalidad de orden superior que forma la comunidad. También esta comunidad de amor ha sido estudiada por Walton¹⁵.

Ya en las segundas jornadas de nuestra sociedad, Sepp¹⁶ analizaba las tres fases que después recoge también San Martín¹⁷ en la ética de Husserl: una primera anterior la guerra de 1914 en la que intenta fundamentar una teoría formal de los valores y una ética formal; una segunda influido por las experiencias de la Primera Guerra Mundial y por la lectura de los escritos de Fichte en la que aparecen en primer término las preguntas sobre las condiciones de posibilidad de una renovación de la vida individual y de una cultura general desde la teleología, que incluiría las lecciones de ética de 1920 que son objeto del estudio mencionado de San Martín para la revista *Isegoría*, y los escritos también aludidos anteriormente para la revista *Kaizo*. En ambas fases habría una preocupación por reflexionar sobre el tipo de ciencia que sería la ética. Mientras que en la tercera fase la preocupación ya no sería sobre el estatuto científico de la ética, sino sobre las condiciones de una vida ética individual y comunitaria, que se relacionaría con *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* y los manuscritos de los años 30. Como hemos dicho, sería considerar como un planteamiento ético la necesidad de refundar el sentido originario de la humanidad, desde nuestra condición de filósofos europeos, para recuperar el *telos* perdido de la constitución de una auténtica humanidad y que estaría en las bases de nuestra filosofía para hacer las paces.

Precisamente si miramos las lecciones de ética de 1920 desde los escritos de los años 30, la intención fundamental de la fenomenología, aparece en el excursus sobre la Naturaleza y el Espíritu, como han enfatizado Noor¹⁸ y el propio San Martín en su estudio:

¹⁵ Cfr. Roberto Walton, "Imperativo categórico y kairós en la ética de Husserl", *Tópicos* 11 (2003): http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2003000100001.

¹⁶ Cfr. Hans Rainer Sepp, "Mundo de la vida y ética en Husserl", en Javier San Martín (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, pp. 75-93; Hans Rainer Sepp, "Teleología y ética en la obra tardía de Edmund Husserl", *Anuario Filosófico* 28 (1995) 19-39.

¹⁷ Cfr. Javier San Martín, "Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920".

¹⁸ Cfr. Ashraf Noor, "Individuación, identificación e interpretación: la demarcación categorial de Husserl entre 'Natur' y 'Geist'", en Javier San Martín (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, pp. 33-54.

El objetivo de Husserl es distinguir las ciencias de la naturaleza, que describen el ámbito en el que reina la causalidad externa, de las ciencias del espíritu que tratan del mundo de la cultura, de la *Lebenswelt* o *Umwelt*, donde reina la motivación. Todas las ciencias están en cuanto ciencias sometidas a normatividad, pero en las del espíritu hay una normatividad propia, porque evaluamos críticamente nuestro Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) diseñando el ideal de un mundo mejor y de una humanidad auténtica. En este diseño la ética es la fundamental y tiene además que prestar una función ética a todas las otras ciencias¹⁹.

Aquí está uno de los núcleos fundamentales de nuestra filosofía para hacer las paces, en la que también estamos trabajando por lo que llamamos un giro epistemológico: ¿cuál sería el estatuto epistemológico de la filosofía y la investigación para la paz, frente al predominio del cientifismo dominante de las ciencias naturales? ¿qué tipo de normatividad tendría la investigación para la paz, como ciencia del espíritu, es decir como ciencia humana, que trata de hacer explícitas lo que pudieran ser las características de una humanidad auténtica que transformara los conflictos por medios pacíficos? De hecho nuestra definición de filosofía para hacer las paces dice que es “la reconstrucción normativa de nuestras capacidades y competencias para hacer las paces de las diversas maneras en que los seres humanos podemos hacerlas desde las diferentes culturas”²⁰.

4. Superar la dicotomía sentimiento y razón desde las ciencias del espíritu o de la cultura: hacia las culturas para hacer las paces

Un elemento a superar, en el contexto de la recuperación de la racionalidad para todos los seres humanos, perdida por el cientifismo objetivista de la modernidad que unilateralizó las posibilidades de la razón humana mediante el naturalismo es, precisamente, la dicotomía entre sentimiento y razón. Ésta es una de nuestras propuestas de giro epistemológico en nuestra filosofía para hacer las paces, y ésta es una de las propuestas de Husserl

¹⁹ Javier San Martín, “Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920”, pp. 43ss.

²⁰ Cfr. Vicent Martínez Guzmán, *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao, Desclée de Brower, 2005.

en las lecciones de 1920 en las que estudia, no sólo una ética del entendimiento (*Verstandesethik*) sino también una ética del sentimiento (*Gefühlsethik*).

Además, necesitamos una recuperación de las ciencias del espíritu frente a la "ceguera de la psicología naturalista para lo específico de todo lo espiritual"²¹. En el reino del espíritu reina la comprensión (*Verstandlichkeit*) frente al reino de la naturaleza donde reina la incomprensión. El reino del espíritu sería la cultura tanto en su sentido de acción como de resultado. Así, cuando hablamos de ciencias del espíritu estamos hablando de ciencias de la cultura o ciencias humanas, entre las que incluiríamos a la filosofía para hacer las paces. De hecho, estamos trabajando no sólo como hemos dicho en un giro epistemológico. También estamos trabajando en cómo, para poder transformar los conflictos por medios pacíficos, tenemos que superar las diferentes versiones de la violencia cultural, que hace opaca nuestra responsabilidad moral, y crear nuevas culturas para hacer las paces siguiendo las propuestas del Manifiesto 2000 por una cultura de paz de la UNESCO. La violencia cultural sería una versión de cómo el naturalismo objetivista, nos ciega para la comprensión de la dimensión de lo que nos hacemos unos seres humanos a otros.

De esta manera la intención fundamental de la fenomenología de recuperar el sentido teleológico de una humanidad auténtica desde la racionalidad y sentimentalidad de los seres humanos, se expresa a través de la recuperación del reino del espíritu o de las ciencias del espíritu frente al dominio del naturalismo. En nuestra terminología, se expresa a través de nuestro compromiso por la explicitación de aquellas formas de cultivo de las relaciones entre los seres humanos que pongan en juego nuestras capacidades y competencias para hacer las paces. Como es sabido, "cultivo" remite al origen etimológico de cultura. Estaríamos, pues, en el marco de la reivindicación de nuevas epistemologías y nuevas culturas para hacer las paces. Nos va con ello nuestro propio ser como filósofos europeos como vocación y como profesión, según el diagnóstico de Husserl mencionado más arriba.

²¹ Javier San Martín, "Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920", pp. 56ss.

5. La intersubjetividad como fundamento originario de una filosofía para hacer las paces

Una de las claves fenomenológicas fundamentales de nuestra filosofía para hacer las paces es la intersubjetividad. Husserl mismo lo decía al final de la Conferencia de Viena de 1935. La fenomenología trascendental que superará el objetivismo natural, ciertamente partirá de la reflexión del propio yo, que vamos a interpretar como la asunción de la propia responsabilidad, precisamente porque

el yo deja de ser una cosa aislada entre otras cosas del mismo tipo en un mundo previamente dado, y, en general, la exterioridad y contigüidad de las personas egológicas pierde toda su relevancia para dejar paso a un interior ser-unos-en-otros y unos-para-otros (*eines innerlichen Ineinander- und Füreinanderseins*)²².

Venimos expresando de diferentes formas esta intersubjetividad originaria que nos constituye como seres humanos y que nos lleva a interpretar la *violencia como la ruptura de esa intersubjetividad*. En este sentido realizamos también un giro epistemológico en la Investigación para la Paz: ya no estudiamos la paz desde lo que no es paz, estudiando los diversos tipos de violencia incluida la guerra o cualquier otro tipo de violencia directa, estructural o cultural, considerando la paz como la ausencia y negación de estos tipos de violencia. Afirmamos como positivo, como fenómeno básico originario, la intersubjetividad de las relaciones humanas expresada en las diferentes capacidades y competencias que los seres humanos tenemos para vivir en paz.

Es cierto que el carácter relacional que nos constituye como seres humanos, puede producir ejercicios de poder, miseria, marginación exclusión y guerras entre los seres humanos, de las que tenemos, y Husserl tenía, experiencias dolorosas. Pero estos ejercicios de diversas formas de violencia, son precisamente, ejercicios de unilateralización de la racionalidad y los sentimientos de los seres humanos, que producen el diagnóstico de *La*

²² Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 346; Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 356.

crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental que afirma que la humanidad está enferma, que Europa está enferma. De ahí que necesitemos recuperar la teleología infinita de reconstruir la humanidad auténtica, desde la celebración de la intersubjetividad en el marco de diversos mundos de la vida concretos que tienen unas estructuras generales en el mundo de la vida originario.

En nuestro caso²³, hemos expresado esta intersubjetividad mediante una profundización en las interpretaciones de la teoría de la performatividad heredera de la fenomenología lingüística de Austin; el análisis de los sentimientos desde la fenomenología también lingüística de Strawson y el papel del reconocimiento de Honneth para la transformación pacífica de los conflictos²⁴; las aportaciones de la perspectiva de género y la ética del cuidado²⁵; la concepción política de la condición humana de Arendt; la crítica al occidentalismo desde los estudios postcoloniales²⁶ o del posdesarrollo, y el marco conceptual de la ética del discurso y la hermenéutica. Ahora mismo estamos intentando profundizar en la intersubjetividad expresada a través del reconocimiento, no sólo desde las luchas, sino como hacen Ricoeur²⁷ y Boltanski²⁸ desde la interacción entre la justicia y el amor, que nos puede llevar a una investigación o pregunta retrospectiva (*Rückfrage; regressive inquiry*) de la noción de comunidad de amor en las propuestas de Husserl.

²³ Cfr. Vicent Martínez Guzmán, "De la fenomenología comunicativa a la filosofía de la paz", en M^a Luz Pintos Peñaranda / José Luis González López (eds.), *Actas del Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas, 24-28 de Septiembre de 1996*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1998, pp. 87-101; Vicent Martínez Guzmán, "Historia y responsabilidad", en Jesús M. Díaz Álvarez / M^a Carmen López Sáenz (eds.), *Fenomenología e Historia*, Madrid, U.N.E.D., 2003, pp. 217-227; Vicent Martínez Guzmán, "La filosofía para la paz como racionalidad práctica", *Investigaciones Fenomenológicas* 4 (2005) 87-98 http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/invFen4/Vicent.pdf; Vicent Martínez Guzmán, *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*; Vicent Martínez Guzmán, "Virtualidad, performatividad y responsabilidad", en César Moreno / Rafael Lorenzo / Alicia M^a de Mingo (eds.), *Filosofía y Realidad Virtual*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007, pp. 179-200; Vicent Martínez Guzmán, *Filosofía para hacer las paces*.

²⁴ Cfr. Sonia Paris Albert, *Filosofía de los conflictos. Una teoría para su transformación pacífica*, Barcelona, Icaria, 2009.

²⁵ Cfr. Irene Comins Mingol, *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*, Barcelona, Icaria, 2009.

²⁶ Cfr. Sidi Mohamed Omar, *Los estudios post-coloniales. Una introducción crítica*, Castelló, Servei de Publicacions de la Universitat Jaume I, 2008.

²⁷ Cfr. Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005.

²⁸ Cfr. Luc Boltanski, *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000.

6. La importancia de la intersubjetividad en Husserl desde el análisis genético

Hay un libro de Janet Donohoe de 2005²⁹ que actualiza la importancia de la intersubjetividad como constitutiva del carácter social de los seres humanos, en una línea similar a la que hemos comentado que viene intentando San Martín desde los años 80 del siglo pasado. Como explica la reseña de este libro aparecida en *Husserl Studies*, "el descubrimiento por Husserl de un presente viviente sub-egológico en las bases de la conciencia del tiempo, da fundamento a una teoría de la intersubjetividad que le capacita para avanzar en su pensamiento sobre ética"³⁰.

De la misma manera que San Martín enfatizaba la importancia de la reducción intersubjetiva mediante la combinación de los análisis estático y, especialmente, el genético, de la fenomenología, Janet Donohoe estudia "la génesis del sujeto y una explicación genética de la historicidad de nuestra constitución de sentido del mundo"³¹ y da una visión más completa de tres temas clave: *la conciencia del tiempo*, *la intersubjetividad* y *la ética*, que llevará a una madura *ética de la comunidad* que completará las investigaciones de Hart que estudiamos en su día³².

La autora propondrá que la fenomenología genética, podría ser interpretada como la respuesta de Husserl a la tragedia, personal, alemana, europea, occidental y mundial, a que ya nos hemos referido, mediante una concepción de la intersubjetividad trascendental, y el desarrollo de una noción de la responsabilidad ética del *ego* que asume la herencia de tradiciones que influyen en la comunidad intersubjetiva y que le permiten una posición de renovación y crítica. La distinción entre estática y genética puede verse también en San Martín³³.

La fenomenología genética, va más allá de las estructuras formales en la descripción de la experiencia. Investiga los orígenes del sujeto como un

²⁹ Cfr. Janet Donohoe, *Husserl on Ethics and Intersubjectivity: From Static to Genetic Phenomenology*, Amherst, NY, Humanity Books, 2004.

³⁰ Kenneth Knies, "Donohoe, Janet, Husserl on Ethics and Intersubjectivity: From Static to Genetic Phenomenology", *Husserl Studies*, vol. 22, 3 (2006), p. 252.

³¹ Janet Donohoe, *op. cit.*, p. 11.

³² Cfr. James G. Hart, *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1992.

³³ Javier San Martín (1987): *La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, pp. 75ss.

individuo, así como los orígenes del mundo cultural de la experiencia, y trata de manera más cuidadosa el fundamento temporal de la subjetividad absoluta, esto es, *the streaming living present, strömend lebendige Gegenwart*³⁴, el fluyente presente viviente, del presente que estamos viviendo, de la presencia viva que se *man-tiene*, que se tiene continuamente como interpreta San Martín³⁵ y más recientemente ha estudiado Iribarne³⁶. Desde este contexto, “el *ego* se revela como teniendo capacidades y convicciones que surgen en parte de experiencias anteriores, dando así, un sentido del desarrollo del individuo. El correlato de este *ego* es un mundo de posibles experiencias correspondientes con su propia génesis”. Esta interpretación permite un reconocimiento de la forma en que el *ego* es envuelto en un mundo y unas relaciones que no están en su propia constitución. De ahí que lleve a una explicación del nivel de la génesis pasiva y del nivel pre-predicativo de la experiencia, sin abandonar nunca del todo la fenomenología estática³⁷.

Como se ve en la *Lógica formal y trascendental*, el análisis genético descubre una experiencia pre-predicativa que es la que presta el contenido al esquema materia-forma del análisis estático, y nos permite constituir un objeto histórico, con la incorporación de la temporalidad³⁸. Un ejemplo claro de análisis genético es *El origen de la geometría*.

Desde este marco conceptual, la autora desarrolla la conciencia interna del tiempo como fundamento para abordar el tema de la intersubjetividad y proporcionar una explicación clara de la relación de un individuo a sus comunidades trans-culturales y trans-generacionales, en el marco de sus reflexiones éticas, el papel de las habitualidades, el instinto, la síntesis pasiva, y el fluyente presente viviente.

A partir de este fluyente presente viviente, prefenómeno aparece la intersubjetividad. Ya no se parte de una concepción egológica en la que el Otro está presente por analogía con la forma en que el *ego* experimenta su

³⁴ Edmundo Husserl, Manuscrito C3, p. 4 (cit. por Janet Donohoe, *op. cit.*, p. 58) y nota 46 en el original alemán.

³⁵ Javier San Martín, *La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, p. 52.

³⁶ Cfr. Julia V. Iribarne, *De la ética a la metafísica: en la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

³⁷ Cfr. Janet Donohoe, *op. cit.*

³⁸ *Ibidem*, p. 35.

propio pasado³⁹. En nuestra investigación retrospectiva a los orígenes del ego, afrontamos un nivel fundacional que precede la individuación auto-reflexiva del *ego* en su forma concreta. Es una fundamentación que conecta el *ego* con los otros egos anterior a la individuación auto-reflexiva de cualquier ego⁴⁰. El tema de la intersubjetividad da un giro desde una posición YO/OTRO a una cuestión de co-constitución de mónadas: "el absoluto como una absoluta totalidad de mónadas" (*das Absolute als absolute "menschliches" Monadenall*)⁴¹.

A este nivel más profundo tenemos una intersubjetividad constituyente y no constituida, sentida al nivel de la asociación pasiva por el ego, que todavía no es un *ego* auto-reflexionante, no es todavía objeto de reflexión. Significa también que el núcleo oscuro del *ego* nunca llegará a la auto-captación. "El *ego* sólo puede convertirse en objeto de reflexión por medio de la retención del pasado"⁴². El *ego* siempre se escapa, porque la corriente del presente viviente, sólo puede captarse como pasado. Sin embargo, "el núcleo oscuro proporciona una posibilidad de apertura a otro *ego* que es co-presente, simultáneo al polo del ego" Ya no es la subjetividad absoluta la que constituye al otro, sino que lo que es absoluta, es la copresencia del otro, la intersubjetividad. Este será el trasfondo de la emergencia del sujeto ético. Además, la sedimentación, proporcionará el vínculo necesario entre mi *ego* y los de las otras generaciones⁴³.

La investigación retrospectiva, la *Rückfrage*, permite relacionar la intersubjetividad con la temporalidad, el fundamento social de las convicciones y las habitualidades y la intersubjetividad trans-generacional fundamentales para las últimas propuestas éticas de Husserl⁴⁴. Las diferentes capas de sentido, ya no son sólo del *ego* trascendental, sino que cada *ego* hereda muchas capas de sentido de su cultura y tradición, que son parte del *ego* en su historicidad⁴⁵. De esta manera, nuestra investigación de los orígenes,

³⁹ *Ibidem*, p. 62.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 63.

⁴¹ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935*, Hua XV, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, p. 669, cit. en *idem*.

⁴² *Ibidem*, p. 64.

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 72.

⁴⁵ *Idem*.

requerirá considerar los orígenes históricos de ciertas convicciones intelectuales y éticas; una investigación de la noción de una humanidad transgeneracional y tras-cultural. "No hay ninguna posición fundamental más primordial a la cual podamos replegarnos, que no implique la co-presencia del Otro. La presencia del Otro es anterior al Yo personal, auto-referencial, en el sentido de que heredamos de los Otros algunas de nuestras primeras convicciones éticas"⁴⁶. En este sentido incluso la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, estaría todavía en transición y tendremos que referirnos a los manuscritos de los años 30.

Es un estar de mi Yo con los otros en una forma más original que el análisis de la empatía permitía. La experiencia vivida pertenece tanto al *ego* como al Otro como vivido. Sólo se distinguirá cuando sea posteriormente tematizada. El yo y el Otro surgen de este nivel más profundo de coincidencia, pero es claro que su fundamento es común⁴⁷. Esta comunalidad puede verse a través de la génesis pasiva y las habitualidades del ego.

La autora realiza unos análisis complejos de ambas nociones en las que no nos podemos detener. Solo vamos a resumir diciendo que, *desde la donación pasiva pre-individual, se puede hablar de una coincidencia del ego y el otro, de una intersubjetividad trascendental*, fundamental para la comunidad ética. De nuevo prioridad del Otro sobre la constitución del mundo del ego. El *ego* nace en un mundo de significación y hereda la sedimentación de significados de manera que es intersubjetivo desde el comienzo, como ya estudió San Martín⁴⁸. Husserl habla de un impulso original hacia la Objetivación, y de otro instinto inherente a la intersubjetividad⁴⁹, más profundo que el de la objetivación y que puede eventualmente desarrollarse como un hábito a través del proceso de asociación. Es un instinto hacia el mundo y el otro que llegará a convertirse en vocación⁵⁰. Recordemos también la importancia de los instintos y los intereses estudiados por Walton⁵¹ en las segundas jornadas de nuestra Sociedad de Fenomenología.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 73.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 87.

⁴⁸ Javier San Martín, *La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, pp. 91-106.

⁴⁹ Janet Donohoe, *op. cit.*, p. 97.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 99.

⁵¹ Roberto Walton, "El mundo de la vida como horizonte", en Javier San Martín (ed.) *Sobre el concepto de mundo de la vida*, pp. 94-123.

La prioridad del Otro, más allá de la Quinta Meditación Cartesiana, no significa “el Otro en completa oposición al ego, sino que es otro considerado en términos de la comunidad de Otros que son *con* el ego”⁵². Sin embargo a pesar de la equivalencia, el Otro tiene una prioridad generativa hacia el ego, puesto que sólo por medio de las tradiciones heredadas y los hábitos sedimentados el *ego* tiene una concepción de su propio nacimiento y su propia muerte⁵³.

La identidad personal del *ego* desde el nacimiento a la muerte requiere al Otro —afirma Donohoe— para que el *ego* pueda ser constituido como un ser humano. Sin el Otro, el *ego* no puede constituirse él mismo como humano. Solamente puede constituirse a sí mismo como una conciencia constituyente en el presente con un pasado y un futuro limitados, y no ciertamente con un nacimiento y una muerte. Esto significa que la posición del *ego* en una comunidad humana requiere la prioridad del Otro, puesto que el *ego* puede solamente ser verdaderamente una persona dentro de la comunidad de los Otros.⁵⁴

Esto incluye la constitución del mundo circundante que es realizada desde un *ego* ya comunalizado⁵⁵.

“Claramente, la dependencia del Otro del *ego* es una condición necesaria para el establecimiento de una comunidad y de el nosotros de orden superior”⁵⁶. No nos podemos detener, por razones de espacio y tiempo limitado en este Congreso, pero seguimos estudiando cómo la autora, propone desde esta noción de intersubjetividad originaria, la misma noción de comunidad según la cual, un individuo es miembro de una comunidad de la humanidad, trans-generacional y trans-cultural. Es esta doble pertenencia transgeneracional y transcultural lo que nos da una *responsabilidad* y que es fundamental para una filosofía para hacer las paces desde el trasfondo de esta intersubjetividad que aparece desde el doble análisis estático, pero sobre todo, genético.

Desde esta concepción de la intersubjetividad Husserl afronta la crisis de Europa desde la Primera Guerra hasta la de los años 30, contra el vacío

⁵² Janet Donohoe, *op. cit.*, p. 101.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Ibidem*, p. 103.

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ *Ibidem*, p. 105.

producido por el irracionalismo, el antihumanismo, el antiuniversalismo, el naturalismo⁵⁷ y, finalmente el nazismo⁵⁸. Se necesitará crítica y renovación, como la explicada ya en los artículos para *Kaizo*. La fenomenología genética le permitirá, una teoría ética más allá de la axiología formal de los primeros escritos, por medio de la intersubjetividad que hará posible las relaciones tras-generacionales y tras-culturales entre los seres humanos. Los nuevos temas serán la vocación, la verdad de la voluntad, el amor ético y la absoluta auto-responsabilidad⁵⁹.

Dice Husserl que el deber absoluto⁶⁰ es un valor arraigado en el mismo *ego* y ha surgido del amor como amor absoluto. Es un deber personal, pero es absoluto en la medida en que solamente si me adhiero a este deber soy quien soy. Es lo que me da valor como ser humano. Me ordena elegir la vida mejor posible, la mejor vida posible que pueda vivir⁶¹.

Para determinar cuál es para cada uno el deber absoluto, y cómo nuestras decisiones éticas pueden convertirse en hábitos y convicciones, Husserl recurre a la "vocación". Cada uno tenemos un amor personal a una determinada esfera de valores, por ejemplo, dedicarnos a la filosofía académica, a la economía o a criar a nuestros hijos. Nuestra vida será auténtica cuando elegimos nuestra vocación de acuerdo con el amor por esa esfera de valores que elegimos. De esta manera iremos realizando nuestro *telos* personal, como dice Husserl⁶².

La cuestión está en cómo articular la relación entre este deber individual y el deber de una comunidad. Para afrontar esta cuestión, Janet Donohoe recurre al fluyente presente viviente que ahora incluye los hábitos que constituyen la toma de posiciones éticas del *ego* junto con las de los otros⁶³. El yo verdadero no lo comprendemos de manera aislada. Nuestro *telos* personal puede estar y está influido por los otros. Lo que identificamos como

⁵⁷ Cfr. Dermot Moran, "Husserl's transcendental philosophy and the critique of naturalism", *Continental Philosophy Review*, vol. 41, 4 (2008) 401-425.

⁵⁸ Cfr. Janet Donohoe, *op. cit.*

⁵⁹ *Ibidem*, p. 120.

⁶⁰ Ms B I 21, p. 53b, cit. por Janet Donohoe, *op. cit.* Cfr. también, James G. Hart, "The Absolute Ought and the Unique Individual", *Husserl Studies*, vol. 22, 3 (2006) 223-240; Ulrich Melle, "Husserl's personalist ethics", *Husserl Studies*, vol. 23, 1 (2007) 1-15.

⁶¹ Edmund Husserl, Ms F I 28, p. 199 a, cit. por Janet Donohoe, *op. cit.*

⁶² Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Hua XXVII, Dordrech, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 118, cit. por Janet Donohoe, *op. cit.*

⁶³ Janet Donohoe, *op. cit.*, p. 130.

una esfera de valores no es algo arbitrario, sino que incluye las tradiciones heredadas que nos conectan con otras generaciones y otros seres humanos. En este sentido, para Donohoe, "las normas éticas no son absolutamente universales y atemporales, ni tampoco absolutamente subjetivas o históricas. Son, más bien, valores vinculantes (*binding*) que surgen de la comunidad humana a diferentes niveles, pero que nos vinculan a la comunidad como lo que es"⁶⁴. Como señala Husserl, las normas éticas, están relacionadas con los individuos, los grupos, y el universo de la humanidad, dependiendo de la esfera de valores que adoptemos, como soldados, o sacerdotes, por ejemplo⁶⁵.

El amor ético universal es el resultado del desarrollo de cada individuo, a partir de la importación de la relación entre el yo y el otro que hemos visto en el análisis de la intersubjetividad. La vocación individual no puede realizarse de manera aislada sino en comunidad, lo cual implica la comprensión de la vocación del Otro y del yo verdadero del Otro. De ahí que la vocación del Otro y del *ego* sea considerada dentro de la esfera más amplia de la vocación de la comunidad. De hecho, la relación y el reconocimiento de la vocación del Otro, toma la forma de un amor ético:

Este amor —afirma Donohoe—, no tiene límites, ni restricciones a una comunidad sobre otra, sino que se asume por la naturaleza infinita de un amor universal. Al vincularse él mismo al Otro de esta manera, el *ego* no se está adhiriendo a un principio universal sino que está realmente actuando para situar al otro en una posición de cierta prioridad sobre uno mismo. Además, este actuar no es un gesto momentáneo sino una actividad que requiere la renovación y el compromiso constantes.⁶⁶

Es un tipo de amor que desea para el Otro el cumplimiento de su propio deber absoluto. Asume los deseos del Otro como propios del ego. Al amar a otra persona amamos a la humanidad como una totalidad. En este sentido Husserl no se refiere a un amor vacío y formal a la humanidad, sino "a un amor al Otro muy concreto, tanto como ser necesario para mí y mi deber

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ Edmund Husserl, Hua XXVII, p. 118, cit. por Janet Donohoe, *op. cit.*, pp. 130s.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 143.

absoluto, como para la comunidad de la humanidad como una totalidad", como él afirma⁶⁷. Es un amor que el *ego* da libremente, ni altruístamente, ni egoístamente⁶⁸.

Husserl habla de un amor racional, no en el sentido de razón calculadora, sino de una racionalidad que asume una apertura hacia el otro por medio del reconocimiento de la importancia del Otro, para mi propia autoresponsabilidad y la propia realización de mi vocación y de una vida sin remordimientos que es mi objetivo⁶⁹.

En estos temas seguimos profundizando porque todavía andamos a tientas. No cabe duda, que constituyen unos buenos indicadores para una refundación del *telos*, de los *teloi* de una humanidad auténtica, pero diversa. Una humanidad que, en nuestra propuesta de filosofía para hacer las paces basada en la intersubjetividad originaria, nos ayude a afrontar de manera positiva todos aquellos elementos de violencia, marginación y exclusión que se convierten en síntomas de la enfermedad de Europa y de la crisis de las ciencias europeas, sino hacemos las ciencias y aplicamos los saberes de otras maneras diferentes como las que aquí se proponen.

⁶⁷ Edmund Husserl, Ms E III 4, p. 20, cit. por Janet Donohoe, *op. cit.*, p. 143.

⁶⁸ Janet Donohoe, *op. cit.*, p. 143.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 145.