

## LA UTOPIA EN CLAVES CONTINENTALES: UNA REFLEXIÓN SOBRE EL PROBLEMA DE AMÉRICA Y DE EUROPA DESDE LOS FUNDAMENTOS ÉTICO-FENOMENOLÓGICOS DE HUSSERL Y TODOROV

Recibido: 6 junio 2016 \* Aprobado: 30 junio 2017

FRANCISCO JAVIER IRACHETA FERNÁNDEZ

ITESM Puebla

firacheta@itesm.mx

*“¿Es posible que la importancia de filosofías sea un hecho histórico tan puramente receptivo, tan pasivo, que no implique ninguna actividad algo más que receptiva, por poco que lo sea, y que por ende pueda considerarse como aportativa, siquiera en grado mínimo?”*

José Gaos

### Resumen

El trabajo es una reflexión en torno a las bases de la ética fenomenológica y su sentido utópico aplicadas a la historia de Europa y América. Partiendo de una conferencia dictada por Edmund Husserl en 1935, <<La filosofía en la crisis de la humanidad europea>>, y llevando desde aquí la discusión hasta la crítica que lleva a cabo Todorov en su libro <<El descubrimiento de América: el problema del otro>> a la colonización de América, se ensaya la idea de que “la crisis de la humanidad europea” a la que se refiere el padre de la fenomenología en esa famosa conferencia es también una crisis de América. La propuesta teórica para salir de esta crisis continental (provocada por un prejuicio del que Husserl no es del todo inocente) es la ética de la intersubjetividad o la ética de la alteridad, entendida en el sentido aludido por Todorov: reconocimiento del otro como igual y como diferente a la vez.

*Palabras clave: Crisis de humanidad, Europa, América, alteridad, Ética Fenomenológica.*

### Abstract

This paper reflects upon the basis of Husserl's phenomenological ethics and its utopic meaning applied to some fragments of the history of Europe and America (particularly to Latin America). Starting from a commentary on Husserl's 1935 conference <<The Philosophy on the Crisis of



*European's Humanity*>> presented in Vienna, the discussion continues towards Tzvetan Todorov's critical-ethical analysis in his book <<*Insert internationally recognized translation of book title here*>>. This analysis by the father of phenomenology concerns the colonization of America and the paper argues that the European crisis to which Husserl's conference refers is also the crisis of America. The theoretical proposal for stepping out of this common crisis remains, from the phenomenological approach, to build a civic educational project that has as a cornerstone the ethics of intersubjectivity or the ethics of alterity. This ethics is studied in the sense of Todorov's use of the concept: recognition of others as equal and yet different selves.

*Key words: Humanity's crisis; Europe; America; otherness; Phenomenology's Ethics.*

**1**. En mayo de 1935 Edmund Husserl dictó en Viena la conferencia intitulada "*Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*" ("La filosofía en la crisis de la humanidad europea" (1992)), dirigida a los miembros de la Asociación de Cultura. Esta conferencia, que poco tiempo después habría de convertirse en el tema central del último libro que Husserl escribiría en su vida (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Logik* (1938/2008)), ofrece un diagnóstico de la crisis europea desde las ciencias del espíritu germinadas en Europa tal como el mismo padre de la fenomenología las consideraba; es decir, como la fuente de la estructura del pensamiento práctico de Europa.

Husserl se propuso mostrar en esta famosa conferencia, y en *La crisis de las ciencias europeas*, que la crisis de la humanidad que se vivía en ese avanzado primer tercio del siglo XX en Europa era producto de una aberración filosófica denominada racionalismo. Husserl estaba denunciando el *abuso de la racionalidad* simplemente mediática o instrumental –abuso que igualmente denunciaron Horkheimer y Adorno menos de diez años después en la *Dialéctica de la Ilustración* (1944/2001)– por conducir inevitablemente al *irracionalismo* más abominable. Al señalar el abuso de la racionalidad, Husserl hacía referencia al predominio que había tenido y seguía teniendo el cientificismo sobre el espíritu (Geist), denunciado de este modo la carencia de una auténtica ética en el quehacer de la humanidad europea. Cientificismo que, como sabemos, representa en buena medida la historia de la modernidad filosófica. En efecto, a partir del racionalismo cartesiano y el positivismo científico de Bacon muchos psicólogos y hombres de ciencia se dieron a la tarea de explicar las vivencias de la conciencia usando el mismo método científico de las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*). El conocimiento técnico-matemático aplicado a la naturaleza para dominarla se había querido imponer, del mismo modo, a las cosas del espíritu para convertirla en objeto de control y de dominio técnico.

El pensamiento husserliano en este particular asunto se sitúa en el mismo punto de inflexión en el que ya se habían colocado Schleiermacher (1974) primero y Dilthey (2000)

después al distinguir la comprensión (*verstehen*) de la explicación (*erklären*)<sup>1</sup>. Al igual que ellos, Husserl quiso mostrar que las ciencias del espíritu y de la naturaleza se hacen justicia sin caer en metafísicas dualistas. Y es que, a su modo de ver, el problema de la crisis de la humanidad europea es producto de una visión distorsionada de esta relación que la desarticula, pues la “Edad Moderna” se ha encargado de terminar de dislocar al espíritu (*Geist*) de la naturaleza (*Natur*) en su afán de hacer ciencia positiva con el espíritu. El espíritu no puede objetivarse como un ente total y universal en sí, debido a que “la humanidad psíquica”, asiente Husserl, “nunca ha sido acabada y nunca lo será” (1992:85).

El problema de la crisis de la humanidad se origina entonces, en el decir de Husserl, por la “actitud constantemente objetivista” del racionalismo para el cual “lo espiritual apareció como algo sobrepuesto a la corporeidad física” (1992: 116-117). Por su proceder ingenuo, el pensamiento científico-positivo moderno hizo que la ciencia del espíritu quedase irreductiblemente anclada a “las finitudes sensibles” (1992: 79) al definir la realidad con instrumentos técnicos finitos. Ofuscados por el naturalismo, los filósofos herederos del cartesianismo y el positivismo quedaron atrapados en un naturalismo rampante basado en el “dualismo moderno de la interpretación del mundo” (1992:82). La correcta filosofía es la que da, en cambio, “sentido originario”, lo cual no quiere decir otra cosa que “ciencia universal, ciencia de la totalidad del mundo, de la unidad total de todo lo existente” (1992:86); su función es, pues, “adueñarse de la totalidad de sus horizontes de infinitud” (1992:113).

**2.** Ahora bien, la tendencia objetivista de la filosofía moderna como una cultura científicista que ha arrastrado a la humanidad europea hacia la crisis, puede solo revertirse en la medida en que recupere su propio “genio”, el cual es filosófico, al modo de ver de Husserl, en su sentido genuino, verdadero. Este es el sentido de la “estructura espiritual de Europa”: una teleología inmanente que se da a conocer en general desde el punto de vista de la humanidad universal como el surgimiento y el comienzo del desarrollo de una nueva época de la humanidad que sólo quiere vivir, en adelante, en conformidad con ideas de la razón (1992:83). Para Husserl, la estructura espiritual de Europa, su genio, tiene sus orígenes con el aparecer de la filosofía griega, con la actitud de un pensamiento teórico infinito pero que, en definitiva, es práctico en su función elemental. En efecto, como lo afirma Husserl en la *Lógica formal y lógica trascendental* a propósito de la distinción entre teoría y práctica:

[...] esa distinción es a su vez relativa, puesto que la actividad puramente teórica es justamente actividad y por lo tanto es una *praxis*, si

<sup>1</sup> Siguiendo este mismo sentido crítico en favor de la comprensión por encima de la explicación es que Heidegger afirma, en *Ser y tiempo* (1998), que la comprensión es condición de posibilidad de la explicación, pues la comprensión es teóricamente pre-filosófica.

nos atenemos a la extensión natural de este concepto; en cuanto tal, está sometida a reglas formales de la razón práctica universal (a los principios éticos), dentro del contexto universal de las actividades prácticas; está sometida a reglas que serían difícilmente compatibles con una *science pour la science* (2009: 81).

La falta de una auténtica racionalidad europea se ha manifestado en que su estructura espiritual, su “unidad de vivir, obrar y crear espirituales”, se ha reducido a una idea simplista de la ciencia que ha renegado del auténtico sentido filosófico de la vida, esto es, el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), el mundo de la cultura y de la “unidad histórica”. Como Husserl vuelve a explicar:

Vida personal es un vivir en comunidad, como yo y nosotros, dentro de un horizonte comunitario. Y precisamente en comunidades de diferentes estructuras simples o graduadas, como familia, nación, supra-nación. La palabra *vida* no tiene aquí un sentido fisiológico, significa vida que actúa conforme a fines, que crea formas espirituales: vida creadora de cultura, en el sentido más amplio, en una unidad histórica (1992:76).<sup>2</sup>

La unidad histórica responde a la idea de un horizonte comunitario que, en su ampliación universal, es incluyente de “comunidades con diferentes estructuras”. En su momento, Husserl vislumbró dos opciones para Europa: o bien renacer por el triunfo *heroico* de la razón, o bien terminar de hundirse por el triunfo *enajenante e ingenuo* de la razón instrumental. Se trataba, en definitiva, para el modo de pensar del fenomenólogo, de una situación que podía ser puesta en términos de una dicotomía entre una auténtica e inauténtica filosofía: o bien triunfaba la filosofía “como idea de una tarea infinita” o bien lo hacía la pseudo-filosofía “como un hecho histórico de determinada época”. Por estar limitada a la racionalidad instrumental –la filosofía restringida a la época efervescente de la ciencia positiva– se trata de un pensar limitado a brindar explicaciones, a cosificar el mundo total de la vida, que nos arrastra al “fuego en que se consume toda esperanza en la misión humana del Occidente” (p.128).

¿En qué consiste, pues, el triunfo de la razón? En el reconocimiento de que la ciencia de la naturaleza es una “creación espiritual”, y por tanto “no es algo real sino ideal” (1992:90). Con este triunfo, en donde la verdad no es la apariencia positiva sino el fin de la razón práctica, sostuvo Husserl, la cultura se revoluciona:

Cultura científica según ideas de la infinitud implica, pues, una revolución de toda la cultura, una revolución en el modo total de ser

<sup>2</sup> La salida del solipsismo en Husserl se encuentra justamente en la idea de vida, la cual sobre todo tiene un sentido práctico. Como lo pone en otro lugar: “[...] mi vida no es nada por sí; está unificada con la vida de los demás, es una parte en la unidad de la vida comunitaria y, sobrepasándola, alcanza la vida de la humanidad. yo no puedo valorar mi vida sin valorar la vida de los otros entrelazada con mi vida” (2009:797-98). Sin embargo, como veremos, los prejuicios europeos del propio padre de la fenomenología parecen haber sido un freno para reconocer una vida humana universal más allá del viejo continente.

de la humanidad como creadora de cultura. Significa, también, una revolución de la historicidad, que es ahora historia del *dejar-de-ser* de la humanidad finita para el *llegar-a-ser* una humanidad de tareas infinitas (1992: 92. Cursivas añadidas).

Basta con centrar un momento la atención tanto en los acontecimientos de violencia ocurridos en Europa durante todo el siglo XX como en nuestros tiempos de fundamentalismo terrorista y la obsesión por los muros políticos para reconocer que estamos lejos de haber completado, como humanidad, la revolución de la cultura: la cultura occidental no se ha transformado a sí misma y tampoco ha cumplido su tarea, según el padre de la fenomenología, de orientar la formación de la humanidad. Nos hemos quedado estancados en el ser meramente fáctico de la finitud y del objeto cosificado.

Explica Reyes Mate en su ensayo introductorio a la conferencia de Husserl que el genocidio judío puede entenderse de tal forma en la que convergen olvido y recuerdo: recuerdo es enfrentar el presente “en nombre de la solidaridad con las víctimas”, y se convierte así, pues, “en la categoría fundamental para pensar los límites de la racionalidad instrumental” (1992:32). Con el recuerdo no solo somos solidarios con las víctimas, sino más aún, con el recuerdo nos dirigimos intencionalmente a no olvidar, con el fin de impedir que nuevamente la razón científica-instrumental se apodere de la humanidad y olvide su espiritualidad y mundo de la vida. El ejercicio del recuerdo es una práctica constante de la ética fenomenológica. Pero, cabe preguntar, ¿qué tan fuerte es hoy la memoria de la humanidad por resistirse a olvidar?

**3.** Creemos nosotros que la razón espiritual, o la *razón* característica de la *ciencia del espíritu* a la que hizo referencia el padre de la fenomenología, es una razón *utópica*. Lo que al mismo tiempo quiere decir que se trata de una razón de naturaleza ética. Desarrollemos las bases de esta idea.

Juan José Tamayo (2012) define a la utopía como un tipo de razón que se pone “al servicio de la emancipación humana, lo que tiene su traducción en la propuesta de que otro mundo es posible” (2012: 9). Si consentimos con esta idea general de utopía, no es difícil reconocer que en “La filosofía en la *crisis* de la humanidad europea” Husserl buscaba que los intelectuales más importantes de su época entendieran el sentido ético de su filosofía fenomenológica como pensamiento utópico.

La razón característica de la ciencia del espíritu cobra su relevancia más inmediata en el hecho de que busca superar y resolver una crisis, renovar a la humanidad. Como señala Husserl en la *Renovación del hombre y la cultura*: “La renovación del hombre, del hombre individual y de la colectividad humana, es el tema supremo de toda ética. La vida ética es en su esencia una vida que se pone conscientemente bajo la idea de renovación, que se guía voluntariamente por ella y por ella se deja configurar” (2002: 21).

Pero también la razón de la ciencia del espíritu de Husserl es una razón que aún no es en un sentido de reconocimiento y vivencia, por más que se trate de una razón verdadera. Se trata además de una razón que aspira a la infinitud, al contrario de la razón instrumental, que solo se dirige a lo finito e inmediato. Y al mismo tiempo, la razón espiritual se sitúa en un orden temporal presente en la medida en que, desde ella misma, se construye una crítica al orden de la realidad que se vive. Desde la razón de la ciencia del espíritu se desarrolla la crítica a un modo de vida presente que asume falsamente un sentido de racionalidad verdadero. Una “falsa conciencia”, para tomar la expresión de Marx. La razón por la que aboga Husserl es un tipo de ciencia absolutamente inconformista. La razón propia de la ciencia del espíritu “trata siempre de una vida autodisciplinada: en cultivo de sí, en gobierno de sí bajo constante vigilancia de sí” (Husserl, 2002: 41-42). La ciencia del espíritu es teleológica y evidentemente normativa.<sup>3</sup>

Todos estos elementos son característicos de la utopía. Refiriéndose a la tesis del pensador italiano Italo Mancini, Tamayo subraya la idea de que “la utopía nace de la crisis de la verdad” (2012:152). La crisis vivencial de una realidad es la manifestación de que la realidad misma, todo aquello por donde discurre el vivir cotidiano de un individuo y de una comunidad, con sus instituciones, formas políticas, sistema de intercambio económico entre otras cosas, obedece a la razón instrumental y no a la razón del espíritu. La utopía se erige en lucha contra ese mundo que se desenvuelve con una racionalidad distorsionada.

Por otro lado, como su nombre propiamente lo indica, la utopía es aquello que aún no es. El significado etimológico de la utopía, ou-topos, es “no lugar”. El no lugar es la identidad de la utopía, lo que no quiere decir que se trata de un lugar ingenuo, irracional, fantasmagórico o quimérico. Fue mérito de Karl Mannheim (Ricoeur: 1994) incorporar a la utopía en la epistemología sociológica al haber mostrado su radical presencia en cualquier idea de progresión humana. Sin embargo, por ser el no-lugar, la utopía es progresión al infinito. La proyección al infinito es, para Husserl, la verdadera filosofía. En efecto, en el contexto en el que explica “la primera concepción de las ideas” en el despertar de la cultura filosófica griega, señala lo siguiente:

[...] el hombre paulatinamente se va tornando en hombre nuevo. Su ser espiritual entra en el movimiento de una progresiva reformación. Este movimiento se efectúa desde el principio de un modo comunicativo, despierta en el ámbito vital un nuevo estilo de existencia personal y en su comprensión un devenir correspondiente nuevo. Se extiende primero dentro de él (y en serie sucesiva más allá de él) una humanidad peculiar que, *viviendo en la finitud, tiende hacia polos de infinito* (p. 88. *Cursivas añadidas*).

<sup>3</sup> Así, en sus lecciones semestrales sobre ética transcurridas en 1920 y 1924, publicadas bajo el título de *Einleitung in die Ethik*, Husserl afirma que “[...] es manifiesto que tiene que haber una ciencia normativa que inspeccione los fines humanos de modo universal y los enjuicie bajo este punto de vista normativo; en otras palabras, que investigue si son tal como deben ser” (2004:6).

En este párrafo, Husserl está sentando las bases de lo que, posteriormente, fenomenólogos de orientación cristiana como Gabriel Marcel (1971) dirán a propósito de la esperanza y su vínculo con la utopía. Como lo pone Juan José Tamayo, “es, precisamente, la tensión entre su ser finito y su aspiración a la infinitud lo que lleva al ser humano a buscar la plenitud” (p. 155). ¿Y qué otra cosa puede ser esto sino la de “ser-en-esperanza”?

**4.** Husserl denunció a la racionalidad instrumental como la causa de la crisis de Europa, y propone en su lugar una razón espiritual por la cual y a través de la cual el hombre y la cultura se realizan infinitamente. Pero también hay que constatar que su mismo discurso estaba enmarañado en prejuicios eurocentristas, prejuicios peligrosamente socavadores de su misma propuesta fenomenológica moral.

De nueva cuenta en su conferencia sobre “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” encontramos la siguiente afirmación:

Formulamos la pregunta: ¿cómo se caracteriza la estructura espiritual de Europa? Es decir, Europa entendida no geográfica o cartográficamente, como si se pretendiera circunscribir el ámbito de los hombres que conviven aquí territorialmente en calidad de humanidad europea. En el sentido espiritual pertenecen manifiestamente también a Europa los Dominios Británicos, los Estados Unidos, etc., pero no los esquimales ni los indios de las exposiciones de las ferias ni los gitanos que vagabundean permanentemente por Europa. Con el título de Europa trátase evidentemente aquí de la unidad de un vivir, obrar, crear espiritualidades: con todos los fines, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con los objetivos, las instituciones, las organizaciones. En ellos actúan los individuos dentro de múltiples sociedades de diferentes grados, en familias, en linajes, naciones, donde todos parecen estar interior y espiritualmente unidos y, como dije, en la unidad de una estructura espiritual (1992:82).

El problema de la crisis de la humanidad en Europa es entonces, siguiendo este orden de ideas husserliano, un problema de la crisis de la humanidad “india” (así como es un problema, también, de la humanidad gitana, árabe, turca, etc.). Husserl busca reivindicar el genio de Europa para solventar el problema de la crisis. Por ello es que proclama con urgencia la necesidad de sustituir a la razón técnico científica por la razón característica de la ciencia del espíritu, o lo que es lo mismo en conformidad con lo que hemos dicho párrafos arriba, la razón utópica. Pero al mismo tiempo denota una actitud negativa en el reconocimiento de cualquier mundo de la vida ajeno, que no esté originado como manifestación cultural por el motor inmóvil del Ser europeo, de su “entelequia ingénita”, como él mismo la llama:

Los hombres de la India nos sienten como extraños, y solamente a sí mismos, entre ellos, como procedentes de un hogar común [...] Hay algo singular que sienten en nosotros todos los grupos de la humanidad como algo que, prescindiendo de todas las consideraciones de utilidad, *se convierte para ellos en un motivo continuo de europeización*, no obstante la voluntad inquebrantada de la autoconservación espiritual, *mientras que nosotros, si nos comprendemos rectamente, jamás, por ejemplo, nos indianizaremos* (pp. 84-85. Cursivas añadidas).

Dice Husserl que los europeos (incluyendo a los norteamericanos) “jamás nos indianizaremos”, lo que en su sentido más peligroso significa: los europeos tenemos derecho a no representarnos la vida del indio, a no incluir dentro del horizonte de los fines subjetivos propios su mundo circundante *como* su concepción subjetiva del mundo; y por ende, a mantener alejado el pensamiento de que quizás el mundo subjetivo del otro que es no europeo no solo no será nunca un mundo subjetivo posiblemente propio, sino que ni siquiera es un mundo subjetivo por el que vale la pena pensar, si acaso, que importa tanto para el otro cómo yo, europeo, valoro el mundo subjetivo propio. Si seguimos este mismo hilo conductor prejuiciado por su propio eurocentrismo, parece entonces que cuando en las *Meditaciones cartesianas* (dadas a la prensa un año antes de la conferencia dictada que aquí nos ocupa) Husserl indica que “el ‘otro’ remite, por su sentido constituido, a mí mismo; el otro es reflejo de mí mismo” (1996: 154), este otro no es cualquier ser humano, sino el que se circunscribe a *mis* dimensiones geográficas y sociales (categorías espacio-temporales finitas).

Esta cuestión toca de lleno la diferencia que ya hemos resaltado sobre el explicar y el comprender. De acuerdo con Husserl, los indios y el mundo de la vida india pueden ser explicados por el europeo, pero no plenamente comprendidos por el europeo. Vale la pena explorar la tesis de que la crisis de la humanidad de Europa que Husserl en su momento detectó y diagnosticó en claves filosóficas (la filosofía que solo copia modelos de época) y que, no obstante, peligrosamente replica siendo eurocentrista, posiblemente surge dentro un orden lógico-histórico que se anunció, primeramente, como situación original de forma deshumanizada, violenta y cruel, en la conquista y el colonialismo de América: el otro ajeno, no-yo europeo, es indio.

**5.** El filósofo y lingüista contemporáneo Tzvetan Todorov ha tratado la temática sobre el “comprender” y el “explicar” en la historia del descubrimiento y la conquista de América. “Todos [refiriéndose, claro está, a los europeos y sus descendientes] somos descendientes directos de Colón”, afirma Todorov, pues “con él comienza nuestra genealogía” (1997:15). Todorov no sólo explica por qué América se inventa sin el genio de la comprensión, esto es, la mayoría de los conquistadores y colonizadores vieron y trataron a los indios como cosas y objetos naturales y por lo tanto sin haberse identificado huma-

namente con ellos, como iguales y diferentes a la vez; también a través de él entendemos por qué América y Europa deben de compartir una ética de la comprensión y de la fraternidad como razón utópica. Todos somos descendientes directos de Colón porque europeos y no-europeos pero descendientes de europeos viviendo en América –por decir lo menos, por supuesto– arrastramos en nuestro presente “el problema del otro”. Pero el otro llega a ser un problema no porque primero reconocemos al no-yo como otro y después problematizamos su sí mismo o mundo de la vida; más bien porque se nos dificulta entender lo que el otro es en cuanto semejante y diferente, esto es, no reconocemos al otro como *no-yo* porque se nos presenta primeramente como “algo” que en sí mismo es problemático.

En su papel como hermeneuta, explica Todorov, Colón interpreto lo que observaba determinado por creencias inamovibles, incapaces de ser convertidas en objetos de reflexión y mucho menos ser puestas en cuestión. No solo en lo que respecta a su “entendimiento” de los indios era incapaz de mostrar una actitud epistémica autocrítica, sino incluso esta deficiencia epistemológica prevaleció en su comunicación con cualquiera de sus “semejantes” españoles. Colón “no se preocupa por entender mejor las palabras de los que se dirigen a él, pues sabe de antemano que va a encontrar cíclopes, hombres con cola y amazonas” (1997: 25). Su interpretación de las cosas estuvo condicionada plenamente por sus intereses, sobre todo de índole religiosos y de obtención de riquezas, y ningún valor es reconocido en las palabras o en la intencionalidad de los otros. “Colón no tiene éxito con la comunicación humana porque no le interesa” (1997: 41), porque “nunca sale de sí mismo” (1997: 44).

Así, aun cuando sea verdad que Colón no tiene nada de empirista moderno, como señala Todorov, tal parece que su entendimiento de las cosas está mediatizado por la firme creencia –para él una certeza– de que nada con lo que se tope en las Indias iba a tener actitudes espirituales humanas, esto es, el tipo de cosas que son parte de lo que Husserl llamó en su momento una “actitud natural” o también una “vida atenta”.<sup>4</sup> A Colón se le escapó, lo mismo que al científico que trata de explicarlo todo en conformidad con leyes de causas y efectos, la existencia de una psique humana creadora de órdenes espirituales anteriores al razonamiento meramente explicativo diferente a la de una versión moral del cristianismo. ¿Cómo puede entonces ser reconocido el otro como igual y diferente y de aquí tener hacia él o ella consideraciones éticas si se es incapaz, en principio, de

4 Explica Husserl: “Vida atenta siempre es un estar-dirigido a esto o aquello, dirigido a ello como a un fin o un medio, como a algo relevante o irrelevante, a algo interesante o indiferente, a algo privado o público, a lo diariamente necesario o a algo nuevo que aparece. Todo esto se halla en el horizonte del mundo [...]” (1992, p. 95).

5 Siguiendo a Husserl, es justo decir que los “indios” con los que se topó Colón tienen vida en el sentido en que él mismo explica la idea de vida no reductible a los mecanismos simplemente fisiológicos. Los “indios” no carecen de “mundo circundante” ni por tanto de un contenido particular de ciencia del espíritu. Si bien es cierto que, desde el punto de vista de la filosofía que nace en Grecia puede decirse que los “indios” carecen de un interés por una vida cuya actitud es fundamentalmente teórica, también lo es que son suficientemente “vitales” para fijarse una actitud que denota un “estilo habitual de vida volitiva” (1992: 94), esto es, un estilo que es suficientemente condicionante para encauzar hacia cierta finalidad sus propias creaciones culturales. Ninguna cultura humana, pues, prescinde de esto.

atribuirle “actitudes naturales” o una “vida atenta” porque no piensa igual sino muy diferente?<sup>5</sup>

Todorov señala que la primera mención que Colón hizo de los indios fue en términos de “criaturas desnudas”, y en este sentido es que se asemejan. No tienen ninguna característica distintiva, algo que los haga humanos más allá del cuerpo y el orden fisiológico. Porque Colón sostenía ideas dualistas acerca del alma y del cuerpo, el indio no “demuestra” tener auténtica vida espiritual. El nativo es “indio”, es decir, nunca otro igual y diferente. Porque andan desnudos, Colón infirió que se trataba de seres carentes de una identidad cultural (1997: 44). El andar desnudo es equivalente, puesto nuevamente en términos husserlianos, a no tener mundo de la vida, condición que parece ser necesaria para ser tratado como igual y como diferente a la vez, es decir, como verdaderamente *Otro*. Todorov explica por qué:

La actitud de Colón respecto a los indios descansa en la manera que tiene de percibirlos. Se podrían distinguir en ella dos componentes, que se vuelven a encontrar en el siglo siguiente y, prácticamente, hasta nuestros días en la relación de todo colonizador con el colonizado [...]. O bien piensa en los indios como seres humanos completos, que tienen los mismos derechos que él, pero entonces no sólo los ve iguales, sino también idénticos, y esta conducta desemboca en el asimilacionismo, en la proyección de los propios valores en los demás. O bien parte de la diferencia, pero ésta se traduce inmediatamente en términos de superioridad e inferioridad (en su caso, evidentemente, los inferiores son los indios): se niega la existencia de una sustancia humana realmente otra, que pueda no ser un simple estado imperfecto de uno mismo. Estas dos figuras elementales de la experiencia de la alteridad descansan ambas en el egocentrismo, en la identificación de los propios valores con los valores en general, del propio yo con el universo; en la convicción de que el mundo es uno (1997:50).

Todorov sugiere entonces que la condición necesaria para que el otro pueda comprenderse correctamente, como verdaderamente otro, es que no haya ni asimilacionismo ni diferencias establecidas en términos de superioridad e inferioridad. El estado de solipismo cultural impide ver en el otro a alguien que es igual y al mismo tiempo diferente porque, utilizando una idea de la ética de Husserl, no se reconoce el pensar del otro como una determinación del pensar propio. Solo se admite el pensar propio, que es profundamente incompleto, porque no incluye el pensar no propio. Los “indios”, para Colón, eran “curiosidades naturales” en tanto no se comportaban como él mismo espera que lo hicieran, según criterios previamente determinados y definidos en conformidad con su propio relativismo moral, en todos los ámbitos en los que establece algún tipo de vínculo: lingüístico, económico e incluso sexual.

6. Hasta aquí hemos descrito de manera sintetizada dos planteamientos éticos desde la fenomenología, y por ello hermanadas en el seno más fundamental de la interdependencia entre la identidad personal y la alteridad (no hay yo o nosotros sin tú o ellos). Ciertamente que ambas están ilustradas en contextos muy diferentes, pero también, como hemos notado, están fuertemente ligados por la tensa relación socio-histórica entre los “indios” (no en conformidad con un tipo de pensar europeo) y Europa (Occidente). Husserl escribe sobre la crisis moral de Europa en los albores del holocausto nazi, con la intención de poder unificar a Europa espiritualmente otra vez en una suerte de último intento heroico Filosófico por salvarla; y por su parte, Todorov lo hace sobre el gran genocidio que significó la conquista de América con el fin de mostrar las aberraciones morales del eurocentrismo (o cualquier otro tipo de centrismo) en relación con el otro.

¿Qué conclusión podemos sacar de aquí? Todorov, siguiendo a Husserl, sustenta un pensamiento filosófico moral centrado en la alteridad, pero yendo más allá de Husserl, cuestiona la superioridad metafísica, epistemológica y moral de occidente que Husserl se ufanaba orgullosamente de poseer *como* Europeo y Filósofo. Quizás Husserl nunca alcanzó a imaginar que, después de todo, su modo de pensar sobre los indios no tenía por qué ser más profundo y verdadero que el modo nazi de pensar sobre los judíos y de pensarse a sí mismo, en cuanto grupo nazi, como europeo puro; y por ello, no creyó que su modo de referirse a los otros no europeos era, finalmente, igual de poco razonable que el modo con el que los “arios” se referían a los judíos y los dueños del capital a los obreros y empleados. Pero nosotros, desde nuestro horizonte histórico, ya vemos con claridad que se trata de pensamientos que comparten el mismo denominador común, esto es, la exclusión racial. Como explica Teun A van Dijk, el racismo es una ideología negativa que incluye cosas “relacionadas pero diferentes entre sí, como el *antisemitismo*, *eurocentrismo*, *etnicismo* y *xenofobia*” (2011, p. 17, cursivas añadidas).

Los pueblos conquistados por Europa (movidos por la racionalidad instrumental y algunos prejuicios morales con poder de convicción religiosa, como lo mostró su hijo Cristóbal Colón) han vivido y lo hacen aún, desde el momento de su invención, una forma de vida que corresponde a la fractura de la idea de fraternidad, porque Occidente mismo se hallaba y aun lo hace viciado por una presuntuosa unilateralidad. Seguimos siendo occidentales viviendo en América (o en África o Asia). Para ceñirnos al caso específico de México, en conformidad con algunos analistas políticos e historiadores contemporáneos, en nuestro país prevalece una continuada fisura en cuanto al reconocimiento ético de la alteridad, manifestada sobre todo en el modo despectivo, indiferente y abusivo que la clase política y la élite económica y empresarial de altos vuelos muestra hacia mundos de la vida diferentes a las de ellos, sus familias e intereses de grupo, y que podemos decir que es consecuencia viva de la perversa relación entre el conquistador y el conquistado.<sup>6</sup> La Nueva España buscaba, con la llegada de algunas órdenes religiosas, contribuir en la tarea teleológica infinita del espíritu de las ideas y de la acción, y formar por esto mismo parte constitutiva de la historicidad universal. Pero la debilidad con la que se ha llevado

a cabo esta tarea nos obliga a reconocer que nuestra realidad no ha cumplido en realizar su *telos* ético-fenomenológico.

Husserl consideró que “la continuidad histórica nos conduce cada vez más allá de nuestra nación a las vecinas, y así de naciones en naciones, de épocas en épocas” (1992:83). Sin embargo, y como el mismo Husserl lo ejemplificó de manera prejuiciada en algunas de sus observaciones sobre la Razón de Occidente, para la Europa actual y los países occidentales en general inmersos en procesos globales de *interculturalidad* pero no de *intraculturalidad*, así como para muchos de los pueblos latinoamericanos actuales (por decir lo menos, nuevamente), no parece existir hasta el día de hoy una relación comunitaria de individuos que, “viviendo en la finitud”, tiendan no obstante “hacia polos de infinito” (1992:88).

## Referencias

- Dijk, van A. Teunen (2011) *Ideología y discurso*. Barcelona: Ariel Lingüística
- Dilthey, Wilhelm (2000) *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*, Madrid, Istmo
- Elizondo Mayer-Serra, Carlos (2011) *Por eso estamos como estamos. La economía política de un crecimiento mediocre*. México: Debate
- Heidegger, Martin (1998) *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, M. & Adorno Th. (2001) *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta
- Husserl, Edmund (2004) *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Husserliana XXXVII. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Buenos Aires, Prometeo.
- Husserl, Edmund (1992) “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós.
- Husserl, Edmund (2009) *Lógica formal y lógica trascendental*, México, UNAM.
- Husserl, Edmund (1996) *Meditaciones cartesianas*, México, FCE.
- Husserl, Edmund (2002) *Renovación del hombre y de la cultura*, Barcelona, Anthropos.
- Marcel, Gabriel (1971) *Filosofía para un tiempo de crisis*, Madrid, Guadarrama.

6 Por ejemplo, Carlos Elizondo Mayer-Serra (2011) explica que “el régimen posrevolucionario construyó el mito del país mestizo igualitario, pero esto nunca dejó de ser una mera aspiración y un recurso ideológico para negar la realidad: somos un país racista, particularmente duro con los indígenas” (Énfasis añadido, p. 70); o también, como comenta poco después: “la élite económica es fundamentalmente blanca, como se puede observar en la sección de sociales de cualquier periódico capitalino. Ejemplo claro es el suplemento Club Social del diario Reforma: en un número típico no se encuentra una sola foto, ni entre los fotografiados durante celebraciones sociales ni en la propia publicidad, de una persona que no aparente origen europeo o, al menos, que tenga la piel clara. Lo mismo sucede con la gran mayoría de la publicidad televisiva, aunque una excepción notable son los anuncios gubernamentales y de los partidos políticos” (p. 71. Énfasis añadido). O bien, como explica Lorenzo Meyer (2000): “México ha sido tierra de caciques desde antes de que el término mismo fuera introducido por los conquistadores españoles en el siglo XVI. En realidad, los primeros caciques aceptados como tales fueron los nobles que encabezaban los señoríos indígenas que los españoles encontraron en América, los jefes hereditarios de las estructuras sociales locales ya existentes y cuya autoridad les fue reconocida por los conquistadores una vez que se sometieron a los representantes del monarca español. La autoridad colonial asignó a esos caciques un lugar en la estructura formal de poder a cambio de desempeñar el papel de intermediarios entre la masa indígena sojuzgada y el gobierno virreinal” (<http://www.letraslibres.com/mexico/los-caciques-ayer-hoy-y-manana>).

- Mate, Reyes (1992) "El olvido del mundo de la vida y el recuerdo del fundamento humano de la ciencia", en Edmund Husserl, *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, pp. 10-32
- Meyer Cossío, Lorenzo (2000) "Los caciques: ayer, hoy ¿y mañana?", en *Letras Libres*. Recuperado Diciembre 2016, de: <http://www.letraslibres.com/mexico/los-caciques-ayer-hoy-y-manana>
- Ricoeur, Paul (2008) *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa.
- Schleiermacher, Friedrich (1974) *Hermeneutik*, nach den Handschriften neu herausgegeben and eingeleitet von Heinz Kimmerle. Zweite, verbesserte and erweiterte Auflage, Carl Winter, Heidelberg.
- Tamayo, Juan José (2012) *Invitación a la utopía. Estudio histórico para tiempos de crisis*, Madrid, Trotta .
- Todorov, Tzvetan (1997) *La conquista de América: el problema del otro*, México, siglo XXI