

54 CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS

"CONSTRUYENDO DIÁLOGOS EN LAS AMÉRICAS"

Título de Ponencia: "El problema del otro como cuestión latinoamericana y europea y la solución ética como ideal utópico"

Número: 7389

Área temática: 9: Filosofía

Ponente: Francisco Javier Iracheta Fernández

Institución: Profesor-investigador de tiempo completo del departamento de ciencias sociales y humanidades. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Puebla.

Correo electrónico: firacheta@itesm.mx; francisco.iracheta@gmail.com

Palabras clave: *ciencias del espíritu, ciencias de la naturaleza, ética, otro, conquista de América.*

Resumen:

En su libro *El descubrimiento de América: el problema de otro*, el filósofo y lingüista búlgaro Tzvetan Todorov hace una revisión de la narrativa con la que los propios conquistadores (como Colón y Cortés), padres de la iglesia católica e historiadores cuentan el proceso del descubrimiento y colonización de América con el fin de mostrar el problema ético de la relación con la otredad o el otro. La referencia a este fenómeno histórico no es, de ninguna manera, caprichosa o casual. Todorov sostiene que la conquista y la subsiguiente colonización de América representan el "primer gran genocidio de la historia", genocidio que es producto, a su entender, de ser el "otro" o la "otredad", para el "yo" o para el "nosotros", un *problema*. En esta conferencia, pretendo reflexionar sobre el alcance de este *problema* para la sociedad mexicana contemporánea. Pues creo que buena parte de los aberrantes fenómenos sociales y políticos que ocurren actualmente en nuestro país -como los femicidios, el crimen organizado, la corrupción política y por consiguiente el declive del estado de derecho- son producto de una incomprensión de reconocerse uno "a sí mismo como otro" (como diría Ricoeur). Algunos autores suelen presentar la idea de que el descubrimiento de América resultaba, para algunos humanistas de la época (siglos XVI y XVII), la oportunidad de crear una verdadera utopía en el "nuevo mundo". Mi propósito en esta ponencia es analizar de qué manera estos problemas de incomprensión epistémica y de diferencias en la psicología de la acción son impedimentos que nuestra sociedad aún vive para orientarse por el ideal de esa utopía social.

Hace ya 77 años y pocos meses (en mayo de 1935) el filósofo vienés Edmund Husserl dictó en esta misma ciudad de Viena una conferencia intitulada “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, dirigida a la Asociación de Cultura. En esta conferencia, Husserl ofrece un diagnóstico de la crisis europea desde las ciencias del espíritu germinadas en Europa, tal como él mismo las consideraba, es decir, la fuente de la estructura espiritual de Europa.

En esta conferencia, Husserl busca mostrar que la crisis de la humanidad europea es producto, finalmente, de una aberración filosófica originada en la modernidad: la aberración del racionalismo, el abuso de la racionalidad (abuso que igualmente denunciaron Horkheimer y Adorno) que conduce al irracionalismo más abominable. Con abuso de la racionalidad, Husserl se refiere al predominio que ha tenido el cartesianismo sobre el tratamiento del espíritu y sus movimientos peculiares (*Geist*), pues incesantemente se ha buscado explicar (*erklären*) los fenómenos de la mente con el mismo método científico natural (*Naturwissenschaft*). En suma, el conocimiento matemático que la modernidad impuso sobre la naturaleza para dominarla se ha querido imponer del mismo modo a la cuestión del espíritu, para convertirla en ciencia con el mismo propósito de afán dominante.

Nos sería difícil comprender lo que Husserl quiere decir en esta conferencia si no situamos su inclinación intelectual en el mismo punto de inflexión en el que ya se había colocado Dilthey. Al igual que Dilthey, Husserl quiere mostrar de qué manera la ciencia del espíritu se conecta con la ciencia de la naturaleza de un modo tal que haga plena justicia a ambas. A su modo de ver, el problema de la crisis de la humanidad europea es producto de una visión distorsionada de esta relación que, más que articularla, la desarticula. La “Edad Moderna” se ha encargado de terminar de desarticular al espíritu (*Geist*) de la naturaleza (*Natur*). Husserl llama al camino que ha tomado la filosofía en la “Edad Moderna” un camino de “ingenuidad objetivista” porque ha tomado a su racionalismo, que tiende a objetivar cualquier cosa, incluso al espíritu, como la idea total y universal de verdad que posee un sentido en *sí*. El espíritu no puede objetivarse como un ente total y universal en *sí*—como los hegelianos de derecha podrían sostener— porque “la humanidad psíquica nunca ha sido acabada y nunca lo será” (p.85). El problema de la crisis de la humanidad, pues, radica en la “actitud constantemente objetivista” del racionalismo para el cual “lo espiritual apareció como algo sobrepuesto a la corporeidad física” (pp. 116-117). El racionalismo

natural de la edad moderna no va “más allá de lo descriptivo ni de una historia del espíritu” al objetivar lo espiritual, y con ello, la ciencia del espíritu queda irreductiblemente anclada a “las finitudes sensibles” (p. 79).

Naturalmente, Husserl consiente que existe una “estructura espiritual de Europa”, esto es, “una teleología immanente 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” (p.83). Sin embargo, esta estructura espiritual de Europa, que se trata de una “unidad de vivir, obrar y crear espirituales”, se encuentra en crisis precisamente por el objetivismo creado en las ciencias del espíritu, objetivismo o naturalismo que es la causa del olvido del “mundo de la vida”, el cual es el tema central de las diversas ciencias del espíritu. Husserl explica:

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 (p.76).

En tanto que el cientificismo trata la subjetividad del espíritu como cosa en sí, el cientificismo “es corresponsable de la enfermedad europea” (p.79). Por esto es que Husserl se refiere al cientificismo en términos de un “naturalismo funesto”, un racionalismo “enajenante” que es equivalente al dualismo de la interpretación del mundo: o bien espiritual o bien científico. (p.82). El olvido del mundo de la vida generado por el funesto naturalismo va aparejado con el de la memoria judía. De aquí nos es posible pasar a las víctimas, esto es, al “recuerdo de enfrentarse al presente en nombre de la solidaridad con las víctimas” (Reyes Mate, 1992, p. 32). El holocausto es fruto del olvido del mundo de la vida, y la pérdida, a su vez, de este mundo con su marcha teleológica infinita es producto por completo de que “la ciencia de la naturaleza se ha olvidado de que es, fundamentalmente, un título para creaciones espirituales” (p.81). En su propio momento, cuando Husserl se dirigió a la Asociación de Cultura de Viena para denunciar la traición al “genio de Europa”, explicó que la crisis de la existencia de Europa –del humanismo en Europa diagnosticado desde el único punto de vista reflexivo que es capaz de ser certero en

la descripción del problema, esto es, desde la filosofía— tiene dos salidas que son mutuamente excluyentes: o bien renace Europa por el triunfo *heroico* de la razón, esto es, el triunfo de la subordinación de las ciencias de la naturaleza respecto de las ciencias del espíritu, o bien, el triunfo *enajenante e ingenuo* de la subordinación de las ciencias del espíritu respecto de las ciencias de la naturaleza. Solo con el triunfo heroico de la razón es posible evitar “el hundimiento del espíritu en la hostilidad y la barbarie”, o lo que equivale a lo mismo, solo salvando al racionalismo de ser absorbido por un naturalismo y objetivismo dominante, podrá salvarse “del fuego en que se consume toda esperanza en la misión humana del Occidente” (p.128). La crisis de la humanidad europea no podía sino ser explicada como una crisis filosófica; y como la crisis de esta humanidad condujo al terror del genocidio —la misma historia nos ha mostrado que no hubo, pese a las insistencias de Husserl, un triunfo heroico de la razón— tenemos entonces que la brutalidad genocida no fue más que la manifestación absurda de haber querido explicar de un modo científico-natural el suceso histórico —que es producto del espíritu— de la ciencia naturaleza como si fuese ciencia de la naturaleza pura y simple, sin haber considerado de que se trataba de una creación espiritual (p.81).

Ya sabemos la lección entonces: comprender adecuadamente la relación naturaleza y espíritu significa reconocer que la naturaleza se subordina al espíritu, en el sentido de que no hay naturaleza sin espíritu:

Es un contrasentido considerar el la naturaleza del mundo circundante como algo ajeno al espíritu y querer cimentar, por consiguiente, la ciencia del espíritu sobre la ciencia de la naturaleza y hacerla así, pretendidamente, exacta (p. 80).

Como Husserl vuelve a sostener, “lo que logra la actividad científica no es algo real, sino algo ideal” (p. 90). Se sigue de manera evidente por que lo que hemos dicho que la subordinación del espíritu respecto de la naturaleza es sumamente peligrosa porque implica un grueso problema de orden ético, al amenazar el mundo de la vida: el problema del otro (Lévinas y a Ricoeur).

Ahora bien: puesto que América no deja de ser una invención de Europa, no parece posible dejar de analizar, desde una perspectiva humanista y espiritual europea, el problema o problemas que viven las sociedades “americanas”. Pienso que el tratamiento *filosófico* de estos asuntos sociales y políticos que en América llamamos “problemas” lo son porque se

trata de cuestiones preocupantes desde una perspectiva de las ciencias del espíritu germinadas en europea. No niego con esto que América en general y Latinoamérica en particular puedan afirmar tener un pensamiento filosófico propio; pero si lo tienen, es porque comenzaron a pensar filosóficamente una vez conocida la cultura Europea. (La crisis está en la ausencia del reconocimiento del otro, esto es lo que podría interpretarse que Husserl quiere decir; y esta falta de reconocimiento se agudiza mucho más cuando el europeo se transporta a un espacio no europeo. Es por la ausencia del reconocimiento del otro que se requiere de una urgente ciencia del espíritu, esto es, una filosofía de la comprensión). Reconociendo que América fue conquistada, nos parece que resulta acertado tratar sus problemas sociales desde una perspectiva filosófica bajo el sentido de la comprensión, esto es, bajo el significado de las ciencias del espíritu y, en particular, bajo su dimensión ética.

Dice Husserl:

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, p. 82. Énfasis añadido).

El problema de la crisis de la humanidad en Europa es, sin que Husserl se diera cuenta plenamente de ello, un problema de la crisis de la humanidad “india”. El mundo de la vida india fue sometido, por la conquista y colonización occidental, por la racionalidad cosificadora europea. Aquí viene el análisis de Todorov y su énfasis en los temas de “comprender” y “explicar”. Dice Husserl en su misma conferencia que los europeos “jamás nos indianizaremos”, lo que en su sentido más peligroso significa: los europeos tenemos derecho a no representarnos la vida del indio, a no reconocer 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 no solo no será nunca un mundo subjetivo posiblemente propio, sino que ni siquiera es un mundo subjetivo que vale la pena valorar en el mismo parangón que el mundo subjetivo propio. A este respecto Todorov es bastante claro. Al explicar que el caso de Cristobal Colón el otro, esto es, el indio, se ve reducido al estado de objeto, en el caso de Hernán Cortés la situación prevalece. En efecto, aunque Cortés no reduce al indio al estado de objeto, no obstante para Cortés es el caso que

[...] los indios tampoco han llegado a ser sujetos en sentido pleno, es decir, sujetos comparables con el *yo* que los concibe. Más bien, los indios ocupan en el pensamiento de Cortés una posición intermedia: son efectivamente sujetos, pero sujetos reducidos al papel de productores de objetos, de artesanos o de juglares, cuyas hazañas se admiran, pero con una admiración que, en vez de borrar la distancia existente entre ellos y él, más bien la marca; y su pertenencia a la serie de “curiosidades naturales” no está totalmente olvidada (Todorov, 2009, p.142)

Siguiendo a Husserl, es justo decir que los indios 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” (p.94), esto es, un estilo que es suficientemente condicionante para encauzar hacia cierta finalidad sus propias creaciones culturales. Así, aun cuando concedamos a Husserl de que los pueblos indios no han dado el paso, como pueblos no occidentales, de la actitud práctica o natural a la actitud teórica o contemplativa, hay desde luego una historicidad en la cultura india sobre la cual se desenvuelve un sentido normativo-teleológico del ideal individual y social de lo que significa *ser indio*. La cultura india vive en una actitud natural, esto es, una vida que se caracteriza “como vivir ingenuo directamente orientado hacia el mundo que, como horizonte universal, se halla, en cierta manera, siempre presenta a la conciencia aunque es enfocado temáticamente” (p.95). Pero se trata ya de una *actitud*. Y ya que Husserl sostiene que no “existe una zoología de los pueblos” debido a que éstos no tienen ninguna forma madura alcanzable ni alcanzada –y tengamos presente que Husserl está hablando de la “supranacionalidad europea” (p.85) –, tenemos de suyo que no existe ningún criterio que, al

apelar a la madurez o perfección de un determinado mundo de la vida, pueda decidir legítimamente la cuestión de que una cultura que se halla en actitud teórica merece imponerse violentamente a una cultura que aún todavía se encuentra en una actitud práctica. Ni que decir de la legitimación de la imposición violenta de una cultura pre-teórica –como es necesariamente la cultura colonizadora–sobre otra cultura pre-teórica. Todo esto para decir que el punto de vista naturalista, cosificante y objetivante con el cual Colón y Cortés entienden y tratan al indio es una manifestación del mismo punto de vista que no hace otra cosa sino hundir en la hostilidad y en la barbarie al espíritu.

Sin embargo, no buscamos aquí acusar a Europa (y particularmente a España) y acreditar con nuestro argumento la llamada “leyenda negra”. Buscamos más bien tratar de entender, a través de la diferencia entre las ciencias del comprender y del explicar y tomando con suficiente seriedad la tesis de Husserl sobre la crisis de la humanidad en Europa, la realidad fragmentada de los países indio-europeos y su falta de “fraternidad que da una conciencia de patria” (Husserl, p.84). Los pueblos indios occidentalizados viven, desde el momento de su invención, un mundo de la vida que corresponde a la fractura de esa idea de fraternidad. Mundos de la vida convertidos en cosmos privados. El problema de la crisis de la humanidad *americana* puede ser tratado, entonces, como un problema que se refiere a la ausencia de identidad que es característico, desde su nacimiento, del sujeto indio-europeo y de los pueblos indio-europeos (identidad que se construye y realiza intersubjetivamente). A diferencia de la crisis de la humanidad en Europa que trata Husserl como un problema que, si bien es producto de cosificar al espíritu como objeto de la ciencia natural, corre más bien en el sentido de la disolución de una identidad previamente construida y consolidada.

Terminamos con algunas lecciones de utopía. Adolfo Sánchez Vázquez y el 2do punto de “La utopía del fin de la utopía”. El reconocimiento del otro, de construir un mundo de la vida común a través de un esfuerzo ético por comprender el mundo circundante del otro, es la utopía americana y europea. América nació sin “genio”, y su utopía es realizarlo; Europa ha perdido su genio, y su utopía es recuperarlo.

Bibliografía:

Husserl, Edmund (1992) “La filosofía en la crisis de las humanidad europea”, en *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.

Mate, Reyes (1992) “Introducción. El olvido del mundo de la vida y el recuerdo del fundamento humano de la ciencia, en Edmund Husserl” (*Op. Cit*), pp. 9-32.

Ricoeur, Paul (2010) *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: FCE

Sánchez Vázquez, Adolfo (2007) *Entre la realidad y la utopía*. México: FCE-UNAM.

Todorov, Tzvetan (2009) *La conquista de América. El problema del otro*. México: Ediciones Ghandi.