

**PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA RAZÓN  
COMO FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS HUMANAS  
DESDE “EL ORIGEN DE LA GEOMETRÍA”<sup>1</sup>**

**TOWARD A PHENOMENOLOGY OF REASON  
AS FOUNDATION OF HUMAN SCIENCES  
FROM “THE ORIGIN OF GEOMETRY”**

**Javier San Martín**  
UNED  
jsan@fsf.uned.es

**Resumen:** El ensayo trata de presentar la fenomenología de los actos racionales, actos que son fundamentales, en todo caso, para la ciencia. En la primera parte se expone la fenomenología de la razón tal como aparece en la cuarta sección del libro de Husserl *Ideas I*. En la segunda parte, teniendo a la vista *El origen de la geometría*, se expone esa fenomenología de la razón aplicada a la explicación de la ciencia histórica, superando el relativismo en que se ve envuelta, superación que también vale para la antropología cultural. Si en la primera parte se desvela la razón como legitimidad de lo que se da en sí mismo, en la segunda se expone la importante elucidación del apriori de la historia con el que cuenta el historiador y frente al cual nada puede el relativismo. Como conclusión se explica de qué manera incide la fenomenología de la razón de la primera parte en las ciencias humanas.

**Palabras clave:** razón, fenomenología de la razón, creencia originaria, legitimidad

**Abstract:** The essay tries to present the phenomenology of rational acts, acts that are fundamental, in any case, for science. In the first part the phenomenology of reason is exposed as it appears in the fourth section of Husserl's book *Ideas I*. In the second part, considering *The Origin of Geometry*, this phenomenology of reason applied to explanation of historical science, overcoming the relativism in which it is involved, an overcoming that also applies to cultural anthropology. If in the first part reason is revealed as the legitimacy of what is given in itself, in the second part the important elucidation of the apriori of history is exposed with which the historian must count and against which relativism can do nothing. As a conclusion, it is explained how the phenomenology of reason of the first part affects the human sciences.

**Keywords:** reason, phenomenology of reason, primordial believe, legitimacy

<sup>1</sup> El artículo, con algunos cambios de estilo y algún añadido, es el texto que el autor leyó en alemán en el Encuentro, que, organizado por la Sociedad Escandinava de Fenomenología y la Sociedad Lituana de Fenomenología, tuvo lugar, los días 25-28 de abril de 2008, en la ciudad de Kaunas, en Lituania, ciudad natal de Enmanuel Lévinas, lituano, por tanto, como también lo eran Aron Gurwitsch y es Algis Mikunas, presente éste también en el Encuentro. Aprovecho esta oportunidad, antes de nada, para agradecer a mi querido amigo Dalius Jonkus, primero, por mantener en Lituania un espacio de estudio de la filosofía española. Segundo, por tener la paciencia de leerme desde hace años. Tercero, por haber organizado este magnífico Encuentro, que reunió a unos cuantos amigos y estudiosos del mundo de la fenomenología; y, por último, por haberme dado la oportunidad de participar en él. Este texto debería ser leído como punto de partida del que cito en la nota 14. En ese artículo, que es mi intervención en el Congreso sobre el pluralismo en Medellín (Colombia) ese mismo año, cuento las circunstancias de esta intervención en Kaunas (Lituania). Esta aportación, que ahora ve la luz, tendría que haber sido publicada antes porque da sentido a la de Medellín. Esta última está disponible en los dos sitios mencionados en esa nota. Aprovecho este lugar para agradecer a quienes revisaron este texto por sus atinadas sugerencias, que he procurado seguir con mi mejor voluntad.

Esta contribución pretende estudiar un tipo de actos que son clave en la fundamentación de las ciencias y en especial de las ciencias humanas, a saber, los actos racionales o, dicho de otro modo, los actos en los que se despliega la razón. Voy a dividir mi ponencia en dos partes. En la primera expondré la teoría husserliana de la razón, tal como aparece en las *Ideas* de 1913, porque, en mi opinión, son una condición imprescindible para entender el sentido de lo que Husserl nos quiso transmitir en las páginas que nos conciernen del texto *El origen de la geometría*. En la segunda parte me centraré en ese texto.

### 1. PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LOS ACTOS RACIONALES

Entre los actos que la fenomenología se ha esforzado en clarificar está el acto fundamental del saber científico, el acto racional que constituye lo esencial de la ciencia. La fenomenología ha puesto todo su empeño en clarificar la noción de razón, que es la palabra que abarca ese conjunto de actos racionales. Por eso, desde la fenomenología debemos tener que decir algo básico para la fundamentación de la ciencia y, por consiguiente, también de las ciencias humanas. En su primera obra de presentación oficial de la fenomenología, las *Ideas* de 1913, la última sección está dedicada a una *fenomenología de la razón*. Esa fenomenología de la razón solo trata de sacar las consecuencias implícitas o explícitas en la refutación del psicologismo que lleva a cabo Husserl en las *Investigaciones lógicas*. Así, entre las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas* desde la perspectiva de la razón no hay ninguna ruptura.

Cuando Husserl escribe *El origen de la geometría*<sup>2</sup>, en agosto de 1936, intentando redactar la última parte de *La crisis*, que tiene por tema las ciencias, se le

<sup>2</sup> Sobre *El origen de la geometría* he escrito varios textos. Antes, como se sabe, es el texto del *Beilage III* de *Hua VI*, pp. 365-386. (Ver Husserl 1954), que con el título "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem", apareció en la *Revue Internationale de Philosophie*, Bruselas, 1, 2, 1939, pp. 203-225. Fink lo había publicado como primer texto póstumo de su hacia poco fallecido maestro. Ese texto es uno de los más decisivos de la filosofía europea del siglo XX, pues Derrida parte de él, más en concreto, de la necesidad que los objetos ideales —por ejemplo, los objetos matemáticos— tienen de incorporarse en el lenguaje para aparecer. Pero el texto incluye otros muchos temas decisivos para entender la fenomenología y, en general, la filosofía husserliana. Por ejemplo, el Anexo expone tanto una filosofía de la historia como de la cultura. Respecto a esta, en él aparecen varios puntos muy importantes de una filosofía de la cultura, primero, la génesis del objeto cultural; luego, la diferencia de los objetos ideales y los objetos técnicos, es decir, lo que llamo la diferencia entre la cultura técnica y la cultura ideal. Para completar la tipología de la cultura desde un punto de vista fenomenológico bastaba la cultura práctica de la que Husserl había hablado en los artículos para Kaizo. Del Anexo de *La crisis* hay una traducción al español que se publicó, con el título mencionado "El origen de la geometría", en *Estudios de filosofía*, 4, 2000, pp. 33-54, traducido por Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón. Recientemente ha

ha cruzado en el camino el tema del mundo de la vida, en concreto, de la relación de ese mundo con el mundo de la ciencia, y eso le ha retrasado, en cierta manera, en la culminación de su última obra, para la que había previsto que fuera su testamento filosófico. En la segunda objeción de las dos que pone en ese texto, se da una reivindicación de la razón en el mismo sentido que la fenomenología de la razón, de 1913, que viene exigida por la refutación del psicologismo. La ventaja del último texto es que esa reivindicación se hace en aras de una fundamentación de las ciencias históricas que es aplicable a toda ciencia humana<sup>3</sup>.

En el tomo VII de las nuevas *Obras Completas* de Ortega y Gasset, recién publicado (tomando como referencia 2008) con textos póstumos, hay alguna novedad interesante. Desde hace muchos años decíamos que Ortega había superado el neokantismo en 1911, con motivo de su viaje a Alemania poniéndose a estudiar fenomenología en serio en 1912, cuando vuelve a España. En junio de 1913 pronuncia una conferencia, titulada "Sensación, construcción, intuición", en la que, frente al positivismo y al idealismo, reivindica la intuición como donación del ser o de las cosas, sin construirlas. Yo atribuía esa conferencia a la comprensión de la fenomenología como superación del neokantismo. Pero en este tomo VII nos encontramos con dos textos de 1912 que muestran que, a lo largo de ese año, Ortega está aún inmerso, al menos parcialmente, en el neokantismo<sup>4</sup>, que, por tanto, la razón no llega a la realidad en la que vivimos, a las cosas de

aparecido también "una versión de la misma revisada por la traductora principal", (Zirión, 2019: 626). Antonio Zirión Quijano empieza la presentación del texto con un relato sobre las circunstancias de la publicación, recepción inmediata, cita de algún comentario y recuento de las traducciones al español. También el autor viene dedicando a este texto máxima atención, por varias razones. La primera, porque en él percibió la primera formulación precisa de una superación del relativismo cultural. Sobre ello versó fundamentalmente su intervención en el Congreso sobre Fink, organizado por Marc Richir y Natalie Depraz en Cerisy-la-Salle, en 1994. Antes había dirigido dos seminarios, uno en la Uned, donde tuvo como oyente al después famoso dramaturgo Juan Mayorga; y otro en la Autónoma de Madrid, invitado por el malogrado Antonio Rivera. En este Seminario, que tuvo lugar en el curso 1987/88, el autor llegó a la formulación de la historicidad de lo trascendental, que va desde la animalidad trascendental hasta la subjetividad trascendental humana pasando por una etapa de hominidad también trascendental. Esta idea, que el autor formuló en ese Seminario, no era entonces nada usual, y es la que le facilitó la lectura y asimilación de la *VI Meditación cartesiana* de Fink. El siguiente texto fue la ponencia en Bruselas sobre la filosofía de la historia en Husserl como filosofía de la cultura, mencionada *infra* en la nota 8. Esta ponencia fue escrita ya como materiales de una filosofía de la cultura, que se puede desarrollar a partir de este texto. Más tarde, volví sobre el mismo en esta conferencia en Lituania, en la primavera de 2008, y en su continuación en Medellín, en el verano del mismo año. Por otro lado, mi libro *Teoría de la cultura* se basa la mayor parte de él en este texto. En gran medida, muchas de la reflexiones sobre *El origen de la geometría* están reunidas en el capítulo VII de mi libro *Para una filosofía de Europa* (San Martín, 2007: 107-123).

<sup>3</sup> Aprovecho este último recorrido para subrayar la continuidad de la fenomenología de la razón desde *Investigaciones lógicas* hasta *La crisis*. Este es el sentido de mi intervención del año 2019, que aparecerá en el *Anuario Filosófico* de la Universidad de Navarra.

<sup>4</sup> Ver "La «idea» en Platón", *Obras completas* VII, p. 230, donde se dice que "El ser verdadero es el ser de la idea, que no es ni una cosa ni un pensamiento, es una función, una actividad, el ser en el conocimiento." Esas ideas no son las ideas de la vida ordinaria sino las científicas.

nuestra vida, porque las cosas “reales” son las construidas en la ciencia. Por ejemplo, el sol real es el de la astronomía, no el de la vida ordinaria. Incluso, la magnífica refutación del psicologismo que se expone en esos textos (Ortega, OC. VII: 256 [1912]) no la utiliza Ortega para plantear una *fenomenología de la razón* sino para presentar una *fenomenología de la idea*, porque es la idea científica la que crea los objetos reales, los objetos científicos.

Si ese texto de diciembre de 1912 es comparado con la conferencia de junio de 1913, “Sensación, construcción, intuición”, en la que Ortega ha tomado plena conciencia del carácter constructivista del neokantismo frente al carácter no constructivista de la fenomenología, nos da una pista sobre nuestro tema, a saber, sobre qué representa la fenomenología de la razón, pues la diferencia está en que la razón nos pone ante la realidad, no ante constructos sobre la realidad. Y esta es la clave: en el segundo caso estamos en el neokantismo; en la fenomenología estamos en la superación de una filosofía de la representación, es decir, de una filosofía moderna, en la cual la conciencia sólo llega a sus representaciones, sin tener medios para comparar las representaciones con la realidad.

Este es el dilema que nos lleva a la fenomenología de la razón, en la que se ventila todo el sentido filosófico de la fenomenología, que no es otro que la reivindicación de un ser humano que está abierto directamente a la realidad, y que vive de esa apertura, lo que no quiere decir que en cada uno de los elementos o aspectos parciales de su vida sea así, pero igualmente, que hay una serie de elementos fundamentales en su vida en los que vive de ese modo.

La experiencia racional que sustenta la ciencia es una experiencia fácilmente reconocible. Se da esa experiencia racional cuando ponderamos los argumentos sobre cuya base llegamos a una conclusión, siendo esos argumentos de dos tipos: unos, argumentos que ellos mismos no necesitan fundamentación, la experiencia será en ese caso racional, y luego veremos por qué. Hay otros argumentos que necesitan, a su vez, fundamentación, pero entonces la experiencia y la consecuencia serán racionales, si los argumentos a los que se ha acudido son racionales. En la teología se argumenta racionalmente sobre la base de unos principios o fundamentos que ellos no son de razón sino revelados, por tanto, suministrados por la fe. Si uno cree en la revelación, se siguen racionalmente las proposiciones de la teología. En la filosofía y en la ciencia no se puede proceder de ese modo, porque pretendemos que los argumentos estén fundamentados. En el caso de los

argumentos fundados en otros argumentos, los argumentos que ofrecemos para una proposición o una decisión que pretendemos que sea una muestra de ejercicio de la razón deben tener consistencia racional por sí mismos.

Estamos hablando del ejercicio de la razón. La mejor palabra para identificar a qué nos referimos, es centrarnos en un tipo de conducta que pone en marcha una capacidad de los seres humanos que es la capacidad racional; este ejercicio ocurre en múltiples experiencias en todos los niveles de la vida, en el nivel teórico, en el estimativo y en el práctico. Pero el ejemplo que he puesto relativo a la teología es un modelo que se da en todos los casos; en efecto, la experiencia racional parece que tiene dos fases, una primera se refiere a la propuesta de aquello que es racional, sea teórico, estimativo o práctico; y una segunda, que tiene que fijarse en la base de por qué es racional, y en este caso llegamos al verdadero núcleo de la razón. Porque no basta con decir que una conclusión es racional porque sigue una argumentación racional, sino que lo importante es saber qué es seguir una argumentación racional, cuándo llamamos a un procedimiento racional, bien sea en la teoría, en la estimativa o en la práctica.

Tomemos un ejemplo sencillo. He tomado la decisión de ir al cine a ver una película. Cuando voy a ir, consulto la cartelera en la prensa y veo que han quitado la película y, aun sabiendo que la cartelera no miente, voy al cine a ver esa película, con la consiguiente decepción de no haberla podido ver.

Aquí tenemos una conducta no racional, porque la decisión no es coherente con el conocimiento. Posiblemente en una tal conducta haya una razón de la sinrazón, pero estará en otro plano. Esta conducta es irracional porque no se atiende al hecho de que la película no es puesta por tal sala de cinematógrafo, y va donde no puede ver la película. La misma conducta irracional es la de aquel a quien le dice el médico, o lo sabe él muy bien, que un alimento o bebida le sienta mal o le hace un daño irreparable y, a pesar de todo, lo toma porque le ha suscitado unas ganas locas de consumirlo. Hay aquí una conducta irracional en la estimativa: estimamos lo peor y lo preferimos a lo bueno, porque lo bueno está en un contexto más amplio que no lo hace depender del apetito corporal inmediato que hace atractivo, por ejemplo, un dulce, una bebida o una satisfacción sensual. Lo mismo nos vale para el orden del conocimiento, si, aun sabiendo que algo no es así, insistimos con pertinacia en ello, a pesar de todas las pruebas en contra. Esta es una conducta frecuente en el juicio político. Es muy posible que

esta frecuente conducta de muchos políticos es lo que le llevara a Ortega a confesar que el reino de la política es el reino de la mentira<sup>5</sup>.

Pero, fijémonos que esta última evaluación indica que el tema de la razón se complica un tanto con la posibilidad de la mentira, porque, en el caso citado, una cosa es lo que se dice, otra cosa es la realidad y otra cosa es la razón de la mentira, porque no es lo mismo mentir que decir una falsedad. Mentir es decir lo que se sabe que no es, mientras que expresar una falsedad es afirmar algo que no es. Por consiguiente, en la mentira tenemos tres planos, el de la realidad, el de la expresión de la realidad y la conciencia de la inadecuación de esta con aquella. Mas la mentira no es una "sin razón", al revés, tiene su razón, lo que ocurre es que ésta está en el ámbito de la estrategia del mentiroso, sea conseguir el poder, sea ocultar una vergüenza, sea hacer daño a otro; en realidad, en la mentira se presentan dos razones, la realidad tal como es y la razón del mentiroso, sea la que sea.

En todo caso tenemos en el ejercicio de la razón siempre una realidad con la que comparamos la expresión, la estima o la acción; en todos estos casos, o tipo de actos, para ser racionales tienen que poner la realidad como decisoria: si hay adecuación, la expresión o la acción será racional, si no hay adecuación será irracional. Es seguro que podríamos matizar ampliamente pero en términos generales con ello estaría descrito el ejercicio de la razón.

En este ejercicio nos las tenemos que ver siempre con su base, pero el problema está entonces en esa. El ejercicio de la razón incluye la ponderación de los argumentos, pero los argumentos ellos mismos antes o después llegan a una confrontación con lo real, y aquí podemos constatar que está la base de la razón.

En la introducción a la fenomenología de la razón Husserl se pronuncia con claridad al respecto. El § 135, que se titula "El objeto y la conciencia. Paso a la fenomenología de la razón", toma la *Erfahrungsbewusstsein*, es decir, la conciencia de experiencia, como ejemplo en el que analizar la razón. Partiendo de la multiplicidad de experiencias reales y posibles que podemos tener de una cosa que se nos aparece como la misma, la pregunta que se hace Husserl es cómo podemos estar seguros de que es la misma cosa. Permítaseme citar aquí a Husserl, porque en estas líneas estamos en la primera cumbre de la fenomenología,

<sup>5</sup> Lo hace Ortega en el importante escrito confesional "Verdad y perspectiva" [1916], en Obras completas II, 2004, pp. 159-164, esp. 160.

en aquellas páginas que muestran cuál es el objetivo fundamental de la filosofía de Husserl:

La conciencia o el sujeto mismo consciente *juzga* sobre la realidad, pregunta por ella, la conjetura, la pone en duda, decide sobre la duda y con ello ejecuta "*pronunciamientos de legitimidad de la razón*". ¿No debe ser posible poner en claro... la esencia de esa legitimidad y, correlativamente, la esencia de la "realidad" —referida a todas las especies de objetos, según todas las categorías formales y regionales? (Hua III.1, 312)<sup>6</sup>

Se trata por tanto de la legitimidad que subyace a nuestras aserciones, estimaciones y acciones, porque en cada campo hay ejercicio racional, en cada caso podemos preguntar por la legitimidad de ese ejercicio, y lo primero que hace Husserl es ofrecer una serie de distinciones para llegar a la conclusión de que la conciencia racional enseña a distinguir lo que se *DA ORIGINARIAMENTE* de lo que no se da originariamente. Yo no podría aducir un recuerdo como prueba de nada si no tengo alguna referencia que lo ratifique también para los demás. En un juicio el juez, el juzgador, sabe distinguir muy bien la base probatoria de un recuerdo si no hay pruebas que lo ratifiquen. Por eso dice Husserl en una corrección añadida a ese texto: "En forma más correcta: al sentido de la cosa, en la medida en que aparece en persona, es inherente la posición. La posición como posición de este sentido es motivada por el aparecer en persona" (Hua, 3.2, pág. 515, ad 316 d), por tanto, la posición de algo o la aseveración de algo "tiene en el darse originariamente el *fundamento originario* de su legitimidad [ihren *ursprünglichen Rechtsgrund*]". La donación originaria de algo es, por tanto, la fuente de la legitimidad racional.

Es cierto que la dación originaria será específica, según el dominio:

<sup>6</sup> Este texto es el que me ha hecho no seguir la traducción de Antonio Ziri3n, porque las "Rechtsprechungen der Vernunft" son "declaraciones racionales de raz3n", como traduce Gaos (p. 321), sobre el derecho de la raz3n, y no "jurisdicciones de raz3n" —en la traducci3n de A. Ziri3n [p. 412]—, que en espa3ol tiene un sentido administrativo, porque se refiere a aquellas instituciones que tienen la capacidad de emitir esos pronunciamientos o declaraciones respecto a la legitimidad sobre algo. Este punto es decisivo para entender la fenomenolog3a de la raz3n. Cuando el autor escribi3 este texto, no se hab3a publicado a3n la nueva traducci3n de Antonio Ziri3n. La discrepancia b3sica con la traducci3n de Antonio Ziri3n se3alada y a la que ya me hab3a referido en otro lugar (Ver San Mart3n 2020, 24) me ha inducido a mantener mi traducci3n de aquel momento. Tambi3n respecto a las citas del *Beilage III*, (*El origen de la geometria*), este ensayo estaba escrito antes de la traducci3n de la profesora Rizo-Patr3n. Ahora he contrastado mi traducci3n con la 3ltima, corrigiendo alguna imprecisi3n, pero manteni3ndola en conjunto.

*A toda región y categoría de presuntos objetos corresponde fenomenológicamente no solo una especie fundamental de sentidos o respectivamente proposiciones, sino también una especie fundamental de conciencia que da de modo originario tales sentidos, y el tipo fundamental de evidencia originaria inherente a ella que está esencialmente motivado por un darse originariamente de tal especie. (Hua 3.1, p. 321)*

Como he dicho, cabe preguntarse por la legitimidad de todos los actos humanos en todos los planos, en el teórico, el estimativo y el práctico, y aunque todas las especies de razón están entretreídas, en este momento me debo referir al fundamento de las ciencias, y en especial de las ciencias humanas, que se desenvuelven en el terreno de lo teórico. En este ámbito habla Husserl de la remisión de todo al dominio de la creencia originaria, que es a la que pertenece "un carácter de razón originaria [Urvernunftcharakter]" (ob. cit., 322) y una evidencia también originaria; así, en la fundamentación de la legitimidad en el ámbito de lo teórico, "finalmente corren todas las líneas hacia la creencia originaria y su razón originaria [su Urvernunft], o, respectivamente hacia la «verdad»." (ib.)

Y estas son las palabras a las que me interesaba llegar: detrás de toda afirmación en el campo de lo teórico, antes o después, hay una remisión a una *Urvernunft*, a una razón originaria, que pertenece al ámbito de la *Urdoxa*, de la creencia originaria, y que da lugar a una *Urevidenz*, a una evidencia originaria. Por tanto, el ser humano, en la legitimación del conocimiento teórico, echa mano de la razón originaria que pertenece a la *doxa* primordial, y que no es otra que la que nos da el mundo y en la que se nos abre el mundo como el ámbito de la realidad. En el § 141 nos dice Husserl con toda contundencia que "cabría incluso decir: *en secreto brota la racionalidad, el carácter de legitimidad del recuerdo, de la fuerza de la percepción que actúa a través de la confusión y oscuridad, aunque la percepción esté «fuera de juego»*" (ob. cit., 327)<sup>7</sup>.

Con esto ya hemos llegado a una primera meta. El ejercicio de la razón es la actuación de acuerdo con la legitimidad que, en el campo de lo teórico, se enraíza en este dominio de la percepción porque ahí es donde brota la razón, la evidencia

<sup>7</sup> Como ya he dicho, las traducciones del texto alemán son propias, aunque, por las razones que he indicado en la nota anterior, siguiendo más la de Gaos. En este texto, sin embargo, hay un claro error de Gaos (detectado por otro lado por A. Ziri6n, 2001, 347), ya que traduce *Erinnerung* por representación, con lo que se pierde el sentido de la frase.



y la verdad originarias, porque la percepción es dación originaria, dación en persona. La dación hay que entenderla como dación del ser, de las cosas, en el sentido de su aparecer o presentarse personal y directamente. Y esa estructura —estructura porque tiene dos polos, uno objetivo y otro subjetivo— es la fuente de la razón, en ese sentido es la razón en su origen, porque a ella acudimos en cualquier fundamentación de la razón, a la búsqueda de su derecha, de su legitimidad. Así el ejercicio de la razón en la teoría está en adecuar los actos expresivos, o de toma de partido en las aseveraciones, de acuerdo con esta razón originaria, de cuya fuente vive toda razón.

Estos puntos trascendentales en la historia de la filosofía del siglo XX nunca deberían ser marginados, porque ahí está el punto de corte de tres tipos de filosofía, por un lado la filosofía moderna representacionista, en la que las cosas no se nos dan directamente sino mediante representaciones. Frente a ella, en la teoría recién expuesta, la *Urvernunft* o razón originaria que anida en la percepción no nos pone ante simulacros, ante representaciones, ante ideas, sino ante la realidad, ésta se nos da en persona, y por eso podemos acudir a ella como juez en la que está la última decisión, pero una decisión en la que la verdad judicial es definitiva. Segundo, supera todo positivismo, lo que ya estaba resuelto con la refutación del psicologismo, porque esa estructura es fuente de necesidad y, por tanto, supera todo el mundo de los hechos. En realidad no es un hecho: la razón no es un hecho, es una necesidad que brota de la dación en persona. Y tercero, queda rechazado de antemano todo escepticismo y relativismo, y con ello toda filosofía posmoderna que rechace de plano todo acceso racional a la realidad. La filosofía posmoderna, del pensamiento débil, etc. se olvida de que la percepción y con ella las ciencias que viven de ella no se dejan reducir a la subjetividad, ni individual, ni cultural ni social, por más que haya muchos elementos del conocimiento o de las otras ramas del ejercicio de la razón que no tengan legitimidad, pero hay en la vida y en el modo de ser humano una racionalidad de base de la que estamos viviendo continuamente en todas aquellas acciones que tienen en su base conocimientos de lo que son las cosas.

## 2. "EL ORIGEN DE LA GEOMETRÍA" Y LA FENOMENOLOGÍA DE LA RAZÓN

Una vez que hemos expuesto el sentido de los actos racionales, ya estamos en condiciones de ver cómo aparece el tema en *El origen de la geometría*. Como ya he dicho, no voy a hacer un comentario global de este texto que ya motivó la

inmensa “Introducción” de Derrida. En una nota anterior señalo los lugares en los que me refiero a este importante texto, sobre todo en el capítulo VII de mi libro *Para una filosofía de Europa*<sup>8</sup>. En ese texto Husserl habla de dos objeciones [*Einwände*]; aquí insistiré sobre todo en la segunda. La primera<sup>9</sup> se refiere a la incapacidad de la historia de hechos si olvida el modo de ser histórico de los seres humanos, lo que Husserl llama “las historicidades internas de las personas” (Hua VI, 380, nota) y que por lo general siempre estamos suponiendo al relatar hechos históricos. Por tanto, la incorporación de la historia es fundamental para aclarar el sentido de incluso las proposiciones científicas, porque detrás de ellas está la comprensión de las personas en el momento de concluir con esas proposiciones, así como la intuición y comprensión de las personas que rehacen esa ciencia, por lo que el llamado “contexto de validación” debe incorporar el “contexto de descubrimiento”, siempre que éste sea entendido correctamente. La validación no es sino una repetición de la génesis histórica, sólo que ésta debe ser definida sin olvidar esa historicidad interna, la subjetividad trascendental que está tras todo acto concreto, en este caso, todo acto racional.

A continuación de esa importantísima objeción, de la que encontramos amplio eco en los escritos publicados el año 1993 en el tomo XXIX de *Husserliana*, propone Husserl la segunda objeción (Hua VI, 381s.), a la que califica de *sehr schwerwiegenden* —“muy grave” (Husserl 2019, p. 685)— es decir, con mucho peso y, por tanto, de muy gran calado, y que se refiere al relativismo del que hacen gala algunas ciencias humanas. Una de las razones más fuertes para comprender por qué Fink elige *El origen de la geometría* para hacerlo público como el primer póstumo de Husserl estriba en que justo en este se aborda un problema que Fink había expuesto en su ya famosa *VI Meditación cartesiana*, a saber, la aniquiladora referencia de la historia a sí misma por mantenerse en una actitud relativista. Me refiero a la historia como ciencia<sup>10</sup>. La historia debe asumir el relativismo histórico de los hechos que describe, de manera que sabe con toda radicalidad que otra argumentación u otros documentos pueden invalidar sus conclusiones. En el relato histórico tenemos suficientes muestras que nos llevan

<sup>8</sup> Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 107-123.

<sup>9</sup> Ver Hua VI, pp. 378 s. Al estudio del texto de *El origen de la geometría*, además de lo dicho en las líneas anteriores, dedico el capítulo VII de la obra anterior, en el que comento, primero, la biografía de ese tema en mi trayectoria; segundo, el sentido de *El origen de la geometría*, su posición en *La crisis*, así como el significado de ambas objeciones, deteniéndome también en la primera, que es muy importante.

<sup>10</sup> De estos temas hablo en los artículos mencionados en la citas número 2 y 5.

a asumir la relatividad de cualquier relato de ese tipo<sup>11</sup>. Pero eso hace que la historia como ciencia sea ella misma históricamente relativa, por tanto, que puede ella misma ser históricamente revisada, al ser además un producto histórico que será sometido él mismo al escrutinio de otros historiadores, que podrán descalificarlo convirtiéndola en una pura mitología. Casos de “historias” de este tipo hay muchos en la historia.

Lo mismo le pasa a la antropología cultural, que ha convertido el relativismo cultural en su máspreciado mensaje, en su “ideología de base”. Pero, si sólo admite como horizonte científico el que ella misma elabora, a saber, la cultura del pueblo que estudia, todo queda relativizado respecto a esa cultura, incluso desde ella también la misma ciencia del antropólogo queda desvalorizada como discurso de los científicos invasores, pues la antropología cultural sería el discurso que los occidentales modernos han elaborado sobre los no occidentales o premodernos, no siendo, por tanto, válida para ellos.

La segunda objeción de Husserl, esa que tiene un calado profundo, toma en consideración esta autorreferencia de las ciencias humanas. Husserl ya nos había mostrado en *La idea de la fenomenología* el problema que en general tiene la ciencia si no da por supuesto otro horizonte que el suyo, por ejemplo, la misma teoría de la evolución (la *Entwicklungstheorie*) no podría asegurar su verdad si quien la formula se sitúa en el plano evolutivo (ver Hua II, p. 21), porque esa verdad sería una pura contingencia revisable por otra situación histórica distinta, por ejemplo, que la teoría de la evolución fuera un lenguaje políticamente incorrecto podría convertirla en falsa porque su defensa se convertiría en contraproducente. Por ejemplo, si ella misma no es más que producto de un oportunismo adaptativo, en un momento puede dejar de cumplir esa función —siendo políticamente incorrecta— y por tanto dejando de ser adaptativa y así pasa a ser falsa.

Este es el tema abordado en la segunda objeción, esta autorreferencia de las ciencias humanas históricas y culturales que parece darse en virtud de su sometimiento al marco que ellas mismas investigan. La objeción se centra en el

<sup>11</sup> Un impresionante ejemplo de esta relativismo histórico de la historia lo pude leer en el maravilloso relato de Jan Assmann “El lugar de Egipto en la historia de la memoria de Occidente”, donde describe cómo ha ido evolucionando la Egiptología, desde los principios de nuestra era hasta la actualidad. Ver Assmann, en *Teoría de la cultura*, Buenos Aires, F.C.E., 2005, pp. 55-74. Otro impresionante ejemplo pudiera ser la evaluación de la Inquisición, por ejemplo, respecto a los muertos que produjo en España y en otros países europeos.

relativismo cultural e histórico. Husserl parte del hecho de que cada cultura representa un mundo en el que las cosas encuentran su ajuste y al que todo es relativo, que, por tanto, cada mundo u época tiene su apriori: "Cada [pueblo] tiene su "lógica" y, conforme a ello, cuando ésta se explicita en proposiciones, «su» a priori" (Hua VI, p. 382/646). Aquí es donde empieza Husserl su argumentación. El filósofo pide tomar en consideración cómo puede fijar el historiador los hechos en los que se va a basar para defender ese núcleo que Husserl quiere combatir, es decir, el relativismo histórico o cultural de todo, incluida en él su pretendida ciencia, y ahí podemos poner tanto la antropología cultural como la historia. Lo que Husserl va a hacer es tomar en consideración la metodología histórica y los presupuestos de esa metodología histórica. Lo que el historiador —o el antropólogo cultural— pretenden es descubrir los hechos, la realidad histórica "tal como realmente ha sido" (Hua VI, 382). Por tanto, ante todo, el científico social pretende protocolizar o establecer los hechos mismos que va a utilizar para probar su relativismo, esos hechos a los que ellos acuden y que quieren determinar "tal como ellos son", como diría Ranke: "los hechos tal como son ante Dios", tomado éste como ser que, en una hipótesis epistemológica, está presente en todos los tiempos y lugares<sup>12</sup>. Las ciencias pretenden establecer los hechos tal como éstos son ante Dios, por tanto, en todo tiempo y espacio.

Ahora bien, ese punto de partida de Husserl señala una diferencia fundamental, que es la condición para que el historiador u otro científico social puedan pretender operar como tales: "una presuposición obvia, un fundamento de validez nunca advertido, nunca tematizado, de una evidencia absolutamente indiscutible" (ib.), a saber, la *Geschichte*,<sup>13</sup> de manera que la investigación histórica, por la cual se escribe la *Historie*, no es posible sin la *Geschichte*,

Todo planteamiento de preguntas y hallazgos históricos en el sentido corriente presuponen ya la historia [la *Geschichte*, como lo acaecido] como el horizonte universal de preguntas, no expresamente, pero sí como un horizonte de certeza implícita, que, a pesar de toda indeterminación vaga de trasfondo,

<sup>12</sup> Esto es lo que Ortega quería decir cuando escribía que Dios es "la" perspectiva, no una sino todas (Ortega y Gasset, OC, I, 756), por tanto la perspectiva absoluta respecto a la cual todas son relativas.

<sup>13</sup> Para lo que sigue es importante tener en cuenta la diferencia entre la historia como *res gestae*, las cosas hechas; y el relato sobre esas cosas hechas, *historia rerum gestarum*. En latín a la primera no se le llama en sentido estricto historia, que queda relegada a la segunda, pero en alemán, a la primera se le llama *Geschichte*; a la segunda es la *Historie*. Ni que decir tiene que en la actualidad también en nuestros idiomas la historia tiene los dos sentidos, porque la *Geschichte* se traduce también como "historia".

es el supuesto de toda determinabilidad o de todo propósito de querer buscar y comprobar determinados hechos (ib.).

En el caso de la antropología cultural, y aunque Husserl no lo menciona, lo equivalente a la *Geschichte* sería la cultura de ese pueblo, la *Gesamtgebilde*, como campo de descubrimiento y descripción del antropólogo. Husserl desglosa esa presuposición en varios niveles, sumamente ilustrativos. La *Historie* —ciencia histórica, como relato científico de lo acaecido— presupone la *Geschichte*. Nunca podemos olvidar esto. Esa presuposición de lo sucedido, de la *Geschichte*, que podríamos traducir como el *conjunto de lo sucedido* —tomando el prefijo “Ge”, como prefijo de “conjunto”, como ocurre en *Gelände*, los terrenos; o *Gespräche*, conversaciones, es decir, un conjunto de momentos en que se habla; *Gebirge*, sierra, conjunto de montañas—; así la *Geschichte* es un horizonte que el historiador supone y tiene que suponer como requisito imprescindible de su ciencia, por eso “el supuesto de toda determinabilidad”, o sea, el “conjunto de lo sucedido”, que ya está cerrado, es el marco en el que quiero determinar los hechos, por eso es el horizonte de determinabilidad, de toda “*Bestimmbarkeit*”.

El segundo paso es la relación de ese horizonte histórico —no nos olvidemos de que es el “conjunto de lo sucedido”— con nuestro mundo, que es nuestro mundo presente, que está rodeado de un “horizonte de realidades desconocidas abiertamente infinito” (ib.). Ahora bien, ¿en qué relación estamos con este mundo? Es un mundo que muestra un “horizonte de certeza”, que además:

no es un saber aprendido, nunca ha sido un saber actual y que solo se haya vuelto a sumergir en el trasfondo; la certeza de horizonte debió ya estar allí para poder ser explicitada temáticamente; ya está presupuesta para querer saber lo que aún no sabemos. (ib.).

A ese mundo es al que hacemos “todas las preguntas en sentido habitual históricas” (ib.). Preguntas históricas son las que se refieren a los seres humanos, “como aquellos que, en su coexistencia mancomunada en el mundo, actúan, crean y transforman siempre de nuevo la constante faz cultural del mundo” (ib.), porque, dice Husserl interrogando retóricamente sobre ello:

¿No seguimos sabiendo —ya hemos tenido que hablar de ello— que este presente histórico tiene tras de sí sus pasados históricos; que él ha procedido de ellos; que el pasado histórico es una continuidad de pasados que proceden los unos de los otros, produciendo cada uno de ellos, como presente transcurrido, tradición y tradición a partir de sí?” (ib.)

Por tanto, nuestro presente, con el mundo que tenemos delante, tiene o es continuidad de un tiempo histórico, por lo que se puede decir que en el presente está “implícito” ese tiempo histórico, que lo es

de una humanidad históricamente, y unitariamente única, unitariamente a través de su vínculo generativo y constante mancomunación en el cultivo de lo que desde siempre ya se ha cultivado, ya sea en el trabajo cooperativo o en la consideración recíproca, etc. (ib.).

Todo esto anuncia “un «saber» universal de horizonte, un saber implícito, que puede volverse explícito sistemáticamente en su estructura esencial” (ib.). Y lo que esta situación, que no es sino una elucidación de la diferencia entre lo sucedido, *das Geschehene* —de suceder: *geschehen*, y su abstracto: *Geschichte*—, y lo que su indagación o investigación muestra, indica que el mundo presente está rodeado de un “horizonte hacia el que convergen todos los interrogantes” (ib. y s.), y que de ese modo está “presupuesto en todos ellos” (Hua VI, 383). Por eso, la discusión crítica del relativismo histórico o cultural no exige “en un inicio someter a algún tipo de discusión crítica los hechos que el historicismo valida; basta con que la mera afirmación de su carácter fáctico ya presuponga el apriori histórico, si esa pretensión ha de tener un sentido.” (ib.)

Poco se puede añadir a este impresionante párrafo. Nuestro mundo presente está rodeado de un horizonte infinito de realidades desconocidas. Pero quiero subrayar que se trata de un horizonte no aprendido, por tanto, no puesto. Esto indica que el mundo como horizonte de realidades presentes y pasadas siempre está puesto antes de volver temáticamente sobre él. Esto nos llevaría a una importante distinción en la noción de constitución. El mundo es el horizonte de aparecer las cosas pero de manera que él mismo es anterior a toda aparición concreta; o si se quiere, la aparición de las cosas y la del mundo son simultáneos como la descripción del ámbito del aparecer. No constituimos el horizonte del mundo, sino que ya está ahí de siempre. Además, este mundo tiene una profundidad temporal, lo que significa que nos viene de antes, no es sino resultado de ese mundo anterior, en el cual ha actuado la comunidad de nuestros antepasados y, apurando, la totalidad de la humanidad. A ese mundo le planteamos las cuestiones históricas, como cuestiones concernientes a los humanos que actuaron previamente en él, pues eso es una indagación histórica.

De ahí que el gran problema de la historia como ciencia sea este horizonte presente e histórico que presupone y en el cual están determinados esos mismos

hechos que pretende afirmar para validar su historicismo o su relativismo. Por eso termina Husserl el párrafo situando el terreno de la discusión: *no vamos a discutir los hechos* que el historiador o científico social aducen, “basta con que la mera afirmación de su carácter fáctico ya presuponga el apriori histórico”, es decir, el científico, al proponer los hechos históricos, lo hace dando por supuesto este horizonte histórico de lo sucedido, de la *Geschichte*, frente al cual los hechos tienen una determinabilidad que el historiador tiene la obligación de señalar y frente a la cual nos interpela. Cualquier puesta en cuestión de esos hechos se hace en el mismo plano y del mismo modo, porque otros métodos o el descubrimiento de otros hechos han invalidado esas certezas.

Todo hecho histórico puede mostrarse como falso, pero sólo es eso posible en virtud de que han aparecido otros hechos que lo invalidan, siempre desde el supuesto de que nos referimos al mismo “Conjunto de lo sucedido”, es decir, a la misma *Geschichte*, por tanto, la *Historie* puede variar, la *Geschichte* no.

Y ahora da Husserl el tercer paso en la determinación de ese horizonte histórico, para ver si tenemos algún acceso a él y así intentar penetrar en él, y ver si el historiador tiene alguna posibilidad de conocer las estructuras formales de eso que “ha sucedido”, en su caso —y es el alto valor teórico del ejemplo— tanto como para poder mostrar el origen de la geometría, origen del que no tenemos ningún dato histórico real. No olvidemos que Husserl se ha embarcado en la indagación histórica de la génesis de un hecho cultural importantísimo para la *Geschichte* posterior a ese nacimiento, pero respecto al cual no tenemos más que alguna que otra fábula, la de que fue Tales de Mileto el que la formuló. Pero ahí está la ejemplaridad de este texto que se pone de manifiesto en este momento:

Sin embargo, una duda surge a pesar de todo. La explicitación del horizonte a la que apelamos no debe caer en una discusión vaga y superficial; ella misma debe arribar incluso a un tipo de científicidad. Las proposiciones en las que ella se explicita deben ser firmes y capaces de ser llevadas a evidencia una y otra vez. (ib.)

Pero, cabe preguntar cómo investigar aunque solo sea la forma que puede tener ese mundo que siempre está y ha estado ahí como el horizonte de “lo que sucede” y de “lo que ha sucedido”. Primero, Husserl asegura la *capacidad de reflexionar [reflektieren]* (ib.). Con ello pone de relieve sencillamente la capacidad que tenemos “de mirar al horizonte y penetrar en él explicitándolo [auslegend]” (ib.). No es fácil entender qué podría mentar Husserl con este “auslegend”, si no es seguir las líneas significativas de un elemento, sea histórico o

presente, mostrando el estilo que indican y del que sólo puedo saber desde mi propia experiencia y la que he ido acumulando de otros escenarios.

La diferencia entre el escritor de novela histórica y el historiador es que éste “no está autorizado a rellenar los huecos, las lagunas de la historia” (Pérez Reverte, 2007, 6), cosa que hace el narrador; pero también éste cuando finge personajes tiene que seguir una lógica, pues estos deben ser de ese tiempo, vestir según el momento, etc. Esa lógica del escenario histórico nos es accesible desde nuestro presente, mediante la variación, por eso, sigue Husserl, “también tenemos, y sabemos que tenemos, la capacidad de libertad total para transformar, en pensamiento e imaginación, nuestra existencia humana histórica y lo que se expone allí como su mundo de vida.” (VI, 383). Podemos variar ese estilo “reco- rriendo estas posibilidades pensables respecto al mundo de la vida” (ib.) con lo que

emerge con evidencia apodíctica un conjunto esencialmente universal de elementos que atraviesa todas las variantes; de esto podemos persuadirnos con certeza apodíctica. Con ello, nos hemos despojado de todo nexo con el mundo histórico fácticamente válido, y hemos considerado incluso a este mundo como una de las posibilidades pensables. Esta libertad y la orientación de la mirada a lo apodícticamente invariable, da siempre una y otra vez como resultado, —con la evidencia de poder reiterar a voluntad la configuración invariable— como lo idéntico, como la esencia implícita constante en el flujo del horizonte viviente, que en cualquier momento debe ser llevada a evidencia de modo originario, y fijarse en un lenguaje unívoco. (ib.)

Ese apriori histórico no nos es desconocido. Como por experiencia sabemos que la historia concreta presenta una profunda variación en todos los niveles de la existencia humana, que además varía por la sedimentación de las actuaciones de los humanos, podemos variar nuestro mundo, incluso tomar otros mundos como ejemplos de otros mundos de la vida, pero siempre encontraremos “un conjunto esencialmente universal de elementos que atraviesa todas las variantes”. El historiador opera con ese conocimiento tácito de las variantes e invariantes del mundo de la vida y por eso puede penetrar en la interpretación de los documentos históricos y situarlos en su contexto. La ontología del mundo de la vida es la encargada de darnos esas estructuras comunes, invariantes del mundo, entre las cuales no es la menor sino la más decisiva y definitiva, yo diría —usando una palabra de Heidegger que toma Fink en uno de sus escritos primeros (Fink, 1988, 97; San Martín, 1992, 336s)— que ese horizonte es *perfecto*, en el sentido de que está cumplido, porque no tiene huecos abiertos al abismo,



por eso tiene una vigencia absoluta, de manera que ese mundo es el ámbito de verificación de toda realidad pasada.

En este texto Husserl no está haciendo, así, sino ampliar la investigación de aquel mundo de la *Urdoxa*, la *Urvernunft* y la *Urevidenz* del que hablaba en las *Ideas*, y que ahora se nos muestra como el mundo que el historiador supone de modo ineludible para hacer su ciencia, y frente al cual todo relativismo se convierte en una contradicción performativa, porque niega lo que supone, la certeza sobre los hechos que aduce para discutir los mismos hechos.

En realidad, toda ciencia vive de esta estructura pues supone ese horizonte como ámbito de determinación, en el que encontrar los hechos con los que construir la ciencias; y no está en manos del científico superar esa estructura, como no está en sus manos trascender el lenguaje que usa, ya que sólo puede traducirlo a otro intentando reproducir en él el mismo sentido. Incluso los relatos desde una perspectiva *emic* se proponen tal en un horizonte común en el que los interlocutores entienden el nivel del discurso, es decir, saben que está siendo relatado desde una perspectiva particular, que puede no valer para todos los interlocutores. Por ejemplo, si, en una ceremonia de magia que ha fallado, se pretende justificar el fallo señalando que no se han ejecutado con precisión todos los ritos previstos, tanto el fallo de la previsión como la explicación del fallo ocurren en un mundo común, por tanto, en el mismo mundo pero la adecuación de esa explicación pertenece a su apriori histórico particular, entendible para ambos aunque uno no le dé vigencia, porque ese mundo particular puede no tener vigencia para uno de los interlocutores<sup>14</sup>. Pero los hechos de los que hablamos, en este caso, el ritual, lo que se hace; la previsión de qué debe pasar; el fallo y la explicación del fallo, trascurren en un mundo común a todos.

Sólo, por tanto, desde la posición del horizonte histórico común como apriori indubitable podemos hacer ciencia histórico-social. La autorreferencia de la historia no afecta a la suposición de ese apriori histórico, sino sólo a la posibilidad siempre abierta de descubrir nuevos documentos que obliguen a un nuevo relato histórico, que cambia la determinación de nuestro saber de un fragmento de la

<sup>14</sup> Estos son los temas que desarrollé en mi conferencia en Medellín bajo el título "El pluralismo desde la «razón» fenomenológica", publicada, primero en las memorias del Congreso de Medellín: *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, octubre de 2008, pp. 515-525. [https://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios\\_de\\_filosofia/article/view/12965](https://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12965), y luego en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Volumen IV, Universidad de Cauca, Departamento de Filosofía, 2010 pp. 263-274.

*Geschichte*, que siempre está ahí como el “conjunto de la ya sido”, que el historiador quiere investigar.

### 3. A MODO DE CONCLUSIÓN

Veamos ahora en unas líneas a dónde hemos llegado. Entre la primera parte y la segunda hay una considerable diferencia en la aplicación de la fenomenología de la razón. En la primera se ha desvelado el horizonte perceptivo como el campo en el que se dan las cosas, y que constituye el origen o génesis de la razón, verdad y evidencia originarias. En ese contexto aprendemos qué significa realmente el ejercicio de la razón, la presentación de la legitimidad de una conocimiento, una valoración o una acción que se remiten a una dación originaria, en el caso del campo teórico; a un valor auténtico, en el caso de una estimación; y a una acción coherente con la verdad teórica y la estimación. En la segunda parte, ya tomando como texto de referencia *El origen de la geometría*, se ha tratado de defender la fenomenología de la razón frente al relativismo que ronda a las ciencias humanas, tomando como modelo la historia aunque también la antropología cultural ha sido interpelada. En la historia el *apriori* supuesto es ese “conjunto de lo sucedido”, la *Geschichte*; en la antropología cultural, el conjunto de la cultura.

Cuando decimos que en esos conjuntos hay hechos, se quiere decir que constatamos un acontecimiento identificable en el mundo común, que una vez establecido puede ser trasladado al campo de la ciencia para sobre él establecer hipótesis o interpretaciones, o relatos, por ejemplo, de la historia. Los hechos o cosas que se daban y que considerábamos en la fenomenología de la razón de la primera parte son aquí más complejos, porque por lo general son hechos complejos ya inscritos en el mundo humano social. Por ejemplo, un ritual, la determinación de una guerra, un documento de compra-venta, una traición, un testamento. La legitimidad de la razón, en que por la fenomenología de la razón sabemos que consisten los actos racionales, asegura las identidades constatables en un mundo común, pero no las interpretaciones, que, por su parte, son discutibles pero discutibles también en un plano científico, en el que los investigadores acuden en lo que pueden a hipótesis o modelos procedentes de una lógica científica, o eventualmente de una visión filosófica, caso en el que entraríamos en un nuevo terreno para una fenomenología de la razón.

La fenomenología de la razón nos comprueba la base con la que los científicos operan en su ejercicio científico, exponiendo en qué medida la ciencia hace un uso de la razón mediante declaraciones de legitimidad de los hechos que se dan originariamente, y estableciendo, así, hechos seguros en el horizonte del mundo común, y cuya certeza sólo es revisable mediante descubrimientos de nuevos hechos que invalidan los anteriormente establecidos. En el caso del historiador, los documentos certifican los datos; sin documentos no hay datos. Por ejemplo, en el caso de las muertes de la Inquisición, hay que hablar a partir de documentos originales y no establecer esos datos desde conjeturas no verificadas. En la primera parte estábamos en un modelo en el que primaba la percepción de cosas y, aunque también la mayor parte de estas se refiere a cosas ya inmersas en un contexto lingüístico-cultural, en la segunda parte nos movemos en un modelo en el que los "hechos" propios de las ciencias humanas y sociales son más complejos, porque son hechos de la vida humana que, como hemos visto en los ejemplos citados, van más allá de la percepción, pero en esencia no varía el hecho de que también a ellos se aplica, en la construcción de la ciencia, el ejercicio de la razón mediante actos racionales, en los que se expresa la legitimidad de lo que se da originariamente, y que solo por el descubrimiento de otro hecho podría ser invalidado.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ASSMANN, Jan (2005), "El lugar de Egipto en la historia de la memoria de Occidente", en Assmann, en *Teoría de la cultura*, Buenos Aires: F.C.E, pp. 55-74.
- DERRIDA, Jacques (1962), "Presentation", en Husserl, *L'origine de la géométrie*, traducción e introducción por Jacques Derrida, P.U.F, pp. 3-171.
- FINK, Eugen (1988), *VI. Cartesianische Meditation, Teil II, Ergänzungsband*, ed. by G. van Kerckhoven (Husserliana Dokumente Bd. 2/2), Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- HUSSERL, Edmund, (1950), *Die Idee der Phänomenologie*, Husserliana II, editado por W. Biemel, La Haya: Martinus Nijhoff. Edición en español, *La idea de la fenomenología*, trad. de M. García-Baró, México DF: FCE, 1984; y de Jesús Adrián Escudero, Barcelona: Herder, 2011.
- , (1954), „Beilage III, zu §9a“, en Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Ed. de Walter Biemel, La Haya: Martinus Nijhoff, pp. 365-386; trad. al español, de Rosemary Rizo-Patrón, "La cuestión del origen de la geometría como problema históricointencional", en Husserl 2019, pp. 627-651.
- , (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III/1, ed. de K. Schuhmann, La Haya: M. Nijhoff; trad. española de J. Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro

- primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, FCE, 1949, 21962; nueva edición y refundición integral de la trad., por A. Ziri6n, FCE, M6xico, 2013.
- , (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Zweites Buch: *Ergänzende Texte (1912-1929)*, Husserliana III/2, ed. K. Schuhmann, M. Nijhoff, La Haya, 1976; nueva trad. española, abarcando los dos volúmenes (Hua III/1 y Hua III/2), de A. Ziri6n, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, UNAM-FCE, M6xico, 2013.
  - , (2019), *Textos breves (1887-1936)*, edici6n de Agustín Serrano de Haro y Antonio Ziri6n, Salamanca: Sígueme.
- ORTEGA y GASSET, José (1912), "La «idea» en Plat6n", *Obras completas*, [OC] VII, pp. 221-231.
- , (1912), "Tendencias actuales de la filosofía", en *Obras completas* VII, pp. 232-269.
  - , (1914), *Meditaciones del Quijote*, citado *Obras completas*, tomo I,0
  - , (2004-2010), *Obras completas*, en 10 tomos, Madrid: Editorial Taurus /Fundaci6n Ortega y Gasset.
- PÉREZ REVERTE, Arturo (2007), *El Pa6s, Babelía*, 1-12, p. 6.
- SAN MARTÍN, Javier (1992), «El mundo como apriori: Notas sobre el concepto de mundo en los proyectos de Fink para las *Meditaciones cartesianas*», en *Conocimiento y racionalidad*, n.º extra de *Anales del Seminario de Metafísica en Homenaje a S. Rábade*, Madrid, Ed. Complutense, pp. 321-338.
- , (1998), "Théorie husserlienne de l'histoire comme noyau d'une philosophie phénoménologique de la culture", en *Recherches husserliennes*, vol. 11, 1998, pp. 79-92. Trad. esp. en San Martín 2007, cap. V.
  - , (2007), *Para una filosofía de Europa*, Madrid: Biblioteca Nueva / UNED.
  - , (2008), "El pluralismo desde la «raz6n» fenomenológica", *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, octubre de 2008, pp. 515-525, luego en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Volumen IV, Universidad de Cauca, Departamento de Filosofía, 2010 pp. 263-274, [https://aprendeenlinea.ude-a.edu.co/revistas/index.php/estudios\\_de\\_filosofia/article/view/12965](https://aprendeenlinea.ude-a.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12965).
  - , (2020), "Creencia, raz6n y mundo de la vida", en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán XV*, Calanda (Teruel), pp. 11-33.
- ZIRI6N, Antonio (2001), "*Ideas I* en español, o de como armaba rompecabezas José Gaos", en *Investigaciones fenomenológicas* 3, pp. 325-371.
- , (2019), "Presentaci6n" a la traducci6n de Husserl 1954, en *Husserl 2019*, pp. 622-626.