

La fenomenología como filosofía de las ciencias humanas

Javier SAN MARTÍN
UNED

La idea de mi ponencia procede de la necesidad personal de considerar la fenomenología como una filosofía de las ciencias humanas. Desde que profesionalmente me dediqué a la antropología cultural percibí, por un lado, los problemas epistemológicos de esta disciplina, provenientes de las oscilaciones epistemológicas que encontraba en ella, debidas a una sobredeterminación política. Pero esa sobredeterminación política podía proceder de una falsa filosofía o de una incorrecta filosofía de la historia. Desde ese momento una correcta filosofía de la antropología que permitiera asegurar epistemológicamente la tarea de los antropólogos pasaba por una revisión de la filosofía latente en las oscilaciones del objeto antropológico. Entonces surgió en mí muy pronto (aproximadamente sobre los años 1977/78), el deseo de tratar la fenomenología como una filosofía de las ciencias humanas, lo que se convirtió para mí en un objetivo personal de primer rango. Sin embargo, aparte de los ensayos de interpretación de las ciencias humanas —antropología cultural y psicología— que he hecho desde una perspectiva más o menos fenomenológica, no había logrado mostrar el lugar en que la fenomenología trascendental se convierte o es una filosofía de las ciencias humanas. Pues bien, eso que venía yo persiguiendo desde hace más de una década, creo que lo he conseguido en, diríamos, tres etapas progresivas.

Una primera introducción o visión del tema lo logré ya relativamente temprano, al conseguir comprender la fenomenología de Husserl desde su vocación antropológica, cuando al preguntarme por el

sentido o función de la fenomenología, me pareció que teníamos que responder desde el sentido reconstructivo antropológico que late en la refutación del psicologismo y en la propuesta de las primeras páginas de la *Krisis* de la necesidad de reivindicar la racionalidad teórica y práctica. La lectura de la *VI Meditación cartesiana* supuso para mí un impulso en un doble sentido. En primer lugar, lo que ahí se puede llamar el itinerario fenomenológico antropológico, en el cual la pérdida del carácter humano del sujeto trascendental sólo es fenomenológicamente eficaz en la medida en que el fenomenólogo vuelve a ser el ser humano que es para poderse expresar en el mundo, nos muestra que desde la perspectiva fenomenológica hay una recuperación de un sentido de ser humano que debe actuar de a priori ontológico para las ciencias humanas. Pero, en segundo lugar, en esa *Meditación* Fink alude a la diferencia entre la historia fáctica y la historia trascendental o la consideración trascendental de la historia. Este punto fue para mí decisivo, porque creía que me bastaría con aplicar esa tesis a cualquier ciencia fáctica para comprender el sentido último de la fenomenología como filosofía de las ciencias humanas.

La tercera etapa fue el curso de Santiago de 1989/90, en el que traté de clarificar el lugar que en la *Krisis* ocupa el tema del *Lebenswelt*, que, si es el fundamento de sentido olvidado de las ciencias, su recuperación para hacer de él un tema científico en una ciencia del mundo de la vida no resuelve nada, ya que eso no sería sino un primer paso, pues lo que interesa no es *esa ciencia* sino *la filosofía* del mundo de la vida, el sujeto al que necesariamente remite el mundo de la vida, un sujeto que para Husserl ejerce la racionalidad como su forma. En la *Krisis* está muy clara esta diferencia. En ese curso insistí en la diferencia y en la expresividad de Husserl cuando dice que él está interesado en una *grössere Aufgabe*, en una tarea mayor, que no es sino la filosofía trascendental. En el curso de Santiago expuse cómo Husserl propone en la *Krisis* el paso a esa fenomenología trascendental y el sentido global de la misma. En ese curso insistí mucho en que en la *Krisis* se trata de un camino a la fenomenología y en esa parte en concreto se trata del camino a través del mundo de la vida, pero no se dice con precisión exactamente por qué la ciencia del

mundo de la vida no es suficiente, por qué no basta, sobre todo teniendo en cuenta que, en definitiva, la ciencia del mundo de la vida no es sino lo que las ciencias humanas pretenden. Husserl expone la ciencia del mundo de la vida y de ahí pasa a la otra tarea mucho mayor, *pero sin fundamentarla*, con lo que nos encontramos con que tenemos efectivamente la *ciencia* del mundo de la vida y la *filosofía* del mundo de la vida, que es la fenomenología trascendental, pero yuxtapuestas, sin que aparezca por qué esa filosofía es efectivamente necesaria, es decir, por qué no basta la ciencia del mundo de la vida. Si se hubiera mostrado exactamente eso, la filosofía trascendental hubiera aparecido como la filosofía necesaria o exigida por la ciencia del mundo de la vida, lo que significaría hacer de la fenomenología trascendental una filosofía de las ciencias del mundo de la vida, es decir, la filosofía de las ciencias humanas, lo que para mí es fundamental, porque mientras no demuestre la imposibilidad de las ciencias humanas en cuanto *ciencias* humanas de exponernos o recuperar lo fundamental del mundo de la vida, no habré mostrado la necesidad misma de la fenomenología.

Naturalmente que este problema ha aparecido muchas veces o por lo menos varias veces en la literatura fenomenológica, por ejemplo, en el tema de la motivación de la fenomenología, donde se sostiene, bajo la claridad expositiva de Fink, tanto en su trabajo «Husserls Phänomenologie in der gegenwärtigen Kritik» como en la *VI Meditación cartesiana* que la fenomenología trascendental es infundada en la actitud natural, es decir, que, dado que la fenomenología trascendental trata de la subjetividad trascendental y ésta no es el ser humano ordinario, en éste no se pueden encontrar motivos del saber trascendental, que de ese modo aparece infundado en la actitud natural. Sin embargo, siendo en cierta medida correcta esta tesis, no deja de ser ambigua y si no se la entiende dentro de la dialéctica defendida por Fink como propia de las expresiones fenomenológicas, puede resultar errónea. Pues quizás hubiera que decir que esa tesis se refiere a la actitud natural que podríamos llamar directa pero no a la actitud natural científica ni en aquellos momentos de la vida humana en los que actúa el sentido del ser humano que después de la reducción tras-

cidental aparecerá como sujeto trascendental y que no es sino el ejercicio de la racionalidad de modo reflejo. Ahí hay responsabilidad por la racionalidad tanto teórica como práctica, y eso o se entiende bien o se puede tratar de una racionalidad pervertida. Ahora bien, el entenderla correctamente es tarea que incumbe en exclusiva a la fenomenología trascendental. Por tanto ahí sí que hay una exigencia de fenomenología trascendental si demuestro esa perversión. Pues bien, ahí se puede encontrar una clave.

En ese curso no percibí esta sucesión ni siquiera había visto si Husserl hace alguna vez ese ejercicio. Por fin lo vi, y así entro en la última etapa, con la lectura comprensiva y detenida de *El origen de la geometría*, pues en este texto se muestra el *desconocimiento que la historia de hechos, la historia fáctica*, que puede ser tomada como un modelo de toda ciencia humana, *tiene del verdadero sentido de la historia*. El argumento nos vale para toda ciencia humana, en la medida en que sea una ciencia de hechos, porque olvidaría el sentido más preciso y necesario de la vida humana o de la historicidad humana *como movimiento vivo de los unos con otros y de los unos en otros de la producción de sentido y su sedimentación*. Lo que está detrás de la cultura es siempre este sentido trascendental, la subjetividad trascendental constituyente del sentido del mundo.

Pero esto sería la respuesta a la primera objeción en el texto. Hay una segunda objeción, también fundamental, porque con esa objeción Husserl nos abre una puerta al tema fundamental de la *Krisis*, al introducir la teleología de la razón y la filosofía de la historia de Husserl como clave para superar los problemas epistemológicos que plantea la historia de hechos tal como la ve, por ejemplo, un Ranke, cuya frase decisiva se cita en el texto husserliano, y según el cual la historia tiene como objetivo describir y explicar los hechos históricos o la historia *wie sie wirklich gewesen ist*, es decir tal como ha sido efectivamente. Está claro que esa argumentación se aplica también a la antropología cultural, profundamente motivada desde finales del siglo pasado por el historicismo en la forma del relativismo cultural, que tiene ante todo como meta la recuperación de los hechos culturales *tal como son realmente en el seno* de su cultura, es decir, ante todo

con el significado que tienen en su contexto, porque sería el único que les confiere objetividad. Con esto podemos entender el papel decisivo y clarificador que en la *Krisis* tiene la primera parte, al postular en ella Husserl una filosofía de la historia y el lugar histórico filosófico que corresponde a la fenomenología trascendental, y por tanto a la historia europea.

En la parte tercera A, la que corresponde al mundo de la vida, al pasar de la *ciencia* del mundo de la vida a la *filosofía* del mundo de la vida, no se muestra la limitación de aquella para hacer ver la necesidad de una fenomenología trascendental del mundo de la vida y por eso no se terminaba de entender la *Krisis*. Creo que con la visión aquí defendida adquiere la *Krisis* su verdadero sentido de introducción a una filosofía de las ciencias humanas. El eslabón perdido es ciertamente, de momento y mientras no dispongamos de los textos complementarios, el texto del famoso *Beilage III*.

En lo que sigue quiero recordar por un lado el lugar preciso en el que Husserl, una vez diseñado lo que es la ciencia del mundo de la vida, da el salto a la fenomenología trascendental, e.d. a la filosofía del mundo de la vida, para pasar en segundo lugar, a exponer la fundamentación de ese salto, a partir del texto de *El origen de la geometría*. Quiero señalar, por otro lado, que desgraciadamente esta propuesta es provisional, como todo en las interpretaciones de Husserl, debido a la inminente publicación de los textos complementarios de la *Krisis*, donde se publica un amplio manuscrito que comenta directa y ampliamente aspectos decisivos de la historicidad trascendental que es el tema básico de nuestro planeamiento.

No voy a repetir la problemática general de *La crisis de las ciencias europeas* si bien es preciso tener en cuenta que Husserl pretende responder a la pérdida de sentido humano de la ciencia mediante el ensayo de resubjetivización del mundo, es decir, el ensayo de recuperar el sentido humano del mundo. Por eso para él es fundamental recuperar el mundo inmediato, el *Lebenswelt* que subyace a la ciencia y que ella, a pesar de olvidarlo, usa continuamente. Husserl quiere investigar la experiencia inmediata que subyace a la ciencia, en el convencimiento de que un camino correcto a la

filosofía pasa por la recuperación de esa vida inmediata. Por eso después de haber expuesto en la primera parte de *La crisis* el objetivo global de la fenomenología, e incluso las líneas básicas de su filosofía de la historia, pasa en la segunda parte al análisis de la Edad Moderna para mostrar las dos corrientes de pensamiento opuestas que se debaten en la Modernidad, el objetivismo y el trascendentalismo. El famoso § 9 sobre Galileo representa en ese contexto un análisis intencional de la ciencia natural para mostrar cómo surge desde el mundo de la experiencia ordinaria, si bien pronto olvida ese mundo y absolutiza una especie de mundo ideal, que a decir de Husserl pasaría a ser la «verdadera naturaleza», cuando no es sino el polo infinito de una infinitud de teorías.

Pues bien, el descubrimiento de la realidad auténtica obliga a practicar epojé de todas estas teorías que se sedimentan sobre nuestra realidad concreta, pues sólo son productos del conocimiento que en todo caso proceden de actividades posteriores. Husserl concibe su obra *La crisis* como una nueva introducción a la fenomenología a partir del mundo de la vida, a partir de esa realidad concreta, que solo aparecerá si practicamos epojé de las teorías científicas, y a partir de la psicología. Husserl se propone llevarnos a la fenomenología trascendental por esos dos caminos: la sección A de la parte tercera está dedicada al camino a la subjetividad trascendental a partir del mundo de la vida, de esa realidad concreta conseguida por la práctica de la epojé de las ciencias, mientras que la sección B está dedicada a la introducción a la fenomenología a través de la psicología.

Es muy importante tener en cuenta esta estructura de *La crisis*, porque implica un itinerario, el camino de la fenomenología, que nos puede enseñar bastantes cosas. En este momento me interesa especialmente la parte A, el camino a la fenomenología a partir del mundo de la vida. Mas, ¿cuál es la razón de ese interés específico en este contexto? Pues justamente porque en ese itinerario vamos a encontrar una diferencia fundamental para nuestro objetivo, ya que se corresponderá con el problema que hemos planteado desde el principio. Porque toda la problemática de esa parte está en relación con la elaboración del SABER del mundo de la vida. Ahora bien, se trata,

no hay que olvidarlo, de una introducción a la fenomenología trascendental, lo que es sabido que sólo se hace mediante la práctica de la reducción, de manera que mientras no la hayamos practicado, estamos necesariamente en una situación pretrascendental.

Si hay por tanto un saber del mundo de la vida antes de la práctica de la reducción, ese saber será pretrascendental, es decir, no filosófico, porque el nivel trascendental es para Husserl el único filosóficamente posible, es decir la única posibilidad filosófica de la fenomenología. Y esto es lo importante. En esa parte se esfuerza Husserl por presentar una CIENCIA del mundo de la vida, para desde ella acceder o pasar a la FILOSOFÍA trascendental que debe ser, en ese caso, la filosofía del mundo de la vida.

Si observamos la estructura de esa parte, que va desde el § 28 hasta el § 55, veremos que la problemática empieza realmente en el § 34, que se titula: «Exposición de una ciencia del mundo de la vida». El § 35 se titula «Analítica de la epojé trascendental: lo primero, la epojé de las ciencias». Esta epojé, sin embargo, no es nada de cara a la fenomenología trascendental, porque no es sino la condición de posibilidad de diseñar una ciencia del mundo de la vida. Ese título es por eso profundamente inadecuado, pues sólo nos indica que estamos en un camino, que ciertamente tenemos que recorrer, el ejercicio de esa primera epojé, por la que el científico se convierte en un profesional más entre otros muchos profesionales, por lo que su mundo es también un mundo del mismo nivel que el mundo de otros muchos profesionales y su ciencia es un constructo más presente en el mundo de la vida. El objetivo del § no es practicar ni presentar la epojé, la auténticamente trascendental, cabalmente, porque al final del § nos dice que en ningún caso se puede comparar la profesión del fenomenólogo, para la que se requiere la epojé correspondiente, con otras profesiones, pues para aquella se requiere un cambio total.

Pero Husserl tienen clara conciencia, como nos indica un poco más adelante en el § 41 (p. 150, línea 8) que aquel paso que al principio pareció servirnos de ayuda, que «aquella epojé por la que tuvimos que desembarazarnos de todas las ciencias objetivas como el

suelo de validez, *en modo alguno basta*. En la ejecución de esta epojé estamos todavía claramente sobre el suelo del mundo». Por tanto, en el itinerario, Husserl practica una epojé de las ciencias para poder plantear la cuestión de una ciencia del mundo de la vida, sobre lo que volveré inmediatamente.

Pero Husserl ya nos había advertido antes que su objetivo no estaba ahí. En efecto, en la búsqueda de una ciencia del mundo de la vida podemos lograr lo formal-general o lo universal común del mundo de la vida, incluso podríamos llegar a formular una ontología del mundo de la vida. Pero en lugar de seguir ahí: «Ziehen wir vor, zu einer, wie sie bald zeigt, sehr viel größeren Aufgabe» (p. 145), es decir, después de la ciencia del mundo de la vida tenemos que pasar a otra tarea muy superior. Obviamente esa tarea es la fenomenología trascendental.

Tenemos, por tanto, claramente expuestos dos niveles del saber del mundo de la vida, la CIENCIA del mundo de la vida y la FILOSOFÍA del mundo de la vida. ¿Qué es la ciencia del mundo de la vida, en la terminología de Husserl? Pues bien, aquí no sobraría una consideración histórica sobre el término mundo de la vida. Husserl empieza a utilizar este término allá por lo años 20, cuando aparece ya en las lecciones de ética y después en numerosos escritos y por supuesto también en las *Meditaciones cartesianas*. Por los textos anejos de *La crisis*, por todo el uso que del término hizo antes de *La crisis*, así como por las discusiones con Fink, yo creo que, sin querer ser tan exhaustivos que perdamos la perspectiva correcta, heurísticamente es más interesante decir que para Husserl el mundo de la vida aparece en tres sentidos fundamentales y básicos. El mundo de la vida es ante todo para Husserl, por lo menos inicialmente, *el mundo concreto cultural* de cada comunidad humana, pero que incorpora el *mundo intuitivo concreto* de cada uno y en esa misma medida *el mundo como suelo y horizonte último de realidad*. Es decir, el mundo único en el que aparecen todos los diversos mundos culturales. Pues bien, empecemos diciendo que la ciencia del mundo de la vida en el primer sentido es la antropología cultural. Si la tomamos en sentido histórico, podríamos decir también que esa ciencia del mundo de la vida es la historia.

La historia es el saber concreto sobre los diversos mundos de la vida, sólo que la historia se detiene en las diferencias y no mira tras ellas las semejanzas, lo que constituye la tarea del antropólogo. Por eso la verdadera ciencia del mundo de la vida está en la antropología cultural. Ella es la única que nos puede dar en todo su alcance las estructuras comunes de la vida humana, del mismo modo que la lingüística general nos dará las estructuras comunes de los lenguajes. El objetivo de estas ciencias es la obtención y formulación de proposiciones sobre esas estructuras generales.

Pues bien, supongamos que esto era lo que Husserl más o menos tuviera in mente en el itinerario filosófico que inicia. El § 39 es donde empieza realmente la epojé trascendental y la reducción. Pues precisamente un poco antes, al final del § 38, después que nos ha anunciado que el nuevo saber tiene que ser sobre la subjetividad que tiene el mundo preñado, nos dice que de cara a esa ciencia universal de la subjetividad que predona el mundo, nada nos sirven las ciencias ni nada nos sirve tampoco la historia ni siquiera si ésta tiene en cuenta la totalidad de la historia, abarcando, por tanto, tendríamos que añadir, la actividad plena del antropólogo cultural, pues, aunque no menciona al antropólogo, se refiere a ese caso hipotético en el que convertimos en tema a todos los tiempos y pueblos, y en definitiva a todo el mundo espacio temporal, y ciertamente teniendo continuamente en cuenta las relatividades de los mundos de la vida entorno —*Lebensumwelten*— de los diversos hombres, pueblos y tiempos en su pura facticidad. Pues bien, todo esto, que es lo que hace el antropólogo cultural, no nos sirve. Por tanto la ciencia del mundo de la vida no nos sirve.

El problema es por qué. Y ahí chocamos con un pertinaz silencio por parte de Husserl en el texto. *La crisis* es la introducción a la fenomenología, pero precisamente en el lugar en el que Husserl debiera demostrar la necesidad de pasar a esa tarea mayor, nos quedamos sin saber por qué la ciencia del mundo de la vida, en toda su amplitud fáctica no nos sirve.

Pues bien, yo creo haber encontrado la respuesta a esta pregunta en el texto husserliano «El origen de la geometría», el *Beilage III* del

texto alemán de *La crisis*. Empecemos diciendo que es el primer texto de Husserl que Fink publica inmediatamente después de la muerte de Husserl. La razón exacta no la sabemos¹; sólo sabemos que pertenece a un conjunto mucho más amplio de trabajos relacionados todos ellos con la problemática de la crisis de las ciencias y racionalidad europea². De todas maneras en este texto hay dos alusiones directas que a Fink tenían que llamar poderosamente la atención: una la necesidad de la *escritura*, es decir, de una realidad mundana, para la existencia y por tanto constitución en su sentido pleno de las objetividades ideales tales como las geométricas. Ahora bien, esas realidades mundanas, tales como la figura del triángulo o cualquier teorema, pongamos por caso el de Pitágoras, sólo son tales objetividades ideales en su pleno sentido si es reactivada la intuición que les subyace, es decir, en la medida en que la materialidad de la escritura es trascendida hacia un sentido que ahí aparece pero que la materialidad no agota. Pues bien, en esa situación se repite el resultado del itinerario fenomenológico-trascendental que Fink había demostrado en la teoría trascendental del método, porque esas idealidades han surgido en la historia, se han sedimentado en la realidad mundana y sólo rehaciendo —en una especie de canon de la razón fenomenológica— la evidencia de su génesis son idealidades geométricas.

Pero en segundo lugar en este texto Husserl propone, aunque de un modo fragmentario, su teoría de la historicidad, lo que Fink también menciona en la *VI Meditación cartesiana*. Por eso no parece muy arriesgado decir que este texto podría representar para Fink una aproximación de Husserl a lo que él había expuesto en la *VI Meditación*, aunque ahora en un contexto muy diferente.

¹ Sobre posibles razones cf. del autor „La philosophie de l'histoire chez Fink et Husserl“, en *Eugen Fink*. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle. 23-30 juillet 1994, ed. por Natalie Depraz y Marc Ruchir, Rodopi, Amsterdam, 1997, p. 232.

² Cf. Hua XXIX, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934 - 1937, hg. von Reinhold N. Smid. Kluwer, 1993.

Desgraciadamente en este momento no puedo dar sobre este texto sino algunas indicaciones por encima, invitando a leerlo personalmente con detenimiento. En este momento a mí me interesa la última parte. En las primeras páginas del texto Husserl expone el problema del *origen* de la geometría, lo que es una pregunta de carácter histórico, como un estudio particular pero que debe servir de modelo para abordar los problemas de la historia de la ciencia, y en esa misma medida, para avanzar en la comprensión de los problemas de la historia en general. Por eso dice, una vez que ha expuesto la peculiaridad de la geometría como hecho cultural e histórico, que los resultados logrados son de una generalidad tal que sirven para todas las ciencias deductivas, pero más allá aún, para todas las ciencias, pues en todas, como productos culturales producidos por una cadena de investigadores, se da un movimiento de tradición en el que una generación transmite esos resultados a otra. La generación que recibe esos resultados sabe que provienen del pasado; es que estamos en un horizonte de humanidad que nos aparece como un horizonte temporal implícito en nuestro horizonte presente. A cada humanidad le corresponde su mundo cultural como mundo entorno que es también un mundo tradicional. Por eso también, desde nuestro mundo presente, estamos en un horizonte histórico, en el que todo es histórico, aunque tienen una estructura esencial que nos enseña o diseña, por ejemplo, el tipo de preguntas que a ese respecto podemos hacer.

Por eso los apuntes que ha dado sobre la geometría, dice Husserl, sugieren problemas particulares así como el problema de la *historicidad universal*, del modo de ser correlativo de la humanidad y su mundo cultural. La humanidad es lo que su mundo cultural, lo que implica una historicidad. Por supuesto en esta historicidad se da una estructura apriórica.

Hasta aquí ha llegado Husserl y ahora avanza ya directamente a la cuestión fundamental mediante dos objeciones sumamente claves y clarificadoras, tanto de la filosofía que quiere exponer como del conocimiento preciso de los problemas con los que se las tiene que haber. La primera objeción, que empieza en la página 378 del texto

alemán se refiere a la *relevancia de la historia para un planteamiento epistemológico*. Por cierto, es plenamente consciente de la novedad o rareza de su planteamiento, pues ¿qué puede ayudar o para qué puede servir una cuestión histórica como es la de buscar un hipotético Tales imaginario para entender la geometría?, pues ¿no estará el sentido geométrico en las propias proposiciones geométricas de un modo absolutamente independiente de cualquier planteamiento histórico, de manera que nada nos sirve para entender la geometría acudir a ese hipotético Tales de Mileto?

Pues bien, en esta pregunta, en la que se discute una cuestión tan sumamente actual como la relación entre el contexto de descubrimiento y el contexto de validación, es decir, entre la génesis psicológica o histórica y el sentido de una proposición, se encierra realmente problemas de largo alcance y se puede ver la originalidad extraordinaria de Husserl. Pues Husserl pone en cuestión ese dogma de la epistemología actual, al expresarse decididamente contra esa separación que tan obvia nos ha parecido. La razón fundamental del error en el planteamiento de separar la historia de la epistemología, está precisamente en operar con *una noción errónea de historia*, de explicitación histórica, de génesis.

Justamente cuando se explicita el contexto de descubrimiento para mostrar la diferencia con el contexto de validación se acude al conjunto de circunstancias externas que rodean al descubrimiento, es decir, se acude a una causalidad externa como si eso fuera lo realmente relevante o lo realmente histórico del descubrimiento. En esa noción de historia evocada en esa tesis, la de la diferencia entre validación e historia, se ha amputado a la historia lo decisivo del contexto de descubrimiento, lo único que cuenta como factor decisivo, a saber, la *intuición creadora viva* que, ella sola, produce el descubrimiento de un teorema o de una nueva verdad matemática o geométrica y que es la que hay que reproducir siempre cuando se habla de contexto de validación. Si no nos remitimos a esa intuición creadora viva o la idealización —por paso al límite— perdemos realmente lo único interesante, la única historia que pone en marcha el hecho cultural de la geometría. Todo lo demás, por más importante

que sea, no nos da en absoluto cómo empieza, por tanto la génesis o el acontecimiento en el que empieza a existir con ese sentido una ciencia como la geometría.

La geometría, dice Husserl, ese saber nuestro que entendemos como geometría y que se trasmite de generación en generación como una tradición, que es transmitida pero que ella misma es transmisora, no es el saber de una causalidad exterior que produciría por sí misma la sucesión —*Nacheinander*— de las formas históricas, por ejemplo, un saber por inducción. No es una causalidad externa la que produce la sucesión tradicional de la geometría en las diversas comunidades, como podría ser el caso si los libros de geometría fueran mecánicamente copiados en cada generación. Entender la geometría implica, por el contrario, entender su *historicidad*, es decir, comprender ese momento histórico vivo que la produjo, rehacer su evidencia creadora. Y esto vale para todo hecho cultural.

Mas ¿qué significa entender su historicidad? Esto no es una palabra vacía, pues vale para todo hecho cultural de cualquier rango, sea lo que concierne a la generatividad o cultura de las necesidades, hasta los niveles más altos; en efecto, en la comprensión de todo hecho cultural sabemos simultáneamente que es un *producto de una acción humana*: «daß sie ein Gebilde sei aus einem menschlichen Bilden her», que es al que hay que acudir en toda explicitación de un hecho cultural³. Por eso toda explicitación es histórica, pues tenemos

³ Quiero mencionar el comentario derridiano sobre este paso tan importante de Husserl, ya que en lugar de ceñirse al texto husserliano, que es decisivo y muy claro, dice que «Tomar conciencia de una ciencia como tradición y forma de la cultura es tomar conciencia de su historicidad integral»; más ¿cómo entiende de entrada esta historicidad integral?, pues «que tout présent culturel —donc tout présent scientifique— implique dans sa totalité la totalité du passé. L'unité de cette totalisation incessant qui s'opère toujours dans la forme du Présent historique (le "primordial en soi") nous conduit, si elle est correctement interrogué, à l'Apriori universel de l'histoire. Comme l'Absolu non modifiable en soi du Présent Vivant en lequel il est fondé, le Présent historique n'est de prime abord que le lieu et le mouvement irréductibles et purs de cette totalisation et de cette traditionalisation» y ahora define esa historia como el movimiento vivo de los unos con los otros y en los otros. Por

que volver a esa producción que se halla siempre en el horizonte histórico. Toda explicitación lleva consigo la historia, el horizonte de su historia, que entendida correctamente es una continuidad de tiempos pasados que se implican unos en otros hasta nuestra actualidad.

Esta historicidad podrá parecer todo lo indeterminada que se quiera, pero está dotada de una estructura que se puede explicitar. Por eso cualquier explicación de hechos culturales lleva a nada menos, dice Husserl, que al apriori histórico, esa estructura de horizonte histórico que acompaña —es *mitbewußt*— a la comprensión de cualquier hecho cultural. Mas ¿qué es la historia cuyo apriori es la base de toda comprensión de los hechos culturales, ese apriori que siempre tenemos que tener en cuenta a la hora de aproximarnos realmente a los hechos culturales si queremos comprenderlos eficazmente como lo que son?. Pues bien, «la historia no es de entrada [*von vorherein*] más que el movimiento vivo de los unos con los otros y de los unos en los otros de la formación originaria de sentido y de su sedimentación» (p. 380). La historia se genera en esa producción a la que antes he aludido, ahora la llama producción de sentido y sedimentación del sentido más el movimiento que va de unos individuos con otros y entre ellos, en su *chiasmo*. Esa estructura, que por supuesto transcende una generación, porque es un movimiento en el que están implicadas o alcanzadas otras generaciones, precisamente a través de la sedimentación del sentido en la escritura, en los artefactos culturales o en las instituciones, esa estructura es la historia.

Por tanto, y ahora ya va a empezar Husserl a sacar consecuencias de lo que ha ido preparando: todo hecho histórico presente o pasado tiene su estructura interna de sentido, lo que está en este movimiento de los unos con otros y de los unos en otros. Por tanto, y ahora viene el decisivo juicio de Husserl, *la historia de hechos permanece en la*

tanto, parece que pone la historicidad en la totalización de la pertenencia de la totalidad del horizonte pasado al presente; lo que quizás sea cierto, pero no se corresponde en este momento con la argumentación de Husserl, que dice escuetamente que comprender la historicidad de un hecho cultural es entender que en cuanto hecho cultural es «Gebilde aus einer menschlichen Bilden her».

incomprensión porque como historia de hechos no tematiza este suelo universal de sentido [*allgemeinen Sinnesboden*], el potente [*gewaltige*], —porque nada humano parecería escapársele—, apriori estructural que abarca a toda realidad humana. Las ciencias de hechos, en la medida en que sólo son eso, se mantienen en la incomprensión, porque olvidan el apriori histórico, el modo de ser de la subjetividad humana creadora y sedimentadora del sentido.

La auténtica historia es la que entiende o aclara este tiempo histórico en su estructura total universal. Por supuesto, dice Husserl, en una nota, la historicidad del mundo que es lo primero que nos aparece, lo es por la historicidad interna de las personas, historicidad que está en conexión con la capacidad de volver sobre sí mismo en el recuerdo: «Recuérdese, dice Husserl a este respecto, lo que hemos dicho en esas escasas páginas del principio sobre los recuerdos y la historicidad permanente que se da en ellos» (381, nota 1)⁴. Ahí efectivamente tenemos, por tanto, la verdadera y última raíz de la historicidad, el verdadero apriori de la historia humana.

Por tanto, concluye Husserl, una historia de la filosofía, una historia de las ciencias particulares como las usuales historias de

⁴ También en relación a esta nota podemos detectar inexactitudes en el comentario de Derrida, pues Derrida insiste en que la historia intrínseca total pasa por la historia intrínseca de la totalidad de las personas individuales, lo que puede ser cierto o no, pero que no es lo que dice Husserl, quien en esa importante nota sólo señala tres cosas, primero que el mundo histórico es preñado como socialhistórico, pero que esa historicidad del mundo histórico, y no la historia total intrínseca, depende de la «historicidad interna de cada uno y en cuanto individual en su historicidad con la de las otras personas en comunidad» (¿no hay un desliz en la traducción de Derrida? Para traducir como hace Derrida: «dans leur historicité intrinseque, qui les lie aux autres personnes communautisées» debería haber puesto el texto alemán: «in ihrer inneren Geschichtlichkeit mit der anderen vergemeinschafteten Personen», pero dice «mit der anderer vergemeinschafteter Personen»). La tercera cuestión muy importante en esa nota pide pensar en lo que ha dicho sobre el recuerdo en las páginas anteriores, indicando, por tanto, la función decisiva del recuerdo, la síntesis de identidad que es inherente al recuerdo, y por tanto la historicidad continua que lo habita. Muy lejos todo ello de lo que nos dice Derrida en el texto y en la nota. Tenemos, por tanto, que el comentario de Derrida está bastante lejos de lo que Husserl dice, con lo que creo que pierde el tono de la argumentación de Husserl.

hechos no hacen realmente comprensible nada decisivo de un tema. Importante conclusión a la hora de juzgar qué es, por ejemplo, la historia de la filosofía⁵.

Por fin tenemos la segunda objeción, que se refiere al tema del relativismo cultural, aunque bajo la denominación del historicismo, pues dice Husserl, plenamente consciente de qué está hablando y contra qué está hablando: qué ingenuidad, pretender hablar de un saber que trasciende las épocas históricas, un momento determinado, hablar de un apriori histórico él mismo tan condición trascendental de la historia que está más allá de la historia pues sería lo que la posibilita. Qué ingenuidad pretender descubrir una estructura transhistórica como condición de posibilidad de la historia, un apriori cuando tenemos tantísimas pruebas de la relatividad de todo lo histórico, y este descubrimiento mismo no es menos histórico. Cada pueblo tiene su mundo que sólo para él vale. Desde su mundo él entiende todo, todo tiene en su mundo su apriori, todo se encaja perfectamente en él, bien sea de un modo mítico-mágico o de un modo europeo-racional. Cada mundo tiene su apriori, pero es insensato pretender buscar un apriori común que por tanto de entrada valga para los demás.

⁵ No creo que sea necesario insistir en la pobreza del comentario de Derrida en este punto, ya que pierde todo el alcance de esta "objeción", sin darse cuenta de que en ella se expone realmente los límites de toda ciencia humana fáctica y por tanto la necesidad de pasar a una historia de otro tipo que tiene que ser una historia basada en la fenomenología trascendental. El acceso, pues, a la fenomenología trascendental a partir de la ciencia del mundo de la vida está fundamentado precisamente en esta insuficiencia de la historia fáctica o empírica, porque es incapaz de dar cuenta de la realidad concreta que es un hecho cultural, por ser incapaz de revelar el apriori histórico: el movimiento de los unos en otros y de los unos con otros de la creación y sedimentación del sentido. Como Derrida no ha percibido esta problemática, esta objeción apenas ocupa en su voluminoso comentario un pequeño párrafo de la página 113. Como enseguida veremos, Derrida da más importancia a la segunda objeción, pero por razones externas, porque en ella se debate la cuestión del relativismo cultural, y de esa cuestión se trata también en la famosa carta a Lévy-Bruhl, que también comenta Merleau-Ponty en su libro *La fenomenología y las ciencias del hombre*.

Husserl empieza respondiendo con el supuesto fundamental de la metodología misma histórica: incluso para fijar y determinar los hechos históricos mismos que puedan aportarse para demostrar la tesis historicista o relativista tengo que presuponer el horizonte de la historia misma o la historia como horizonte de todo preguntar, un horizonte en el que de entrada estamos todos. Por eso para Husserl ni siquiera necesitamos acudir a verificar la corrección de esos hechos históricamente determinados o relativos y mudables según las épocas; basta con asegurarse de que la afirmación de que son hechos culturales supone el apriori histórico, es decir, una subjetividad con una historicidad interna en el modo del chiasmo y que es la que los ha producido; basta con constatar que con toda certeza detrás de ellos hay una comunidad que los produce en el modo del *uno con otros y uno en otros de la producción y sedimentación del sentido*, es decir, en esa historicidad viva, sin la cual esos hechos históricos evidentemente no existirían.

Pero no sólo eso; los hechos históricos que el historicista aduce ellos mismos están en un horizonte de realidad al que el investigador, sea antropólogo cultural o historiador acude o supone como medida u horizonte de realidad frente al cual unos datos son reales y otros no. Cuando el antropólogo constata un hecho, para asumirlo como auténtico logro de su trabajo de investigación, da por supuesto que ese hecho ha de valer para toda persona racional, para la comunidad de científicos para quienes por supuesto escribe, de modo que por más que se ajuste a la descripción propia de los protagonistas de esos hechos, la interpretación de estos es una interpretación que aparece con la calidad de un hecho real en el horizonte de realidad propia tanto de ellos, de los protagonistas descritos, como en el horizonte de realidad del antropólogo y su comunidad⁶. La antropología presu-

⁶ Derrida lo dice muy bien: «Para que el “hecho” etnológico aparezca es preciso que se haya establecido la comunicación etnológica en el horizonte de la humanidad universal; es preciso que dos hombres o dos grupos se hayan podido entender a partir de las posibilidades del lenguaje universal, por muy pobres que sean; es necesario que el etnólogo esté seguro, con una certeza apodictica, de que los *otros* hombres

pone la constitución de ese horizonte común, que ella, sin embargo, no tematiza. La filosofía, la fenomenología trascendental en nuestro caso, es la que revela o manifiesta ese horizonte previo a cualquier ciencia. Por eso puede decir Merleau-Ponty, con gran acierto, que «Ser filósofo, pensar filosóficamente es, en lo que concierne, por ejemplo, al pasado, comprender ese pasado en virtud del lazo interior que existe entre él y nosotros. La comprensión se vuelve entonces coexistencia en la historia, que no se extiende solamente a nuestros contemporáneos, sino también a Platón, a lo que está detrás nuestro, a lo que está delante nuestro, o lejos de nosotros»⁷, por eso la filosofía está detrás de la ciencia, no la niega, acepta incluso el relativismo que la ciencia puede mostrar, pero como se dice en la carta a Lévy-Bruhl, la ciencia no es la última palabra⁸, pues detrás del relativismo de los hechos, tenemos la estructura apriórica común que nos permite incluso establecer esos hechos⁹.

Por eso, de acuerdo a Husserl, por más variación histórica de los mundos humanos que se me proponga o que el relativista aduzca o

viven también necesariamente en comunidad de lenguaje y de tradición en el horizonte de una historia». O. c., p. 114.

⁷ M. Merleau-Ponty, *La filosofía y las ciencias del hombre*, Editorial Nova, 1969, p. 97.

⁸ Cf. M. Merleau-Ponty, «Le philosophe et la sociologie», en *Signes*, p. 136 y ss.

⁹ Me parece que en este sentido Derrida exagera las conclusiones que Merleau-Ponty saca de la carta a Lévy-Bruhl, pues es evidente que el derecho del relativismo cultural sólo se da en el plano de los hechos pero no en el del apriori, la dimensión de la filosofía. Por eso creo que quizás hablan de cosas distintas. Derrida tiene razón en la exposición que hace de la relación entre la unidad y la diferencia, atribuyendo a ésta lo fáctico y a aquella lo apriori. Por la misma razón, la *Einführung* que viene posibilitada por la existencia de la estructura apriórica, y sirve para establecer los contenidos concretos diferentes, «en tanto que determinación fáctica de la diferencia, no puede justamente instituir la ciencia en derecho» (O. c., p. 119 s.), es decir, la empatía como acceso a lo particular y que nos da el contenido diferencial de la antropología no es la que funda la antropología como ciencia, sino que la supone. Esta apreciación de Derrida es muy aguda y demuestra o muestra una tesis fundamental de Husserl, la diferencia entre la empatía auténtica y la inauténtica; sin ésta, que es la experiencia real del otro, no sería posible aquella. Pero ésta no me enseña del otro en cuanto otro realmente nada, pero sin ella tampoco podría aprender nada.

muestre para avalar sus tesis, ese horizonte histórico, ese apriori histórico siempre tendrá un contenido o un componente esencial universal; la vida humana siempre se ha de presentar con una estructura determinada, con lo cual —y en esto estamos de nuevo en la metodología de la reducción apodíctica expuesta por Husserl en las lecciones de 1922/23— nos hemos librado de toda vinculación a mundos concretos, con lo que logramos lo apodícticamente *invariante*, que es lo que se obtenía con la metodología de la reducción apodíctica¹⁰.

Ahora habla Husserl de lo que tenía que ser el mundo en el que surgió la geometría, cuyo nacimiento vale de ejemplo o modelo para entender el nacimiento de toda formación espiritual que ha de poder transmitirse de un modo incondicionadamente universal, es decir, que vale para todo ser humano en cuanto ser humano, lo que yo denomino *formación cultural no étnica*. En efecto, aquí introduce Husserl una diferencia decisiva en los modos de ser culturales, pues dice: «En la medida en que la actividad de pensamiento de un científico acogiera en su pensar algo ‘ligado al tiempo’, es decir, a lo meramente fáctico de su presente, o algo que sea válido para él sólo como mera tradición, su formación tendría igualmente un sentido de ser ligado solamente al tiempo; ese sentido sólo sería comprensible por lo seres humanos que compartieran los mismos presupuestos fácticos de comprensión»; es decir, en la formación de cosas culturales

¹⁰ Derrida trata de resolver en ese capítulo, no sin acierto, la dificultad del carácter ahistórico que en la carta comentada por Merleau-Ponty se atribuiría a los primitivos. Obviamente hay que distinguir diversos niveles de la historicidad, de acuerdo a las diversas etapas de la humanidad, como se desprende del *Beilage XXVI* correctamente citado por Derrida; cf. o. c., p. 120 s. y nota 1, p. 121. También responde a la objeción de Biemel de que en realidad Husserl fracasa en la consideración de la historia, porque la historia efectiva quedaría fuera, precisamente porque el apriori histórico él mismo no es histórico. Sin embargo, dice Derrida, «¿qué sería la historicidad y el discurso sobre la historia si ninguna de estas invariantes fuera posible? Para hablar de fracaso en la tematización de la historicidad, ¿no es preciso previamente haber tenido acceso a un sentido invariante y más o menos temático de la historicidad?», o. c., p. 122.

caben dos posibilidades, crear algo cuyo sentido depende de las condiciones concretas de un mundo cultural, es decir, *crear algo étnico* y que por tanto no es transmisible o comprensible sino desde los postulados o presupuestos étnicos que son históricamente determinados e irrepetibles por la misma razón. O cabe crear algo *no étnico*, es decir, no ligado a un tiempo fáctico, a una etnia y por tanto *nachverstehbar*, es decir, comprensible posteriormente por otras comunidades u otros seres humanos de otros contextos históricos. Pues bien, para Husserl la geometría pertenece obviamente a esta categoría: «Es una convicción universal que la geometría con todas sus verdades es válida en una universalidad general para todos los seres humanos, todos los tiempos, todos los pueblos, para todos, no sólo para los históricamente fácticos, [es decir, para los realmente existentes] sino para los en general imaginables». Según Husserl, jamás se ha fundado los presupuestos de este convencimiento, convencimiento cuya verdad se aplica mucho más allá de la geometría, porque los hechos aducidos por el relativista tienen la misma verdad que la geometría, es decir, en cuanto hechos pertenecen a un horizonte de realidad en no menor medida que las verdades geométricas mismas. Es decir, cuando un antropólogo nos describe hechos culturales, da por supuesto que esos hechos no sólo valen para aquellos para los que los describe sino que procura que valgan también para él y que queden reflejados tal como son también para la comunidad en que se generan. Lo único que trata de delimitar es la interpretación étnica que de tales hechos puede hacer la comunidad de que se trate, asumiendo tal interpretación como un hecho más no étnico. En cuanto tal, esa interpretación con el hecho interpretado entra en la comunidad no étnica, es decir, no vinculada al tiempo fáctico y por tanto transmisible y comprensible desde diversos contextos étnicos.

Por eso es tan importante el argumento de Husserl. La geometría vale para todos los hombres porque no es una adquisición étnica que dependa de las facticidades culturales. Cuando Ranke dice que la historia hay que describirla «wie sie wirklich gewesen ist», o tal como es ante Dios, está suponiendo esta *trascendencia del horizonte*

étnico o histórico concreto fáctico, por tanto la constitución de un apriori histórico absoluto sólo en el cual estos hechos históricos son tales. Sólo en estas condiciones puede haber una ciencia que esté más allá de toda facticidad, una ciencia no étnica.

Con esto naturalmente, termina Husserl, estamos en los problemas de la razón, de la misma razón que opera en todos los seres humanos por más primitivos que sean; porque cualquier objeción que se haga, basados en cualquier facticidad, dejándonos llevar por facticidades, por hechos, para tratar de cuestiones no limitadas a las peculiaridades étnicas, nos sitúa, ya en la forma de argumentación, en lo general humano, pues fija esos hechos como válidos para todos. Cabalmente en esta estructura universal, o en la raíz de la que depende esa objetividad, el poder hacerse cargo de esa objetividad transétnica, se anuncia una razón teleológica que atraviesa toda la historia. Con esto estamos en la problemática más original que es la de la totalidad de la historia humana.

Sólo mediante la historia interna, la *innere Geschichtlichkeit*, tiene sentido la ciencia humana. Es necesaria una filosofía que garantice esta historicidad interna, a la cual se remite la posibilidad misma de fijar hechos objetivamente válidos para todos. Sólo en esas condiciones es válida cualquier ciencia humana, y por supuesto la propia antropología cultural que trata de sistematizar el conocimiento científico de los otros.