

Stoa
Vol. 11, no. 22, 2020, pp. 183–226
ISSN 2007-1868

“AUN EL PAPÚA ES UN HOMBRE Y NO UNA BESTIA”:
HUSSERL SOBRE EL UNIVERSALISMO Y LA RELATIVIDAD
DE LAS CULTURAS*

Dermont Moran

“Y aun en este amplio sentido el papúa es un hombre y no una bestia”
(*und in diesem weiten Sinne ist auch der Papua Mensch und nicht Tier*,
Husserl, *Crisis*, 290/Hua. VI. 337-338).¹

“La razón es la característica del hombre,
en tanto ser que tiene actividades personales y hábitos”
(*Vernunft ist das Spezifische des Menschen*,
als in personales Aktivitäten und Habitualitäten lebenden Wessens,
Husserl, *Crisis*, 338 / Hua. V. 272)

1. Historicidades particulares y razón universal

En este artículo pretendo explorar –y sugiero una forma de resolver– las evidentes tensiones que se hallan en *Crisis de las naciones europeas* de Husserl

* Traducción de Omar Valdés Benítez

Recibido 27 de febrero de 2020
Aceptado 15 de marzo de 2020

¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. W. Biemel, *Husserliana VI* (The Hague: Nijhoff, 1954), parcialmente traducido por David Carr, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy* [La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica] (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970). De aquí en adelante *Crisis* seguida de la paginación de la traducción inglesa (cuando existe) y el volumen y número de página de la *Husserliana*. *Husserliana* será abreviada como Hua. Otros volúmenes de la *Husserliana* se referenciarán en números romanos seguidos del número de página.

(y otros textos asociados) entre su compromiso con una universalidad de la razón como una meta o *telos* del humanismo europeo (fundado en los “avances” griegos en la filosofía y la ciencia) y el reconocimiento empírico de la pluralidad y la “relatividad” (*Relativitäten*) de las personas y los pueblos individuales (por ejemplo, indios, chinos, papúas, bantús), encerrados en sus propias socializaciones (*Socialitäten*), sus mundos locales y sus trayectorias históricas (lo que Husserl llama en términos amplios “historicidades”, *Geschichtlichkeiten Historizitäten*).² Examinaré las relaciones y tensiones complicadas entre la concepción de *universalidad* en Husserl, a través de la cual la *misma* razón funciona en todo ser humano en tanto *animal racional*, “sin importar lo primitivo que sea” (“Origen de la geometría”, *Crisis*, 378 / Hua. VI. 385), y su noción de *particularidad autoconfinada* (o *autorrodeada*) de los seres individuales y sus formas culturales singulares. En efecto, Husserl siempre enfatiza que el atributo más prominente de la pluralidad cultural es precisamente su relatividad: “relatividad encajada en el curso mismo de la vida normal”.³ Evaluaré la respuesta de Husserl, quien defiende el proyecto de realizar una racionalidad crítica universal; situaré su discusión en términos de los conflictos culturales de su tiempo, en particular el ascenso del nacionalsocialismo y su agenda de un particularismo racial, y mostraré su compromiso con una universalidad inherente como una parte del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*).

En sus manuscritos de los 20’s y 30’s, Husserl frecuentemente discute las complejas relaciones que existen entre las diferentes culturas y tradiciones; diferentes culturas tienen sus *historicidades* específicas, lenguas, normas, formas de vida, etc. Esto es un asunto de hecho. Existen, además, algunos pasajes husserlianos bien conocidos y polémicos, como la “Conferencia de Viena” de mayo de 1935 y también algunos de los textos de *Crisis* (cuyas dos partes principales fueron publicadas en 1936, la hasta entonces inédita tercera parte sólo se conocería más tarde)⁴, en los que Husserl habla de la universalidad

² Husserl usa ambos términos intercambiamente. Por ejemplo *Geschichtlichkeit* [*Crisis*, Hua. VI.154, VI.191, VI.196, etc.] e *Historizität*, que David Carr traduce como “desarrollo histórico”. Ver *Crisis*, 336/Hua. VI.271, VI.310, VI.323, VI.326, etc.). Husserl dice que las naciones tienen su propia “historicidad existencial” (*Lebendige Geschichtlichkeit*, Hua. XXVII.187) y diferentes “niveles de historicidad” (*Stufen Geschichtlichkeit*, Hua. VI. 502). Probablemente adoptó el término “historicidad” de Dilthey y, desde luego, de Heidegger. Usó el término a finales de la década de los veinte y principios de los treinta.

³ Husserl, *Die Relativität bleibt unauffällig im normalen Gang des Lebens* (Hua. XXVII, 231).

⁴ Las partes 1 y 2 de *Crisis* fueron publicadas en *Filosofía I* (1936 –la edición de hecho apareció a principios de 1937). Husserl había planeado publicar la tercera parte también en *Filosofía*, pero

como inherentemente europea y como resultado de la cultura filosófica del *logos*, contrastándola con otras muchas formas comunales, que son, a su juicio, *tipos* meramente “empírico-antropológicos”, encerrados en sus propias historicidades y relatividades. En efecto, en este contexto, Husserl regularmente invoca la idea de la “relatividad de toda historia”. Además, existe un conjunto de textos que guardan cierta relación, reunidos en el volumen suplementario de *Crisis*, en los volúmenes de *Intersubjetividad* así como en el recientemente editado trabajo sobre el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), que discuten las diferencias empíricas entre las personas y también entre las capas o estratos de los grupos sociales, las naciones y aun la idea de colectividades supranacionales (*Übernationen*), tales como Europa, o la Liga de Naciones. Sin embargo, aun existen culturas –como Husserl indica en 1935 en carta al prominente antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl– que son unidades completamente encerradas en sí mismas, separadas unas de otras, en buena medida orbitando en la periferia de la historia. De acuerdo con Husserl, el clima de encierro cultural del mundo clásico fue resquebrajado por los antiguos griegos, quienes plantearon una nueva forma de universalismo –uno que los condujo, asidos a la *idealización* de las “*tares* infinitas”, a romper con el horizonte finito de su mundo inmediato (*Umwelt*), al que conciben como “mundo próximo”, y arribaron al enormemente refinado concepto de “mundo verdadero” o “mundo científico cuya estructura (*Zweckgebilde*) deliberada se extiende sobre el infinito” (*Crisis*, 382 /Hua. VI.461).

Ha sido un lugar común acusar a Husserl de “eurocentrismo”, o incluso “racismo”.⁵ Claramente, él defiende los logros particulares de la cultura occi-

fue retirada con el argumento de que requería una corrección profunda. Un texto mecanografiado de Eugen Fink es la base de la edición de Walter Biemel de 1954.

⁵ El énfasis que pone Husserl en señalar que el vagabundeo de los gitanos (*Crisis*, 273/Hua VI, 318-19) no correspondía a la esencia espiritual europea, resulta especialmente inquietante a la luz de la persecución nazi de los gitanos romaníes. Sobre el etnocentrismo de Husserl véase, *inter alia*, Ernst Wolfgang Orth, *Edmund Husserls Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999), 153ff; R. Philip Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility* [Husserl, Heidegger y la crisis de la responsabilidad filosófica], *Phaenomenologica* 125 (Dordrecht: Kluwer, 1992), 31; Gary Madison & Ingrid Harris, *The Politics of Postmodernity: Essays in Applied Hermeneutics* [Políticas de la posmodernidad: ensayos de hermenéutica aplicada], contribuciones a *Phenomenology* 42 (Dordrecht: Kluwer, 2001), 38; Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*, trans. Michael Barber [La invención de las Américas: eclipse del Otro y el mito de la Modernidad] (New York: Continuum, 1995), 20-26 (“Sobre Hegel”); J. M. Díaz Álvarez, “Husserl y la identidad de la cultura europea : La impugnación ‘eurocéntrica’ del eurocentrismo”, *Thémata* 23 (1999): 185-91; Edda Kapsch, *Verstehen des Anderen: Fremdverstehen im Anschluss an Husserl, Gadamer und Derrida* [Entender al Otro: correspondencias conceptuales sobre lo ajeno en Husserl,

dental, por ejemplo la filosofía que dio vida a la idea de la ciencia. Y mantiene, por añadidura, que existe una *entelequia* de racionalidad universal innata en la existencia humana europea desde los griegos, que es caracterizada como “ley del significado absoluto” (*das Welten eines absoluten Sinnes*) o “idea absoluta” (*Crisis*, 16/Hua. VI, 14). Esta idea absoluta engendrada por Europa, según Husserl, es teórica, o implica la adopción de una actitud puramente teórica, ya que entraña el descubrimiento del idealismo así como “su realización”,⁶ el reconocimiento de la razón universal, el compromiso con la evidencia y la justificación, y la idea de la indagación infinita y las “tareas infinitas” (un concepto que Husserl no especifica suficientemente).⁷ El mundo científico, para Husserl, es un espacio que en principio está dispuesto a ser construido infinitamente; generaciones de científicos trabajan perpetuamente encauzados hacia la misma meta. Según Husserl, este nuevo *telos* fue por primera vez propagado entre la humanidad por los antiguos griegos.

... el *telos* que estaba implícito en la humanidad europea floreció con la filosofía griega ... aquello que la humanidad buscaba revitalizar, y que sólo fue posible a través de la especulación filosófica, moviéndose de un estado racional latente a uno manifiesto y buscando sus normas en ella misma, es la verdadera y genuina naturaleza humana.

La investigación filosófica (que engendró el rigor de la ciencia) ofrece un “infinito futuro humano en tanto forma infinita de trabajo”, gobernado por “intereses universales”. En otras palabras, los griegos inventaron en gran medida la forma de la “mente teórica, la mente filosófica”. Y es precisamente este compromiso greco-europeo con una teoría de alcances infinitos lo que le otorga a la cultura filosófica-científica griega su universalidad, y lleva a Husserl a

Gadamer y Derrida] (Berlín: Parados, 2007); Rodolphe Gasché, *Europe, or the Infinite Task. A Study of a Philosophical Concept* [Europa o la tarea infinita. Un estudio de un concepto filosófico] (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), 21–91; y Lau Kwok-Ying, “Patočka’s Concept of Europe: An Intercultural Consideration” en *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology* [“El concepto de Europa en Patočka: una consideración intercultural”], eds. Erika Abrams e Ivan Chvatik, contribución a *Phenomenology* 61 (Dordrecht: Springer, 2011), 229–44.

⁶ Husserl caracteriza este idealismo de muchas maneras, incluyendo la noción de exactitud o perfección ideal, el ejemplo individual tomado como instancia representativa de la totalidad, la concepción del *immer wieder* [una y otra vez; en una traducción más libre: recurrencia], la flexibilidad de la misma idea de posibilidad, la afirmación de que una cosa existe en función de sus propiedades, etc.

⁷ Ver, Jacques Derrida, *Edmund Husserl’s Origin of Geometry: An Introduction*, trad. John P. Leavey (Sussex: Harvester, 1978), 127-41 [Origen de la geometría de Edmund Husserl. Una introducción], donde el filósofo y pensador literario francés explora la aparente contradicción de Husserl al afirmar que los griegos abrieron el concepto de infinitud matemática y al mismo tiempo cerraron la esfera de las matemáticas y las volvieron un sistema autocontenido.

afirmar que otras civilizaciones, como la china, india o papúa, son, en contraste, meramente “tipos antropológicos empíricos”, mismos que son vagamente descritos como grupos que carecen de una esencia exacta y definida.⁸

En un texto que el editor de *Husserliana VI*, Walter Biemel, incluye en *Crisis*,⁹ Husserl llama la atención tanto sobre la racionalidad universal como sobre la relatividad de las concepciones culturales de razón y lógica:

[Decir que] la filosofía, la ciencia en todas sus formas, son racionales, es una tautología. Pero cada una de estas formas por separado es sólo un camino o vía hacia una racionalidad mayor; así, hallándose perpetuamente insatisfecha debido a su relatividad, la racionalidad es conducida, gracias a sus esfuerzos, a la consecución de su verdadera y completa naturaleza. Pero al final descubre que esta racionalidad es una idea que reside en lo infinito y por tanto siempre está, *de facto*, de camino a. Lo que a su vez produce el descubrimiento de una forma final [*Endgestalt*] compuesta de una suerte de infinitud y relatividad –ello en el mismo doble sentido que significan, históricamente, las épocas de “principio de algo” y “progreso”.

Husserl cree que existe una teleología que explica el desarrollo de la cultura occidental: el compromiso con el universalismo de la razón (lo que acaso pueda ilustrarse en el hecho de que las otras culturas siempre abrazarán la europeización, y nunca al revés, Europa jamás sentirá la urgencia de “indianizarse”).

En contraste con el universalismo de la cultura europea, se hallan otras culturas o civilizaciones, otras formas de humanidad [*Menschentum*], otras humanidades [*Menschheiten*] (una palabra que Husserl emplea con frecuencia en su forma plural), diferentes grupos sociales o “socialidades” [*Sozialitäten*] que viven aisladas en mayor o menor grado, o están volcadas sobre sí mismas, “inmunes” al influjo del exterior. Cada una de estas colectividades tiene su propia forma de existencia comunitaria, dice Husserl en su “Conferencia de Viena”

⁸ Por “tipos” (*Typus*) Husserl entiende una generalización empírica o una red de nociones que empíricamente están unidas y son pre-construidas pasivamente a través de relaciones de similitud, por ejemplo: “Veo un zorro como si fuera un perro”: “El mundo factual de la experiencia es experimentado como un mundo tipificado”, Husserl, *Erfahrung und Urteil* [La experiencia y el juicio], ed. L. Landgrebe (Darmstadt: Meiner, 1999). Además, discute los “tipos humanos” en sus artículos para *Kaizo*, por ejemplo en Hua. XXVII, 26ff. En general, Husserl usa el término *Typik* (tipología, tipificación) en *Crisis* para referirse a priori a una colección de diferenciaciones concretas, por ejemplo todas aquellas que nos proporciona la experiencia empírica.

⁹ Biemel lo añade al final de la sección titulada “Schlusswort” [Epílogo], pero Carr lo reubica en su traducción como el Apéndice IV dado que el manuscrito mismo lleva la nota “zuki”, indicando que se encuentra asociado a la primera parte de *Crisis*.

La vida personal significa vivir comunalizado como un Yo y un Nosotros [*als Ich und Wir*] dentro de un horizonte comunitario, un horizonte que puede ser simple o estar sumamente estratificado a través de formas familiares, nacionales, supranacionales [*Übernation*]

En *Crisis*, Husserl tiene bien poco que decir sobre la evolución y el desarrollo histórico de esas formas culturales. Principalmente, está concentrado en dibujar una distinción imperturbable entre lo filosófico-científico y lo tradicional o lo que uno podría llamar culturas *pre-científicas* (no importa cuán tecnológicamente avanzadas estén). Las así llamadas sociedades precientíficas [*vorwissenschaftlich*] o primitivas poseen su propia concepción del mundo que las rodea [*Umwelt*] así como sus propias ideas sobre sus congéneres humanos, pero carecen de la comprensión del mundo científico y de una auténtica noción del punto de vista científico. A este respecto, Husserl habla a menudo de estas culturas pre-científicas como encerradas en sí mismas, demasiado ensimismadas o indiferentes de otros pueblos.¹⁰

En su concepción de cultura primitiva (deudora, como él mismo reconoció, de los escritos del antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl), Husserl plantea que existe un estadio por el que cada cultura atraviesa y donde usa el mito como forma de mediación de sí misma. Así lo afirma en su “Conferencia de Viena” de 1935:

Es un hecho conocido, pero también una necesidad esencialmente dispuesta a ser conocida, que los motivos religioso-míticos y la praxis religiosa-mítica son dominio de las civilizaciones que viven en la esfera de lo natural –por ejemplo, en el periodo anterior del estallido de la filosofía griega y sus efectos así como de la visión científica del mundo.

En otras palabras, no sólo es un hecho empírico sino una necesidad *eidética* que las culturas atraviesan por una fase mítica; ello como una forma anterior a la evolución cultural. Aquí Husserl pudo haberse visto influido por Ernst Cassirer o los clasicistas alemanes como Wilhelm Nestle, sobre los que volveremos más adelante (en el fondo, por supuesto, está Hegel). En el “Origen de la geometría”, Husserl aborda directamente la “relatividad de todo lo histórico”, invocándolo como una objeción de su “indagación-profunda”. Escribe:

¹⁰ En algunos de sus escritos, Husserl admite la importancia de los negocios y el comercio para crear conexiones entre los pueblos y, a partir de ahí, el reconocimiento de las diferencias.

Cada pueblo [*Volk*], grande o pequeño, posee su mundo, en el cual, para ese pueblo, todo tiene cabida, ya sea en términos mágico-míticos o europeos-rationales, y cada cosa puede ser explicada perfectamente. Todo pueblo tiene su “lógica” y, en consecuencia, si esta lógica es explicada en proposiciones, resulta a priori.

Esto conduce inevitablemente, reconoce Husserl, a ser objetado como relativista, a saber, que si existen diferentes lógicas para diferentes racionalidades entonces los europeos pueden pensar y razonar únicamente *como* europeos. En sus últimos trabajos, Husserl le otorga una gran fuerza a esta objeción relativista, pero eventualmente siempre la disminuye en favor de una comunicación intersubjetiva y una crítica mediante la cual es posible entender al otro y distinguir lo universal de lo particular en cada punto de vista. Hay continuidades y regularidades en nuestra experiencia de los otros, a pesar de obvias diferencias.

2. El repudio nacionalsocialista del universalismo y su afirmación de cosmovisiones particularistas basadas en la raza

El contexto político y cultural de los años treinta enmarca la discusión del universalismo de la razón y la particularidad de los pueblos, y en consecuencia no puede pasarse por alto. En términos de motivaciones internas, la filosofía de Husserl de los años treinta de algún modo está respondiendo al desafío de *Ser y tiempo* (1927) de Heidegger, que enfatiza la finitud humana y su engarce histórico hasta el grado que parece arribar a una especie de relativismo.¹¹ Para 1929 Husserl había llegado a ver *Ser y tiempo* como el desarrollo de una *antropología* de la existencia humana en estado natural. De hecho, Husserl había considerado el “antropologismo” como una forma particular de relativismo, en textos tan tempranos como *Prolegómenos a la lógica pura* (1900), todavía entregado al neokantismo; aunque ahora lo situaba más como una parte de un historicismo general al modo de Wilhem Dilthey.

El contexto externo de las reflexiones de Husserl, que sin duda alguna debe ser advertido, es el que se refiere a la “bomba” (como Husserl la llama en su carta de 1935) que explotó con la imposición de las leyes de Nuremberg

¹¹ Sobre el supuesto relativismo de Heidegger, véase Cristina Lanfont, *Heidegger, Language and World-Disclosure* [Heidegger, Lenguaje y Mundo Revelado] (New York: Cambridge University Press, 2000), y Jeffrey Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning* [Martin Heidegger y el problema del sentido histórico] (New York: Fordham University Press, 2003), 179 ff.

del 15 de septiembre de 1935. Por otro lado, tal como mostraré más adelante, el universalismo de Husserl era tildado de ridículo por un numeroso grupo de filósofos profesionales que simpatizaba con los nazis, como Friedrich Würzbach (sobre quien ya volveremos) y Ernst Krieck.¹² El *universalismo* era presentado por estos ideólogos académicos como una conspiración judía diseñada para debilitar las afirmaciones de raza. Ernst Krieck (1882-1947), por ejemplo, un destacado ideólogo del nazismo (que fue el profesor titular de la cátedra de Filosofía y Pedagogía en Heidelberg de 1934 a 1945), dejó clara su oposición sobre el universalismo:

Dado que la *Weltanschauung* [concepción particular del mundo, incluso ideología] del nacionalsocialismo ha ... terminado con cualquier forma de universalismo y lo ha reemplazado por el principio racial-*Volkish* [pueblo, nación, en este sentido: raza], la filosofía, que siempre ha dependido del universalismo, debe ahora ser declarada muerta y relevada por una visión y antropología raciales-*Volkish*.¹³

De modo similar, en 1938, el filósofo, político y militante nazi Alfred Klemmt (1895-1979) contrasta el espíritu (*Geist*) que es “exangüe, abstracto, universalmente humanista, desarraigado y sin asideros” con el *Gesit* que está “condicionado por la sangre, vitalmente determinado, orgánicamente enraizado... anclado múltiplemente en la realidad terrestre, firmemente incrustado en el orden eterno del mundo natural”.

Permítasenos rehacer de modo sucinto la posición nacionalsocialista en cuanto a la raza.¹⁴ Siguiendo a Gereon Wolters, podemos resumir la visión

¹² Irónicamente, en sus escritos de los primeros años treinta, Husserl utilizó con asiduidad el lenguaje que estaba políticamente en boga cuando se discutía sobre la cultura comunal (autóctona), por ejemplo, los términos *Volk* (pueblo, nación), *Weltanschauung* (cosmovisión), *Vaterland* (patria), *Boden* (suelo, tierra), etc., aunque sin insinuaciones racistas. Por supuesto, admite las diferencias físicas y raciales que todo el mundo reconoce. Escribe Husserl: “Debemos incluir por el momento a las razas como un elemento en común de nuestro aspecto físico que cumple la misma función que las características sociales específicas”.

¹³ *Da die nationalsozialistische Weltanschauung, wie soeben Reichsleiter Rosenberg durch einen Aufsatz in der Presse festgestellt hat, den Universalismus jeder Art beendet und durch das rassistisch-völkische Prinzip ersetzt, müsste folgerichtig die Philosophie, da sie stets am Universalismus hängt, als beendet erklärt und durch eine rassistisch-völkische Kosmologie und Anthropologie abgelöst werden*, citado en Monika Leske, *Philosophieren im “Dritten Reich”: Studie zu Hochschule und Philosophiebetrieb im faschistischen Deutschland* [Filosofar bajo el Tercer Reich: estudio sobre el funcionamiento de la Universidad y la Filosofía en la Alemania fascista] (Berlín: Dietz Verlag, 1990), 303-4.

¹⁴ Para profundizar en el estudio de las teorías raciales del nacionalsocialismo, véase el interesante Hans-Christian Harten, Uwe Nairich y Matthias Schwerendt, *Rassenhygiene als Erziehungsideologie des Dritten Reichs: Bio-Bibliographisches Handbuch* [Higiene racial y educación ideológica durante el Tercer Reich: manual bio-bibliográfico].

que tenía Hitler del nacionalsocialismo en un número de principios centrales. En primer lugar está la reducción de lo individual a una cuestión de raza. La pertenencia a un pueblo, nación en particular, *Volk*, o raza constituye la dimensión central de la identidad de una persona. En segundo lugar, la así llamada raza aria es, biológica y culturalmente, la más desarrollada y su culminación histórica es la “raza superior” (*Herrenrasse*), a saber: los alemanes. Tercero, la mezcla de razas conduce al deterioro y a la caída en la inferioridad, amenazando la pureza de la raza superior. Finalmente, la historia mundial debe ser entendida como una guerra continua entre las razas por el “espacio vital” (*Lebensraum*).

Hubo un número significativo de filósofos en Alemania que por diversos motivos se alinearon con la ideología nazi, incluyendo a algunos de los estudiantes del mismo Husserl, por ejemplo Oskar Becker (1889-1964) y Ludwig Ferdinand Clauss (1892-1974), al igual que muchos más, como Hans Alfred Grunsky (1902-1988) y Friedrich Weideauer (1894-¿?). Los filósofos que apoyaron al nazismo invocan la superioridad de la raza y el espíritu (*Geist*) alemanes.

Oskar Becker estudió con Husserl de 1919 a 1922, escribiendo su tesis doctoral sobre los fundamentos de la geometría. Enseñó en Friburgo y Bonn y, tras una breve interrupción de la docencia en 1945, tuvo una ilustre carrera después de la guerra.¹⁵ Becker publicó un puñado de artículos sobre raza,

¹⁵Oskar Becker publicó su segunda gran obra, *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene* [Existencia matemática. Investigaciones en lógica y ontología de los fenómenos matemáticos], en el *Jahrbuch für Philosophie und fenomenologische Forschung* 8 de Husserl [*Anuario de filosofía e investigación fenomenológicas*]: 440-809, en el mismo volumen que contenía *Ser y Tiempo* de Heidegger. Sobre su importancia como filósofo de las matemáticas, véase Volker Peckhaus, *Oskar Becker und die Philosophie der Mathematik* [Oskar Becker y la filosofía de la matemática]. Becker no fue, estrictamente hablando, un miembro del Partido Nacional Socialista, pero perteneció a la Asociación de Profesores Nazis (como lo fue Gadamer y muchos otros). Becker permaneció cerca de Heidegger y fue asesor de la disertación doctoral de Jürgen Habermas. En una comunicación personal conmigo, sostenida el 15 de junio de 2010 en Dublín, Habermas recordó que, siendo estudiante de doctorado, había estado al tanto del historial nazi de Becker (su temporal inhabilitación de las funciones docentes fue bien conocida) e incluso había hojeado en la librería una de sus publicaciones racistas, pero nunca habían hablado nada sobre ello, y a un nivel personal Becker fue amable con Habermas. Habermas recordó también, en aquella misma sesión, que no se acostumbraba que estudiante y asesor se vieran a menudo, de modo que el contacto entre ellos fue mínimo. En todo caso, Becker no hizo comentarios sobre la reseña de 1953 que Habermas publicó en un periódico sobre *Introducción a la metafísica* de Heidegger, en la que criticó el hecho de que este último hubiera dejado caer una referencia a la “verdad interior y grandeza” del movimiento nacionalsocialista. Habermas había comentado esta reseña en su artículo “Trabajo y *Weltanschauung*. La controversia de Heidegger desde una perspectiva alemana”, *Critical Inquiry*, trans John McCumber (invierno, 1989): “En 1953, Heidegger publicó sus conferencias de 1935 con el título de *Introducción a la metafísica*”

incluyendo su comentado ensayo titulado “Metafísica nórdica” (*Nordische Metaphisik*).¹⁶ Aún más, mientras que en 1935 en el *Kürschners Deutscher Gelehrtenkalendar* (Catálogo académico de materias y seminarios doctorales alemanes) su campo de estudio se centraba en “historia y filosofía de las matemáticas”, en la edición de 1940-1941 se agregó un nuevo interés: *Rassenseelenkunde* (psicología y raza o, para ser más literales, estudio psicoracial), un término asociado con el trabajo de otro estudiante de Husserl en sus años de Friburgo (1917-1919), el psicólogo y antropólogo Ludwig Ferdinand Clauss, un buen amigo de Becker.¹⁷ El mencionado artículo “Metafísica nórdica” contrasta los rasgos característicos de la gente del Medio Oriente con la de los países nórdicos mediante una aproximación fenomenológicamente influida por las teorías raciales de Clauss.¹⁸

Ludwig Ferdinand Clauss, arabista, viajero y poseedor de una personalidad totalmente extravagante que lo llevó a establecer una intrincada relación con los nazis, desarrolló una antropología cultural que postulaba el empleo de la descripción fenomenológica (en especial: la empatía) para entender y clasificar los diferentes tipos culturales (tipos psicológicos) basados en atributos físicos. Los libros de Clauss fueron extremadamente populares, y eventual-

ca. Yo era un estudiante por entonces todavía asombrado con *Ser y tiempo*, por lo que leer aquellas conferencias, fascistas hasta en sus detalles estilísticos, me conmocionó. Discutí esta impresión en un artículo periodístico en el que me detuve especialmente en la sentencia: ‘verdad interior y grandeza del movimiento nazi’. Lo que más perplejidad me causó fue que Heidegger hubiera podido publicar en 1953, sin explicación o comentario, lo que yo asumía era la misma conferencia de 1935”.

¹⁶ En este ensayo, Becker critica *Ser y Tiempo* de Heidegger por no darle cabida al concepto crucial de raza.

¹⁷ Agradezco a Geron Woters el haberme dado acceso a sus pesquisas. El término *Seelenkunde* fue uno de los muchos intentos de deslizamiento lingüístico que el nacionalsocialismo llevó a cabo para reemplazar palabras y conceptos extranjeros; en este caso en particular se realizó una especie de tropo para sustituir la raíz griega del término “psicología”. *Seele* es, literalmente, “alma”.

¹⁸ Ver Ludwig Ferdinand Clauss, *Rasse und Seele. Eine Einführung in den Sinn der leiblichen Gestalt* [Raza y Alma. Una introducción al significado de la figura humana]. Este libro contaba con dieciocho ediciones para 1943, de modo que se le puede acusar de todo menos de haber sido impopular. Clauss asistió al seminario que Husserl dictó en Friburgo de 1917 a 1919 y completó su tesis de doctorado, *Die Totenklagen der deutschen Minnesänger* [Las lamentaciones fúnebres de los trovadores alemanes], con él en 1921. Clauss comenzó a enseñar y escribir sobre psicología de la raza a principios de los años 20’s, declarando que el método fenomenológico debía construir una versión que involucrara la identificación empática con otras culturas; véase su popular *Die nordische Seele. Eine Einführung in die Rassenseelenkunde* [El alma nórdica. Una introducción en el estudio psicoracial]. El trabajo de Clauss es abordado en Eric Voegelin, *Race and State* [Raza y Estado] (University of Missouri Press). Las teorías raciales de Clauss fueron extremadamente populares pero de hecho no estaban basadas en argumentos genéticos, y eventualmente entró en conflicto con los nazis (denunciado por su segunda esposa) porque tuvo una aventura amorosa con su asistente judía, Margarete Landé, ocultándola en su casa durante la guerra.

mente fue invitado a dar una lectura en la Universidad de Berlín, organizada por la Sociedad Social-demócrata de Estudiantes.¹⁹ En el prefacio a su trabajo de 1926, *Rasse und Seele: Eine Einführung in die Gegenwart* [Raza y alma: una introducción para el Presente] deja asentada su deuda con Husserl (la dedicatoria que le hizo desapareció de las ediciones del libro publicadas durante el periodo nazi):

Agradezco en primer y principalísimo lugar a mi antiguo maestro, profesor Edmund Husserl de Friburgo, su participación en este trabajo. De él aprendí el acercamiento metodológico de mi investigación y sobre todo recibí muchas indicaciones autorizadas y provechosas, como por ejemplo sobre la relación entre el alma y el cuerpo vivo, trazada por él mucho antes... Agosto de 1925.

La antropología cultural de Clauss se vincula sólo tenuemente con la percepción general que el nacionalsocialismo había acordado para la raza, y en definitiva fue su rechazo explícito de la base biológica racial lo que motivó que sus posturas fueran cuestionadas posteriormente por los teóricos del nazismo. Clauss afirmaba que las personas no eran experimentadas como extranjeras de acuerdo a sus características físicas, sino por la experiencia de sus “almas”, modeladas por la interacción con el entorno. Cada persona, como cada pueblo, tiene su “alma” particular que está particularmente adecuada a su medio ambiente. Hay pueblos (y gente) desérticos y pueblos boscosos, pueblos para los que el espacio es infinito y ha de ser conquistado, y pueblos que deciden vivir en horizontes más restringidos. Para Clauss resulta anti científico observar con el mismo punto de vista a la gente del Mediterráneo y a la de los países nórdicos y viceversa. Cada raza ejemplifica su propio grado de máximo valor. De hecho, se niega en absoluto a jerarquizar las razas y la psicología racial por medio de características puramente físicas (aspectos faciales, etc.).²⁰ El paisaje nórdico posee una apertura espacial que invita a ser atravesado; por lo

¹⁹ Ver Harten, Neichrich y Schwerendt, *Rassenhygiene als Erziehungsideologie des Dritten Reichs* [Higiene racial y educación ideológica en el Tercer Reich]. De acuerdo con este recuento, Clauss fue un precoz miembro de varias sociedades antisemitas en Alemania; aunque él predicaba una antropología “libre de juicios de valor”, sus escritos están repletos de estereotipos raciales y afirmaciones preconcebidas.

²⁰ Las explicaciones raciales físicamente basadas fueron promovidas por otro teórico alemán de la raza, Hans F. K. Günther (1891-1968), quien estudió en Friburgo y fue profesor en Berlín de 1935 a 1940, y en Friburgo de 1940 a 1945. Günther también celebra la superioridad de la raza nórdica; ver su popular trabajo *Kleine Rassenkunde des deutschen Volkes* [Pequeño tratado de teoría de la raza del pueblo alemán], un fragmento del cual puede encontrarse en traducción de George Lachmann Mosse, en *Nazi culture: Intellectual, Cultural and Social Life in the Third Reich* [Cultura nazi: vida intelectual, cultural y social durante el Tercer Reich] (University of Wisconsin Press, 2003).

tanto está en la esencia del alma nórdica el mandato de penetrar y dominar el mundo entero. Las otras culturas deben aceptar necesariamente este modo nórdico de dominar distancias (trenes, aviones, etc.). Si la imagen de la raza china recorriendo su campiña en vehículos motorizados parece una absurdidad, es no obstante un hecho real, dice Clauss. Los chinos han sucumbido al alma alemana. Inclusive en cuestiones como la ropa, la vestimenta alemana (él menciona los calzoncillos) ha sido más o menos uniformemente aceptada por otras culturas.

Adoptando la caracterización que hiciera Clauss del pueblo nórdico como un “pueblo boscoso”, Becker respalda la idea de una tendencia distintivamente nórdica al descubrimiento y pensamiento científicos, algo que ningún pueblo entregado a la configuración mítica podría si quiera soñar con alcanzar. En su “Metafísica nórdica”, Becker, haciendo eco de Clauss, escribe:

La evidencia pura de lo nórdico impedirá al investigador admitir que las creencias mágicas del Congo negro podrían ser tan válidas como los resultados de la laboriosa observación de la naturaleza y el pensamiento consciente que elabora conclusiones... La tecnología fundamentada en la ciencia natural nórdica ha conquistado el mundo, no el arte mágico de los pueblos primitivos.

Becker asocia los logros de la ciencia occidental con el cariz nórdico, en oposición al estado no científico de, por ejemplo, el continente africano.²¹ Husserl ha sido acusado de hacer algo similar, especialmente se cita su aserción hecha en la “Conferencia de Viena” de que el mundo tiende hacia la europeización, pero, como ya veremos, su intención es enteramente diferente; “europeo” significa aquí apertura a la ciencia de las tareas infinitas.

Como estudiantes formados con Husserl, Becker y Clauss mantienen un tono profundamente admirativo siempre que se refieren a su mentor;²² en cambio, otros académicos y filósofos adoptaron una postura hostil desde el principio. Un crítico de Husserl particularmente virulento fue el filósofo y especialista en Nietzsche Friedrich Würzbach (1886-1961), fundador de la

²¹Tanto Husserl como Heidegger usan el ejemplo de los nativos africanos. Ver, Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie (¿Qué es la filosofía?)*, donde habla de un negro senegalés que “de súbito fuera arrancado de su choza y arrojado aquí” sin tener ninguna familiaridad con, digamos, los muebles de estilo académico, atriles, etc. El nativo probablemente no vería el atril sólo como una “simple cosa”, un objeto material, sino como “algo que no sabe cómo utilizar”. Heidegger insiste que un objeto manifiesta en sí mismo un contexto o medio ambiente (*Umwelt*) particular.

²²No obstante, en los años 20's Clauss se refiere a Husserl como “judío” en un sentido peyorativo; ver Harten, Neirich y Schwerendt, *op cit.*

Sociedad Nietzscheana y responsable de editar para la editorial Musarion las obras de Nietzsche (1922-1929). Würzbach se adhirió entusiastamente a la causa nazi y escribió una serie de artículos divulgativos sobre la importancia de la raza y el linaje a principios de los años 20's (un artículo periodístico de 1934 lleva por título "La sangre llama al renacimiento del espíritu"). En la justificación que encabezaba su *curriculum vitae* de 1934 (y que repetiría más tarde en su carta-petición de misericordia dirigida a Hitler en 1940 –irónicamente, fue considerado en parte judío), Würzbach enfatiza que en repetidas ocasiones había atacado a Husserl en sus escritos y presentaciones públicas.²³

En "El Espíritu de la Raza", escribe:

Doce años atrás, fui invitado por el cuerpo estudiantil de Friburgo a dar una lectura. El filósofo judío Edmund Husserl se había granjeado una enorme influencia académica ahí. Yo me expresé en su contra, contra su impertinente arrogancia intelectual, contra sus inversiones minusválidas que detestaban de la salud de los pensamientos y sentimientos de sus estudiantes, y que gracias a este rencor, había conseguido mutilarlos y lisiarlos... En tanto que mi oponente evitó cobardemente entrar a la discusión, intenté hacer entonces el papel de Ministro de la Cultura, consciente del peligro que corría nuestra juventud.

Würzbach, en su obra titulada *Los dos tipos humanos fundamentales* (1932), por ejemplo, presenta el llamado de Husserl a ceñirse a las reglas impuestas por la ciencia rigurosa como "no-alemán" (*undeutsch*) y "judío" (*jüdisch*).

En su libro de 1932, *Erkennen und Erleben* (Conocimiento y experiencia), Würzbach acusa a Husserl de obtuso al no plegarse a la verdad nietzscheana de que la cultura se basa en la sangre y la herencia.²⁴ Aquí, diferencia entre

²³ Würzbach asegura haber dado una serie de lecturas, que incluía los ataques a Husserl, en Berlín en 1925, Friburgo (1926), Basel (1926), París (1926) y Riga (1928). Véase su "Archivo personal" de *Reichsender München* [Radiodifusora de Munich]. Würzbach mismo era, en el lenguaje del Departamento Nazi de Pureza Racial (*Reichsstelle für Sippenforschung*), "mitad judío". Su madre era judía pero él afirmaba falsamente haber nacido de una madre distinta, cuyo nombre jamás le había sido confiado por su padre, de modo que su linaje ario era genuino. Würzbach fue eventualmente destituido de su empleo en la estación de radio luego de que su petición de misericordia, dirigida a Hitler, fuera declinada. El director de la estación, Helmuth Habersbrunner (1899-1959), escribió un buen número de cartas solicitando la anulación del cese de Würzbach. En una de ellas, destinada a un alto oficial nazi, escribió: "Cuando uno trabaja cerca de alguien durante seis años, debería poder sentir, al menos alguna vez, al judío oculto. Especialmente yo, que usualmente puedo oler a un judío a cien metros, e incluso con el viento en contra, nunca pude detectar el más leve rastro del halo judío. Al contrario, es una verdadera mentalidad aria".

²⁴ En esa misma obra, tras tirarse a la yugular del materialismo, el realismo y el idealismo, Würzbach afirma la existencia de una mística sustancia llamada "energía seminal" (o "energía germinal", *Keim-plasma*), que fluye entre los seres humanos y es la responsable de transferir cultura entre los mismos

tres tipos de animal: “sintonizado con la naturaleza o favorito” (*Günstig der Natur*), “animal vertebrado” (*Wirbeltier*) y “animal inteligente” (*Gehirntier*) –los últimos dos representan diferentes grados de “cabezas grandes” (*große Köpfe*). Los Cabezones y los Favoritos son polos opuestos –Apolo y Dionisos– y representan dos clases de conocimiento, bautizados respectivamente como “antropomórfico” (completamente influenciado y maleable) y “suprahumano” (*übermenschlich*), que representa la pura originalidad. Los animales vertebrados son caracterizados por Würzbach como criaturas que están:

en torno a sí mismas en una estrecha objetividad, limitadas y restringidas por la ley que gobierna su racionalidad de vertebrados. Y es por lo que nosotros llamamos a todos aquellos que jamás podrán traspasar los límites de la razón, animales inteligentes; ellos son, en un sentido biológico, un grado superior, pero exclusivamente especializado, de vertebrados pobremente desarrollados.

En *Erkennen und Erleben Würzbach* usa específicamente a Husserl como un modelo de inteligencia animal. Husserl se prestaba a la perfección para observar con “lupa” “ese estado de emergencia general, pero no por ello menos insidioso, que ahora sale a la luz; un estado de emergencia que está tan extendido que no hay forma de vida que no esté siendo afectada por él”. En concreto, Würzbach ataca el universalismo de Husserl y su concepción de la verdad, tal como son expresados en los *Prolegómenos a las investigaciones lógicas*:

Sea lo que sea verdadero, es absoluta, intrínsecamente verdadero: la verdad es una y la misma para los hombres y los no hombres, los ángeles y los dioses que la aprehenden y la juzgan. Las leyes lógicas hablan acerca de la verdad en esta unidad ideal, por encima (e incluso contra) la multiplicidad real de razas, individuos y experiencias, y es de esta unidad ideal de la que siempre hablamos cuando no estamos aturdidos por el relativismo.

Würzbach, eligiendo este solo pasaje porque Husserl utiliza explícitamente la palabra “raza”, afirma que Husserl está tergiversando “la verdad en su

a través de la sangre; cada raza tiene su propia forma de *Keimplasma*. Dicha sustancia, que Würzbach considera un hecho científicamente establecido, enriquece nuestra herencia biológica y se mezcla en el cerebro por medio de la glándula pineal (*Zirbeldrüse*). De acuerdo con Würzbach, controlar el *Kleimplasma* constituye estar en plena “conformidad con la naturaleza”, y es lo que personas como Goethe, Kant, Nietzsche y Hitler hacen para guiar a las masas. Aquellos que no usan el *Kleimplasma* y juzgan que el argumento racional puede explicar y fundamentar el pensamiento y la experiencia, son “inteligencias animales” (*Gehirntiere*), “intelectuales”, “lisiados” o “cabezas grandes” (cabezones) (*große Köpfe*), términos que Würzbach usa todo el tiempo para referirse a Husserl.

cabeza”. Rechaza la misma idea de lo universal por subestimar las verdades raciales:

... no era importante si un europeo, un negro o un judío, un chino o un piel roja, descubriera una verdad o resolviera algún problema. Si el conocimiento fuera correcto entonces sería válido para todos los humanos, incluso para los no humanos, ángeles y dioses, y ello a perpetuidad, tal como el filósofo judío Edmund Husserl proclamó con inmensa arrogancia hace sólo una década. Él piensa que la influencia de la sangre y la raza sólo querría deslustrar y percutir al *Espíritu (Geist)*; ese Espíritu puro podría deshacerse de los prejuicios de una nación, y únicamente el Espíritu podría decretar verdades eternas y universales. La así llamada aristocracia del *Geist* está compuesta por una élite que mira desde lo alto, con enorme desprecio, a todo aquel que se aventura a filosofar como alemán, italiano o francés. Una vez más, Nietzsche rasga la máscara de esa cháchara insulsa con el filo de su puntillosa espada y nos muestra la verdadera cara.

La verdad, para Würzbach, en oposición a Husserl, es indisociable de la raza. Y va más allá: predica la “aniquilación de lo individual, lo cual significa la aniquilación de todo individualismo privado, lo cual significa comprometerse uno mismo con la gran familia de la comunidad (*Volksgemeinschaft*) por medio de experiencias *Volk* auténticas [en el sentido de: experiencias compartidas] tal como la religión y la metafísica”.

Para ofrecer una ilustración detallada de la arremetida contra Husserl por las publicaciones incitadas por el nazismo, la edición de 1938 del *Meyers-Lexikon*, un popular trabajo de normativa lexicográfica reeditado a iniciativa de los nazis, es iluminadora. La entrada para “Fenomenología” habla en las primeras líneas de un movimiento judío (se enlista a Husserl, Reinach, Geiger, Scheler) y la describe como una “abstracta, improductiva teoría lógico-científica de la percepción esencial a través del conocimiento consciente”. De modo análogo, la entrada “Husserl, Edmund” lo caracteriza como “uno de los principales protagonistas de la extranjerización judaica de la filosofía alemana” (*einer der Hauptschrittmacher der jud.Überfremdung de dt. Philosophie*).²⁵ El *Meyers-Lexikon* retrata a Husserl como el autor de un racionalismo místico que confía en las *Wessenschau* (esencias, o intuiciones esenciales). Y es explícitamente acusado de intentar, en su artículo de *Logos* “La

²⁵ El término *Überfremdung* significa literalmente hacer algo poco familiar (extraño) o demasiado extranjero y fue un término distintivamente nacionalsocialista. El término continúa empleándose en las discusiones cargadas de racismo sobre la inmigración. Una traducción más apropiada podría ser “infiltración extranjera”.

filosofía como una ciencia rigurosa” (1910-1911), “arrasar con cualquier *Weltanschauung* (cosmovisión, visión del mundo) natural”. Además, el *Meyers-Lexicon*, en una muy breve bibliografía al final de la entrada, enlista sólo trabajos críticos fustigadores sobre Husserl, incluyendo *Kritik Transzendental-Phänomenologie Husserls* [Crítica a la fenomenología trascendental de Husserl] de Friedrich Weidauer, y el panfleto *Der Einbruch des Judentums die Philosophie* [La irrupción del judaísmo en la filosofía] del filósofo muniqués Hans Alfred Grunsky.²⁶

Grunsky (1902-1988) se unió al Partido Nacional Socialista en 1930 y rápidamente se convirtió en uno de sus más fanáticos ideólogos. Fue nombrado asistente de Alexander Pfänder (contra el que se predispondría más tarde) en la Universidad de Munich en 1935 y, en mayo de 1937, por órdenes expresas de Hitler, elevado al rango de titular de la cátedra de Filosofía y Psicología, en contra de los deseos de la Facultad de Filosofía de Munich. Desde esta posición, fue un activo delator de muchos profesores judíos, incluyendo un estudiante de Husserl, Dietrich von Hildebrand (1889-1977).²⁷ El repelente panfleto de Grunsky pinta a Husserl como un filósofo judío entregado a un estéril misticismo, cuyo trabajo contendría el “germen del pensamiento talmúdico” (*Kern des Talmudischen Denkens*). La filosofía judía carece de arraigo en la sangre y la tierra y por ello va a la deriva. Sin ningún tema propio, “talmudiza” los problemas de la genuina filosofía aria.

Uno podría continuar citando a todos estos filósofos académicos racistas y ahondando en su crítica al universalismo de Husserl, pero el punto ya ha sido establecido. La propagación de una visión del mundo particularista basada en la raza impulsada por el nazismo, así como el relativismo racial por el que propugnaba, le dio un nuevo *pathos* a los esfuerzos de Husserl por defender el universalismo, el racionalismo, el no-relativismo que habían sido el corazón de Europa, y también de la cultura mundial. El supuesto eurocentrismo de

²⁶ Se trata de un panfleto corto (36 páginas) y no de una monografía académica. Grunsky fue conocido después de la guerra por su trabajo sobre Jacob Böhme, pero también fue un notorio y recalitrante nazi: se adhirió tempranamente al Partido Nacional Socialista en 1930 y fue hecho profesor *Ordinarius* (a tiempo completo) por órdenes de Hitler.

²⁷ Dietrich von Hildebrand empezó sus estudios en Munich bajo la tutela de Theodor Lipps, pero en 1909 se mudó a Gotinga para estudiar con Husserl y Reinach. Completó su doctorado con Husserl en 1912, y en 1916 publicó *Die Idee der Sittlichen Handlung* [El principio de la acción ética]. Se hizo amigo íntimo de Max Scheler y se convirtió al catolicismo en 1914. Ya exiliado, se esforzó tenazmente por contrarrestar la propaganda nazi, lo que le valió ser incluido en una lista de condenados a muerte. Además de Alemania, dio clases en Austria, Suiza, Francia y eventualmente emigró a Estados Unidos, donde fue profesor de filosofía de la Universidad de Fordham. Véase la biografía escrita por su segunda esposa, Alice von Hildebrand, *Alma de león* (2000).

Husserl es de hecho una aguda defensa de la visión filosófica universalista en contra de todas aquellas formas unilaterales de particularismo racial. Europa está en peligro, dice repetidamente Husserl, y su pretensión es proteger a la filosofía “de la oscuridad de los tiempos” y restaurarle su misión primigenia de imaginar y señalar un camino seguro hacia un racionalismo en el que quepa toda la humanidad. Husserl (como subsecuentemente haría Habermas) había abrazado deliberadamente el proyecto de la Ilustración de una “*racio* universal”, aunque criticaba sus típicas limitaciones. En *Crisis* y en otros textos asociados a esta obra (como la “Conferencia de Viena”), Husserl enfatiza que la actual crisis es una crisis de la *razón*: “La crisis europea tiene sus raíces en un racionalismo equivocado” (*Crisis*, 290).

3. Husserl sobre los límites del racionalismo ilustrado

Husserl cree que la “autonomía de la filosofía” constituye “un principio fundamental de la cultura europea” (Hua. XXVII, 239) y un compromiso con la “vida de la razón” (*Vernunftsleben*); compromiso o contrato cuyos cimientos están fincados en normas autónomas. Sin embargo, no deja de criticar explícitamente la concepción de la razón que fue habitual de la Ilustración en adelante (ver, por ejemplo, su texto de 1934 suplementario a *Crisis*, Hua. XXVII, 236-238; *Crisis*, 25-28). La concepción ilustrada de la razón le resulta demasiado estrecha, dado que ignora los elementos contextuales ya dados en el mundo, como las prácticas y las necesidades, y abraza un tanto cándidamente el naturalismo y el objetivismo. Es necesario renovar la afirmación en la razón, renovar su universalidad, y comprometer a los hombres a vivir en una comunidad racional, defendiendo lo que en *Crisis* es llamado “lo genuinamente humano” (*echtes Menschentum*, *Crisis*, 6/Hua. VI, 3-4).

El principal problema que presenta este restablecimiento de la razón en nuestros tiempos es que en la era moderna la razón ha sido construida de una forma unilateral, debido a que las ciencias exactas han conducido a una matematización de la naturaleza. Husserl, al igual que Heidegger (quien hace una crítica similar en sus ensayos de los años 30's)²⁸ y el último Marcuse,²⁹ está criticando la *unidimensionalidad* del andamio tecnológico de la modernidad: el razonamiento calculado. El racionalismo de hoy está fascinado con

²⁸ Véase por ejemplo el ensayo de Heidegger de 1938, “La época de la Imagen del Mundo”, en M. Heidegger, *Off the Beaten Track (Caminos del bosque)*, ed. y trad. Julian Young y Kenneth Haynes (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 57-85.

²⁹ Ver Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man [Hombre unidimensional]* (Boston, Beacon, 1964)

el naturalismo y el objetivismo, y una reflexión fenomenológica trascendental, especialmente remontándose al origen de esas formaciones significantes, tendría que poder elaborar un concepto de razón que contemple una nueva “fundamentación de la existencia” (*Bodentändigskeit des Daseins*), un nuevo suelo o una tierra no hollada (*Boden*, irónicamente, un término usado muy frecuente en los escritos husserlianos de este periodo –por ejemplo, Hua. VI, 7–, a pesar de sus fuertes resonancias nazis, por ejemplo *Blut und Boden*; probablemente se trate en parte de una influencia de Heidegger).

Para Husserl, esta renovación fenomenológica de la razón se opone a toda forma de *naturalismo*, incluyendo aquellas explicaciones biológicas de la naturaleza humana. En ese sentido, la aseveración de la “Conferencia de Viena” de que “no hay, por razones esenciales, ninguna zoología del hombre” (*Es gibt wesensmäßig keine Zoologie der Völker*, *Crisis*, 275/Hua. VI. 320) tendría que ser leída muy factiblemente como un claro repudio a las doctrinas basadas en la raza.³⁰ Además, es dentro de este contexto de defensa de la razón como una heredad de todos los seres humanos, es que en la “Conferencia de Viena” Husserl lanza el comentario sobre los papúas, comentario que ha sido calificado, malinterpretándolo, de ser condescendiente e incluso racista. Husserl escribe:

La razón es un título muy abarcador. De acuerdo con la estupenda y antigua definición, el hombre es un ser viviente racional, en un sentido en el que incluso el papúa es un hombre y no una bestia [*und in diesem weiten Sinne ist auch der Papua Mensch und nicht Tier*]. Tiene aspiraciones, y actúa con reflexión, considerando las posibilidades prácticas. En tanto los productos y los métodos proliferan, se introducen en una tradición que para su racionalidad no será nunca inteligible. Aún así, sólo el hombre (e incluso el papúa) representa un nuevo nivel de animalidad –en comparación con las bestias–; de modo que considerar a la humanidad y su razón como lo hace la especulación filosófica representa un nuevo nivel (*Crisis*, 290/Hua. VI. 337-38).

Aunque esto pueda sonar algo paternalista hoy en día, es un llamado de corazón a reconocer el hecho universal de la razón de todas las personas y todos los pueblos, incluyendo a aquellos que no participan de la tecnicidad

³⁰ Resulta muy probable que aquí el blanco inmediato de Husserl sea Oskar Spengler, quien el prefacio a *La decadencia de Occidente* plantea un acercamiento a la cultura según un modelo biológico. Hay que decir que Spengler, a pesar de reivindicar ideas que bien pudieran ser definidas como fascistas, nunca apoyó a los nazis.

científica.³¹ Husserl siempre acentúa la unidad de lo que él llama “esencia regional” de la humanidad, que no es otra cosa que las diferencias étnicas y las variaciones antropológicas. Reconocemos a todos los humanos como partícipes de una esencia regional material del *ser humano*, sin importar cuán diferentes se presenten a sí mismos. Esas diferencias son sólo diferencias de grado; no confundimos a un hombre con un animal; incluso los hombres-caballo de *Gulliver* son en realidad humanos.

Por supuesto, Husserl también piensa que la racionalidad práctica en su estado inicial puede ser transformada por la filosofía (y su hija la ciencia) en una nueva y más amplia racionalidad, lo que tendría que constituir la meta de todos los hombres. Con frecuencia, Husserl enfatiza el hecho de que esta universalidad y avance hacia lo infinito fueron producidos por la filosofía griega y su “actitud teórica” (*teorische Einstellung*, *Crisis*, 280/Hua. VI, 326). Esto en sí mismo puede parecer otra forma de particularismo (el así llamado excepcionalismo griego) y eurocentrismo, y aun una directa afirmación de la superioridad de la cultura europea. Vale la pena dejar clara la concepción que tenía Husserl de este avance, porque es precisamente una tentativa de superar la particularidad finita (incluyendo lo que los griegos llamaban *Umwelt*, el entorno inmediato).

4. La irrupción (*Einbruch*) griega o el triunfo (*Durchbruch*) de la actitud teórica

Como es de sobra conocido, Husserl sostenía que la “irrupción” (*Einbruch*, *Crisis*, 283/Hua. VI. 330; 285/Hua. 331) y el “triunfo” (*Durchbruch*, *Crisis*, 15/Hua. VI.13; y *Crisis*, 344/Hua. VI.331) de la filosofía (o el “giro” hacia un “interés teórico universal” [*Crisis*, 345/Hua VI. 358]) alcanzados en la extensa área de influencia griega en el siglo VI a. C., habilitaron una nueva y permanente posibilidad para la humanidad. Sólo los griegos pudieron haber dado este giro y fundar lo que Husserl llama portentosamente una “nueva humanidad”:

... el descubrimiento y los primeros desarrollos de una nueva época humana —una época en la que la actual humanidad busca redescubrirse, lo que sólo podrá hacer

³¹ Las referencias de Husserl a los papúas se hallan en numerosos lugares de su trabajo, y presumiblemente son una alusión indirecta a los escritos de Lévy-Bruhl y en espacial a su *Mitología primitiva*, que le dedica una buena parte de su desarrollo a los papúas de Nueva Guinea. Nueva Guinea era un lugar particularmente evocativo para los pensadores alemanes por haber sido un protectorado alemán de 1885 a 1914.

en tanto asuma la condición libre de su existencia, su vida histórica, y se entregue a ideas razonadas [*aus Ideen der Vernunft*] y a tareas infinitas [*auf unendlichen Aufgaben*] (*Crisis*, 274/Hua. VI. 319).

La “transformación” (*Umwandlung, Umstellung*) planteada por los antiguos griegos entrañó un giro permanente y revolucionario en los intereses del hombre; pues lo liberó del claustro de la esfera *práctica* (orientada a la satisfacción de las necesidades básicas) y de la (hasta ese momento) demasiado extendida configuración mítica y su “praxis religioso-mítica” (*religiös-mythische Praxis*), y lo insufló de una nueva y objetiva actitud teórica que hizo posible la filosofía y las ciencias, mismas que no han cesado de florecer y de impactar todos los órdenes de la vida desde ese entonces.³² Este interés teórico revela aspectos invariantes del mundo variable y, sobre todo, manifiesta el “estilo universal de la causalidad” (*der universale Kausalstil*).

Escribe Husserl:

El hombre se encuentra tan poseído por una pasión de conocer el mundo [*Welterkenntnis*] y articularlo en una visión [*Weltbetrachtung*] que se aparta de todos los intereses prácticos y, en un momento devocional en el que la esfera de la actividad cognitiva se hallaba muy restringida, se esfuerza por alcanzar nada sino pura *theoria* (Conferencia de Viena, *Crisis*, 285/Hua. VI. 331).

El giro griego, sin embargo, tiene ciertas limitaciones. Ya no es posible prolongar ingenuamente, o simplemente seguir o aceptar el concepto de razón que nos fue transmitido por el pasado. “Es necesario reflexionar sobre cada sentido de nosotros mismos para poder adecuarnos” (*Crisis*, 392/Hua. VI. 510). Para Husserl, la forma de retornar a los griegos es reviviendo el sentido “genuino” de racionalidad inaugurado por la filosofía:

La racionalidad, en ese abarcador y genuino sentido en el que estamos hablando, el sentido griego primordial [*urtümlich*] que en el periodo clásico de la filosofía

³²Para el tratamiento que Husserl hace de los griegos, véase Klaus Held, “Husserl und die Griechen” [Husserl y los griegos], en *Phänomenologische Forschungen* [Investigaciones fenomenológicas] 22, E. W. Orth (ed.) (Freiburg: Alber, 1989); Held, “Intercultural Understanding and the Role of Europe”, en *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*, Dermot Moran y Lester Embree (eds.), vol. 4, *Expanding Horizons of Phenomenology* (Londres: Routledge, 2004), 267-269; y Held “Husserls These von der Europäisierung der Menschheit” [La tesis de Husserl sobre la europeización de la humanidad], en *Phänomenologie im Widerstreit* [Fenomenología en conflicto], C Jamme y O. Pöggeler (eds.) (Frankfurt: Suhrkamp, 1989), 13-39. Véase también, Elmar Holenstein, “Europa und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophische Meditationen” [Europa y la Humanidad. Las meditaciones de Husserl sobre la cultura filosófica], en el mismo volumen, 40, 64.

griega se convirtió en un ideal, necesita, para actualizarse, mucha clarificación y autorreflexión; pero en su forma madura puede ser una guía de [nuestro] desarrollo. (*Crisis*, 290/Hua. VI. 337)

En *Crisis*, Husserl habla de la “tarea de introspección nacida por la situación de colapso [*Zusammenbruchs-Situation*] de nuestro tiempo” (*Crisis*, 58/Hua. VI, 59). Asimismo, frecuentemente caracteriza la necesidad de renovar la vida del pensamiento mediante una especie de “retrospección meditativa” (*Rückbessinnung*, *Crisis*, 17/Hua. VI.16) o “cuestionamiento de ida y vuelta” (*Rückfragen*, o *Zurückfragen*, cfr. *Crisis*, 56/Hua. VI. 57; y de nuevo en *Crisis*, 69/Hua. VI. 70) o “indagación” de la “motivación original” (*Ursprungsmotivation*) que da soporte a la modernidad. Esta especie de ahondamiento en la historia no implica trazar historicistamente los orígenes de la filosofía y de los antiguos jónicos, sino más bien intenta arribar al “a priori de la historia”, documentando el *sentido* (*Sinnhaftigkeit*) esencial del proceso filosófico-científico de la idealización.

Debido a su descendencia judía, a Husserl le fue prohibido ser parte de la delegación oficial alemana que asistiría al 8º Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Praga en 1934. En efecto, dicha delegación alemana estuvo conformada por simpatizantes nazis, como confirman algunos informes contemporáneos a la reunión académica.³³ Sin embargo, Husserl escribió una carta que fue leída en el transcurso del Congreso y luego publicada en las Actas.³⁴ En esa carta habla sobre el “colapso de Occidente” (*Suzammenbruch des Abendlandes*, Hua. XXVII.242). La introspección (*Selbstbesinnung*, cf.

³³ Las actas del congreso fueron publicadas bajo el título *Actes de Huitième Congrès International de Philosophie à Prague 2-7 de Septembre 1934* [*Actas del Octavo Congreso Internacional de Filosofía en Praga 2-7 de Septiembre 1934*] (Praga: Comité d'organisation du Congrès, 1936) y la carta de Husserl apareció en las páginas XIV-XVI. Para una reseña del congreso, ver Ernst Nagel, “The Eighteen International Congress of Philosophy” [El Octavo Congreso de Filosofía], *Journal of Philosophy* 31 (1934): 589-601. Nagel reporta: “El profesor Hellpach de Heidelberg, antiguo socialdemócrata y ministro de Educación, defendió pontificalmente la tesis de que el *Volk* es el objeto de estudio central de la sociología, y de que la descendencia y los propósitos comunes son marcas constitutivas de ese *Volk*. A esta norma de las ciencias sociales, el profesor le añadió la interesante conclusión de que toda cultura genuina es intolerante hacia las demás culturas. Ante estas palabras, los murmullos de protesta de la audiencia casi ahogaron la voz del presentador” (593). También se consigna: “el profesor Mayer de Hamburgo argumentó a favor de las teorías raciales del Tercer Reich, y quizá sólo lo avanzado de la hora y la fatiga de la audiencia salvaron la conferencia de la intervención del orden público” (598).

³⁴ E. Husserl, “*An den Präsidenten des VIII. Internationalen Philosophen-Kongress, Herrn Professor Dr Rاندl in Prag*”, [Al presidente del VIII Congreso Internacional de Filosofía, profesor Dr. Rاندl en Praga]. reimpreso en Husserl, *Aufsätze und Vorträge* [Discursos y conferencias] (1922-1937), Thomas Nenon y H. R. Sepp (eds.), Hua. XVII (Dordrecht: Kluwer, 1989), 240-244.

Crisis, 291/Hua. VI.339) como un cuestionamiento radical en el espíritu de Descartes (por ejemplo, Hua. XXVII. 244) implica un compromiso (*epochē*) con todas las tradiciones existentes y todos los pensamientos primitivos concernientes a ideas y posiciones filosóficas. Además, Husserl retrata esta introspección en términos de una reapropiación crítica de la *Urstiftung* [primera fundación, protofundación o incluso fundación eterna] y del descubrimiento griegos de la filosofía, la eidética y la actitud teórica, y se refiere a la necesidad de abarcar a toda la humanidad en el proceso de espiritualización a través de la razón científica (Hua. XXVII. 241). En la “Carta de Praga”, la filosofía, a partir de su “primera fundación” (*Urstiftung*) en la Grecia antigua, es presentada como el gran producto cultural de Europa, como un regalo para el mundo. El reto para la filosofía es forjar una vida de auto-responsabilidad (*Selbstverantwortung*):

La filosofía es el órgano de una nueva especie de existencia [*Dasein*] histórica de la humanidad, una existencia que no excluye el espíritu de autonomía. La forma primordial [*Urgestalt*] de la autonomía es la de la auto-responsabilidad científica. [...] La auto-responsabilidad filosófica necesariamente toma parte del filosofar de la comunidad... En la presente [carta] el sentido específico de la humanidad y cultura europeas será perfilado. (Hua. XXII.240)

Tal como elabora Husserl, la filosofía posee una “internacionalidad” [*Internationalität*] central, no una internacionalidad impuesta o decretada a la fuerza, sino una que nace de la “conciencia y el trabajo hecho en asociación” (*Erkenntnis und Arbeitsgemeinschaft*, Hua. XXVII. 242) y que le da sustancia. La filosofía no pertenece a un pueblo en particular pero, una vez fundada, es una inquebrantable posesión de la humanidad ligada por la razón autónoma (*Eine Verbundenheit durch den Geist der Autonomie*, Hua. XXVII. 240).

De forma similar, un año más tarde, en sus “Conferencias de Praga” del 14 y 15 de noviembre de 1935 (ahora en calidad de ciudadano privado), Husserl escribió:

¿Qué hizo posible que [la moderna sociedad europea] tomara aquello que es esencial de la humanidad antigua? Nada menos que la forma de existencia [*Daseinform*] filosófica, adoptándola en todos los aspectos de su vida como una ley de pura razón, de entera filosofía. (Hua., XIX. 109)

La forma de existencia filosófica libera de las “ataduras del mito y la tradición” (Hua. XXIX. 109). En *Crisis*, Husserl escribe de forma parecida:

Ser un hombre en toda su integridad [*Menschentum überhaupt*] es esencialmente ser un humano [*Menschsein*] en una civilización [*Menschheit*] social y generativamente unida; y si el hombre es un ser racional (*animal rationale*) lo es únicamente en tanto toda la civilización es una civilización racional, esto es, sólo con una latente orientación hacia la razón o una abierta orientación hacia la entelequia puede el hombre llegar a ser en sí mismo, a manifestarse como tal, y a partir de ahí puede dirigir conscientemente las necesidades humanas que más lo favorezcan.³⁵ (*Crisis*, 15/Hua. VI.13)

Es esta declaración de intrínseca *universalidad* y racionalidad que la cultura griega hizo posibles a través de la filosofía (y del descubrimiento de la *infinitud* –para el cual la idealización del espacio a través de la geometría resultó un hecho medular–) que permite a Husserl abrazar una transformación crítica y una resignificación del proyecto ilustrado de la razón y propugnar una nueva comunidad internacional adultamente consciente y una razón en todo momento vigilante (despierta).

5. Visiones del mundo, consideraciones del mundo, representaciones del mundo (*Weltanschauungen, Weltbetrachtungen, Weltvorstellungen*) y el concepto de “mundo en sí”

Significativamente, el recuento que hace Husserl del descubrimiento griego de la filosofía incluye la historia de la toma de conciencia llevada a cabo por los antiguos griegos en relación a su propio mundo, un mundo particular que suponía una perspectiva asimismo particular y no compartida universalmente. El mundo de la vida práctica estaba limitado por “horizontes cognoscitivos” (Ver Hua., XXXIX. 369). El contraste entre los conceptos de mundo propio y “mundo en sí” (*die Welte an sich, Crisis*, 61/Hua. VI. 62; Hua. VI. 501) o “mundo verdadero” (*die wahre Welt, Crisis*, 127 / Hua. VI. 130) es, para Husserl, uno de los mayores triunfos de la filosofía, y especialmente de la geometría con su concepción de un espacio infinito ideal (*Crisis*, 8).³⁶

³⁵ Uno no puede sino sentir empatía con el traductor David Carr por las dificultades con las batalló en este pasaje. El original se lee así: *Menschentum überhaupt ist wesensmäßig Menschsein in generativ und sozial verbundenen Menschheiten, und ist der Mensch Vernunftwesen (animal rationale), so ist er es nur, sofern seine ganze Menschheit Vernunftmenschheit ist latent auf Vernunft ausgerichtet oder offen ausgerichtet auf die zu sich selbst gekommene, für sich selbst offenbar gewordene und nunmehr in Wesensnotwendigkeit das menschheitliche Werden bewußt leitende Entelechie* (Hua. VI.13)

³⁶ Las proposiciones de Husserl concernientes al descubrimiento del espacio infinito se hallan realmente muy cerca de los ulteriores desarrollos de Alexander Koyré en su *From the Closed World to the*

En su llamado “Tratado de Praga” de 1934 (*Prager Abhandlung*)³⁷ –el borrador de un trabajo titulado “Sobre la tarea actual de la filosofía”, escrito para el 8º Congreso Internacional de Filosofía pero que nunca vio la luz, marca el inicio de los textos de *Crisis*– Husserl se refiere a la primera fundación (*Urstiftung*) o fundación originaria de la filosofía como una cosmología (Hua. XXVII.186). La filosofía (en ocasiones habla aquí específicamente de los escépticos) permitió a los griegos reconocer su forma de ver la vida como una local o nacional visión del mundo (*Weltanschauung*) y por ende su *relatividad* en relación con visiones del mundo foráneas: “De este modo el griego empezó a tomar conciencia de la relativa validez del mundo” (*Damit wird der Grieche also der Geltungsrelativität der Welt bewußt*, Hua. XXVII. 188). Ello condujo a los griegos a establecer la crucial distinción entre una “representación del mundo” (*Weltvorstellung*) y el “mundo en sí” (*Welt an sich*, Hua. XXVII. 189), lo que puso en marcha una radical “desmitificación del mundo” (*eine radikale Entmythisierung der Welt*, Hua. XXVII. 189) y una toma de postura crítica hacia los valores tradicionales que sostenían la mentalidad primitiva (incluyendo prácticas individuales, sociales y nacionales, Hua. XXVII. 186). La filosofía, y en especial la interrogación escéptica, obligó a los griegos a tomar distancia de la seguridad de su propia representación del mundo³⁸, dado que la reconocieron sólo como una entre muchas otras representaciones del mundo. En la esfera práctica, las naciones se oponen a las naciones (Hua. XXVII.187), pero con el descubrimiento de la actitud teórica, el verdadero significado del mundo es reconstruido o construido de otra forma (*Neubildung des Sinnes Welt*, Hua. XXVII. 187) gracias al “campo temático

Infinite Universe [Del mundo cerrado al universo infinito] (Baltimore, MD: The John Hopkins Press, 1957).

³⁷ Ver E. Husserl, “Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie” [Sobre la tarea actual de la filosofía], en Husserl *Aufsätze und Vorträge* [Discursos y conferencias] (1922-1937), Hua. XXVII. 184-221. El trabajo sobrevive gracias a un texto mecanografiado por Fink.

³⁸ Husserl emplea con frecuencia el término *Weltbetrachtung*, por ejemplo en las *Meditaciones cartesianas*, Hua. I. 107; I.171, I. 172, I. 190, hace un contraste entre las consideraciones natural y trascendental del mundo. En *Crisis*, habla de una “teológica-teleológica cosmovisión” de los escolásticos, que Descartes deseaba superar. Carr ofrece traducciones misceláneas del término, incluyendo “consideración del mundo”, “visión del mundo”, etc. Para observar la recurrencia de *Weltbetrachtung*, ver *Crisis*, Hua. VI. 54, 116, 178, 196, 205, 262, 312, 330, 331, 352 y 424. En comparación, *Weltvorstellung* [representación del mundo] es menos frecuente en *Crisis*; ver Hua. VI. 54, 116, 178, 196, 205, 262, 312, 330, 331, 352 y 424. De los tres términos, *Weltanschauung* [cosmovisión] es el que aparece en menor cantidad; ver *Crisis*, Hua. VI. 3, 72, 199, 509, y 550. A menudo *Weltanschauung* se asocia con una “perspectiva idiosincrásica” [una de las acepciones secundarias de la palabra alemana *Weltanschauung* es “ideología”] pero igualmente se usa de forma intercambiable con los otros términos para significar una “cultural” e incluso “natural” visión del mundo.

de los pronunciamientos científicos”. Ello desvela un infinito campo del Ser: “la idea de una racional e infinita totalidad del ser” (*Crisis*, 22/Hua. VI. 19).

Esta diferenciación al interior de la concepción griega del mundo dio lugar a la crucial distinción entre la simple y relativa *doxa* y la genuina *epistēmē* (Hua. XXVII.189; cf. Hua. XXIX. 336-337; *Crisis*, 12/Hua. VI.332 y 345/Hua. VI.359), entre lo que comúnmente se percibe como la opinión pública –la *vox populi*– y el conocimiento. Esto ocurrió no al modo de una evolución parsimoniosa, sino más bien como una especie de “salto” (*Sprung*, *Crisis*, 345/Hua. VI.359). Con la desmitificación de la experiencia, Husserl afirma que la “experiencia teórica” emerge a la par que la actitud teórica. Para Husserl, el descubrimiento griego de la *epistēmē* entraña el reconocimiento de lo “no relativo” (irrelativo) por encima y en contra de las percepciones y experiencias relativas. La primigenia inocencia con relación al mundo es desnudada en cuanto tal (Hua. XXXIX. 336).

Husserl había estado contando versiones de esta historia desde *Introducción a la lógica y la teoría del conocimiento*,³⁹ que reúne sus conferencias y lecturas de 1906 y 1907, alabando el modelo revolucionario de los escépticos y planteando que en algún punto todo filósofo debe asumir un grado de escepticismo (Hua. XXIV. 179). Vuelve sobre esta narrativa en algún momento de su “historia crítica de las ideas” en *Erste Philosophie* [Filosofía primera], sus lecciones de 1923-1924.⁴⁰ De igual modo, en sus *Conferencias de Londres* de 1922, Husserl asevera que la idea de una filosofía científica recibió su primer impulso (su fundación primaria, *Urstiftung*) en Platón, quien se encargó de sistematizar el reclamo socrático de la definición esencial y oponerla a la destructiva *skepsis* de los sofistas griegos como Georgias.⁴¹ Sócrates y Platón defienden la posibilidad de un verdadero conocimiento, *epistēmē*, y se enfrentan contra el escepticismo dogmático y el relativismo de Georgias y Protágoras (Hua. VII. 8 y *Crisis*, 17). La respuesta de Sócrates a las pa-

³⁹E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, ed. Ullrich Melle, Hua. XIV (Dordrecht: Kluwer, 1985), 146 ff; la traducción inglesa es de Claire Ortiz Hill: *Introduction to Logic and Theorie of Knowledge: Lectures 1906/07* (Dordrecht: Springer, 2009), 145 ff.

⁴⁰E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24)*. Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte* [Primera filosofía (1923/24). Primera parte: Historia crítica de las ideas], ed. R. Bohem, Hua. VII (The Hage: Nijhoff, 1965). Ver también el texto de Husserl publicado en *Japanisch-Deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik I* [Revista japonesa-alemana de Ciencia y Técnica I] 1923: 45-51, trad. Marcus Brainard, “The Idea of a Philosophical Culture: Its First Germination in Greek Philosophy” [La idea de una cultura filosófica: su primera germinación en la filosofía griega], *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 3 (2003): 285-293.

⁴¹E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922-1923* [Introducción a la Filosofía. Lecciones 1922-1923].

radojas de los escépticos había sido proponer una reforma de la vida moral, hasta tal punto de convertir a la vida humana en una genuina vida de la razón (*ein Leben aus reiner Vernunft*), donde la exigencia de evidencia reemplaza a la anuencia de la opinión, y el conocimiento es entendido en términos de justificación, entendimiento y aclaración (*Klärung*, Hua. VII. 9) en lugar de la “irracionalidad, el vivir atropelladamente en la ciega confusión” (*Die Unvernunft, das blinde Dahinleben in der Unklarheit*, Hua. VI. 10). El sentido que extrae Husserl de la declaración del Oráculo de Delfos sobre Sócrates (que Platón relata en la *Apología de Sócrates*) puede funcionar como un lema para la empresa de la filosofía: “el esfuerzo por hacer de sí mismo un sabio” (*Crisis*, 13 /Hua. VI.11).

El principio epistémico griego posee, sin embargo, algunas limitaciones. Aunque hayan descubierto la actitud teórica y lograran poner en marcha distintas y sofisticadas ciencias, los griegos, ni aun en sus momentos más escépticos, formularon la pregunta sobre el “mundo ya dado” (*die vorgegebene Welt*). Además, sus ciencias fueron construidas precisamente sobre la base de la aceptación del mundo y su “obviedad” dada por sentada (*Selbstverständlichkeit*). Significativamente, Husserl mantiene en un manuscrito de 1935 que la antigüedad no llegó a reconocer la correlación entre la subjetividad y el mundo (Hua. XXVII. 228-231). Este reconocimiento requería, por supuesto, una amplitud de miras que sería injusto exigirle a los griegos, pues las condiciones para su realización –siempre según Husserl– sólo se dieron mucho más tarde, con el advenimiento de la modernidad y, sobre todo, gracias a los avances de la filosofía trascendental de Descartes.⁴² La *epochē* universal sería la fuerza impulsora para este novedoso acercamiento que pondría en evidencia la correlación *a priori* y daría vida a una nueva racionalidad autocrítica (Hua. XXVII. 238).

⁴² Aquí, Husserl parece coincidir con académicos recientes como Myles Burnyeat, quien ve el escepticismo radical hacia la existencia misma del mundo, con su consiguiente desgarramiento entre mente y mundo, como un producto específico de la modernidad; ver, Miles Burnyeat, “Idealismo y filosofía griega: Lo que vio Descartes y a Berkeley se le escapó”, *Philosophical Review* 91 (1982): 3-40, reimpreso en *Idealism –Past and Present*, ed. Godfrey Vasey (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 19-50; para un contraargumento, ver Dermont Moran, “Idealism in Medieval Philosophy: The Case of Johannes Scottus Eriugena” [Idealismo en la filosofía medieval: el caso de Johannes Scottus Eriugena], *Medieval Philosophy and Theology* 8 (1999): 53-82.

6. El *mythos* y el *logos*: variaciones de un viejo tema

La discusión de Husserl en torno a los griegos también necesita ser puesta en contexto, sobre todo en lo que hace al clima cultural, puesto que, nuevamente, ciertos sectores ideológicos del nazismo celebraban lo griego de un modo un tanto contradictorio (se consideraba que los alemanes habían “heredado” el espíritu heroico de los griegos y eran continuadores de sus misterios). Además, el recuento que Husserl hace de lo que aquí hemos llamado “giro” griego (que básicamente consiste en una separación entre una vida absorta en el mito y los intereses prácticos y una existencia orientada por la razón lógica), resulta ser justamente un tema muy popular e interesantemente tratado entre los académicos alemanes, como Max Weber, Ernst Cassirer, Paul Frenländer, entre otros. Por ejemplo la noción de Weber de un gradual “desencanto” (*Entzauberung*) del mundo (véase *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo*). La antropología social –especialmente en los trabajos de, por ejemplo, Edward Burnett Tylor, (1832-1917)⁴³ y Émile Durkheim– estaba desarrollándose como ciencia, y los métodos aplicados a las así llamadas sociedades “primitivas” y sus mitos y rituales también se emplearon sobre los antiguos griegos. En parte inspirados por las discusiones decimonónicas de Erwin Rhode (1845-1898), Friedrich Nietzsche, James George Frazer (por ejemplo, *La rama dorada*, 1890), además de por la periodización de la religión en Durkheim y otros, los clasicistas de las primeras décadas del siglo XX se movieron de las imágenes clásicas de Grecia (el balance, la armonía, la sociedad racional dedicada a alcanzar el punto medio) hacia otros aspectos menos cultivados como los cultos místicos, lo dionisiaco, lo irracional en general.⁴⁴

⁴³ E. B. Tylor, *Primitive culture* [Cultura primitiva] (Nueva York: Putman's sons, 1871; reimp. Nueva York: Cambridge University Press, 2010). Husserl cita a Tylor en *Philosophy of Arithmetic* [Filosofía de la Aritmética] (Hua. XII. 183 y 248). Tylor fue un defensor de la evolución cultural a través de la cual las culturas habían llegado a ser cada vez más complejas, pero también creía que la mente humana era más o menos estable entre las mismas.

⁴⁴ Ver por ejemplo, Erwin Rhode, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* [Psiquis. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos] (Friburgo: Mohr, 1894). Esta tendencia fue a la alza en los estudios clásicos, ver las conferencias de 1912 de Gilbert Murray publicadas bajo el título de *Five Stages of Greek Religion* [Cinco etapas de la religión griega] (Nueva York: Columbia University Press, 1951) y F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation* [De la religión a la filosofía: un estudio sobre los orígenes de la especulación occidental] (1912; reimpresso Princeton, NJ: Princeton University Press). Estudios más recientes incluyen a A. J. Festugière, *La Révélation d' Hermès Trismégiste* [La revelación de Hermes Trismegisto], vol. II, *Le Dieu cosmique* [El Dios cósmico], 2 ed. (París: Lecoffre, 1949); E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* [Los griegos y lo Irracional] (1952, reimp. Berkeley: University of Ca-

Los clasicistas alemanes estuvieron a la vanguardia en la interpretación antropológica de los griegos.⁴⁵ Sin embargo, para la década de los treinta, este interés en los rituales y el folclor a menudo se traslapó con la ideología racial nazi.⁴⁶ En este sentido, el caso del clasicista alemán Wilhelm Nestle (1865-1959) es ilustrativo. Su monumental *Del mito al logos* (1940) aborda los mismos temas formulados en muchas publicaciones anteriores.⁴⁷ Nestle pensaba que toda cultura primitiva estuvo impregnada en sus orígenes de una dimensión mítica. Su obra ya mencionada abre pisando fuerte y lanzando analogías:

Así como en edades geológicas muy tempranas la superficie de la tierra estuvo completamente cubierta por el agua, y sólo un proceso gradual de desecado permitió la aparición de islas y continentes, del mismo modo el mundo alrededor del hombre primitivo, así como su misma naturaleza, estuvieron recubiertos de una capa de creencias míticas, de la que sólo pudo despojarse tras un largo periodo de tiempo gracias a la formación gradual del pensamiento racional y su capacidad de descubrir e iluminar áreas cada vez mayores.⁴⁸

Para Nestle, la “representación” (*Vorstellung*) mítica debe ser contrapuesta con el pensamiento lógico. El *mythos* es fantasioso, imaginista, involuntario, inconsciente; el *logos* estaría en las antípodas: es conceptual, intencional, voluntario y consciente. Para Nestle, lo mítico no es sólo mera “intuición”

liformia Press, 1970); y G. S. Kirk, *Myth: its Meaning and Function in Ancient and Others Cultures* [Significado y función del mito en la Antigüedad y en otras culturas], especialmente 238-251.

⁴⁵ Ver Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes* [literalmente: El descubrimiento del Espíritu] (Hamburgo: Claassen und Goverts, 1948); la traducción inglesa es de T. G. Rosenmeyer, *The Discovery of the Mind* [El descubrimiento de la mente] (Cambridge, MA: Indiana University Press, 1953)

⁴⁶ Ver *The Nazification of an Academic Discipline: Folklore in the Third Reich* [La nazificación de una disciplina académica: El folclor en el Tercer Reich], ed. James R. Dow y Hannjost Lixfeld (Bloomington: Indiana University Press, 1994).

⁴⁷ Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos, die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates* [Del mito al logos, el desarrollo del pensamiento griego, de Homero a los sofistas y Sócrates] y *Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian in ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen Denken dargestellt*. [De la mentalidad histórica de los griegos, desde su desarrollo mítico al pensamiento racional estructurado, de Homero a Luciano] (1940; 2ª ed., Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1942; reimp. 1975). En 1947 esta obra obtuvo el premio Kuno-Fischer. Nestle fue seguidor del nacionalsocialismo desde los primeros años de la década de los treinta y publicaba regularmente en un periódico asociado a los nazis (que se tildaba de ser: “una publicación científica de la Fundación Nacional Socialista”).

⁴⁸ Citado por Glenn Most, “From *Logos* to *Mythos*” [Del logos al mythos], en *From Myth to Reason?: Studies in the Development of Greek Thought* [¿Del mito a la razón? Estudios sobre el desarrollo del pensamiento griego] (Oxford: Oxford University Press, 1999), 25-47, en 26. La cita corresponde a la primera página del libro de Nestle.

(*Annschauung*).⁴⁹ sino que entraña una suerte de razonamiento, aunque de tipo práctico. La trayectoria que va del *mythos* al *logos* es –como para Hegel y Marx– la misma que hay de la inmadurez a la madurez. Aún más, Nestle aprueba la interpretación de Nietzsche de que Sócrates simbolizaría el surgimiento del “hombre teórico” (*der theoretische Mensch*) en tanto que trascendencia de los instintos y negación del mito.⁵⁰

Asimismo, Nestle añade un resumen de los efectos que este recorrido del *mythos* al *logos* le deparó a los pueblos arios, “la más dotada de las razas”, un comentario extirpado en las ediciones posteriores de este trabajo, que llegó ser bastante popular y respetado. Al parecer, Nestle sólo fue un incidental simpatizante nazi, y de hecho intentó conducir la ideología de la raza por caminos más racionales, lejos de lo que él percibía como una tentativa de re-mitificación de la sociedad a través de la reactivación de los dioses teutónicos. Aún así, su ejemplo es indicativo de cómo la investigación académica adoptó una postura acomodaticia bajo el nazismo.

Por otra parte, en su “Conferencia de Viena” de 1935, Husserl también habla del agotamiento del mito a consecuencia del ascenso del *logos* y de las disruptivas prácticas de los filósofos griegos. Sin embargo, Husserl –como Heidegger– está ansioso por combatir el enfoque antropológico de ubicar a la cultura griega como una “sociedad primitiva”. Las sociedades absorbidas por el mito no hacen la distinción crucial entre su propio mundo animado mitológicamente y la idea del “mundo en sí”. Toman simplemente el mundo que se les presenta, y se relacionan con él a través de sus mediaciones culturales –su familiar “mundo próximo” o “mundo doméstico” (*Nahwelt* o *Heimwelt*, ver Hua. XXVII. 234; Crisis, 324/Hua. VI. 303)– como el mundo propiamente dicho. Ciertamente, en todo ello hay una concepción de completud o totalidad (*Totalität, Allheit, Weltall*), pero esta totalidad se tematiza de una forma práctica: “La mirada [*Blick*] que abarca [al mundo] como una totalidad es pragmática” (Crisis, 284/Hua. VI. 330). El suyo es el finito “mundo de la experiencia” (Hua. XXXIX. 53). Y ello constituye su “historicidad originaria” (*Urhistorizität*, Hua. XXXIX. 53).

Husserl no niega que se pueda obtener muchísima sabiduría dentro de esta actitud mítico-pragmática, pero se trata de un saber orientado hacia intereses prácticos, por ejemplo la construcción de embarcaciones o la ingeniería práctica antes que la física y la dinámica. Es más, admite que el mundo pri-

⁴⁹ Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 17.

⁵⁰ Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 8.

mitivo pre-científico es accesible a la mirada científica (como Lévy-Bruhl ha mostrado, Hua. XXXIX.54), pero no a la inversa. Por este muy fuerte argumento resulta una “falsificación de sentido” (*Sinnesverfälschung*, *Crisis*, 284: VI. 331) tratar los logros griegos como simplemente otra manifestación mitopoyética del mundo. Los griegos hicieron algo totalmente diferente: dieron paso a una concepción del mundo que de hecho incluía a toda la humanidad y abrieron la puerta a la exploración infinita por medio de la razón.

La posición de Husserl es por la tanto algo más compleja de lo que hasta ahora ha sido admitido. Por un lado, entiende que la filosofía pulveriza la aceptación sin más (acrítica) del mundo; por otro lado, con su interés por la vida concreta al que alude su concepto de *Lebenswelt* [que podría traducirse como “mundo de la vida”], Husserl desea restaurarle un poco de valor a la “tan desprestigiada *doxa*” (*Crisis*, 155 Hua. VI. 158). Pero comprender la esencia del *Lebenswelt* equivale a advertir cómo éste es susceptible de variar de acuerdo a las distintas culturas y también cómo puede ser modificado por las ciencias a las que de alguna manera él mismo dio origen. Lo que es crucial para la perspectiva científica es, para Husserl, la emergencia de la idea rectora de un *único, verdadero* mundo. Esto, por añadidura, dice Husserl en su “Carta de Praga” de 1934, proveyó “una idea extendida al infinito” (Hua. XXIII. 241). Pero ello debe leerse teniendo como telón de fondo un tridimensional, más vitalista concepto de *Lebenswelt* en tanto mundo de la experiencia y de lo posible.

7. Un mundo, universalismo y particularidad de las culturas

Las reflexiones de Husserl en torno a los conceptos de “mundo”, “visión del mundo”, “representación del mundo”, etc., son realmente complejas y no pueden ser agotadas aquí. Desde *Ideas I*, el término “mundo” se entiende como el “horizonte de horizontes” y siempre desde un sentido único y singular, un concepto sobre el cual resulta fútil hablar en forma plural.

El mundo, por otro lado, no existe en tanto entidad, en tanto objeto, pero existe con tanta singularidad [*Einsigkeit*] que no tiene sentido aplicarle el número gramatical plural. Cada plural, y cada singular trazado desde ahí, presupone al mundo-horizonte (*Crisis*, 143/Hua. VI.146).

El mundo es el “campo universal” de todos nuestros actos (*Crisis*, 144/Hua. VI. 147). Proporciona un contexto que le permite a nuestra experiencia lograr

una armoniosa continuidad de sentido. Pero el mundo funciona con distintos horizontes. En contraste con el idealizado, científico concepto del “mundo verdadero” que emergió durante la filosofía griega, cada uno (o una) tiene su propio y familiar “entorno-*völkische* [nacional, incluso patrio]”, que en buena medida permanece soterrado o desconocido porque no es tematizado en cuanto tal. Los horizontes de la gente pueden ser limitados y estar reducidos en una “vocación de vida” (*Lebensberuf, Crisis*, 379/Hua. VI.459). Por lo tanto, sólo se tienen ojos para lo que está contenido al interior de los horizontes de este mundo particular y cerrado. Cuando estamos totalmente imbuidos del local *Umwelt* [entorno inmediato], el “mundo de la vida” no es materia de “tematización para nosotros”.

Husserl concibe el familiar *Lebenswelt* como si estuviera constituido de una serie de niveles u horizontes superpuestos. *Crisis* mapea la forma en la que el mundo familiar, apremiado por intereses prácticos, deja atrás su estrechez de miras y alcanza la concepción del mundo en sí, el verdadero, auténtico mundo. Husserl emplea el término *Lebenswelt* tanto en plural como en singular. En plural, lo refiere al entorno o contexto relativo, local y cultural (*Crisis*, 147 /Hua. VI.150); por otra parte, todos los mundos (nótese el plural) tienen su propia perspectiva de lo que es el *Lebenswelt* desde la cual el número plural no tiene sentido (*Crisis*, 143/Hua. VI.146).

En un añadido de 1930 o 1931 titulado “Mundo doméstico, mundo extraño y el Mundo” (Hua. XV. 214-218) Husserl distingue entre el mundo del aquí y ahora (a lo que él siempre se refiere como *Umwelt*) y el Mundo (*Welt*). Especialmente, está interesado en los cambios particulares que motivan que alguien alcance a comprender un mundo extraño y cómo de algún modo para llevar a cabo esta operación está obligado a relativizar el suyo propio (ya sea al mismo nivel, o en grados menores, o superiores o de cualquier forma). Cuando nos encontramos con un mundo ajeno, dice Husserl, constituimos al mismo tiempo nuestra propia “humanidad” (*Meschheit*) por encima y aun en contra de las distintas y separadas “humanidades” de los otros (Hua. XV. 215). Y entonces lanza la pregunta de hasta qué punto puede uno realmente experimentar las “convicciones míticas de los otros” (*die mythischen Überzeugungen der Anderen*, Hua. XV. 217), con sus peculiaridades, fetiches, dioses y su causalidad mítica. Hasta cierto punto, me mantengo aferrado a mis propias creencias, las creencias extrañas las caracterizo o constituyo inevitablemente como “supersticiones” (*Aberglaube*, Hua. XV. 217). Como dice Husserl, si yo tengo *mi* mundo, entonces todo mundo ajeno es postulado como inválido.

Pero aún así, se ha operado una transformación. En primer lugar, yo ya *modifiqué* mi mundo para admitir ese mundo extraño en tanto un mundo posible; así que reconozco aquel mundo en tanto una *variante* de mi mundo (ver también Hua. XV. 632).

Esto conduce a Husserl a preguntar: ¿cómo se puede llegar a hablar de un mundo empírico *para todos*? Pese a nuestra situacionalidad (o contextualidad), el mundo percibido es ya experimentado como “para todos” (*für Jedermann*). Como dice Husserl: “La forma ontológica del mundo es la misma para todos” (*Die ontologische Weltform ist die der Welt für alle, Crisis*, Hua. VI. 469). Esta unidad compartida es precisamente la base de la investigación científica del mundo. ¿Pero qué subyace a esta invariabilidad? Fenomenológicamente, debemos partir de nuestros mundos familiares y comprender cómo éstos se configuran antes de poder preguntarnos (y ensayar respondernos) sobre el sentido de la universalidad del mundo.⁵¹ Es preciso distinguir entre el fenomenológico *Lebenswelt* y el *horizonte universal*; de algún modo hay que recorrer y atravesar los mundos locales particulares (otorgándoles algún valor) para poder acceder al sentido específico del “verdadero” mundo, el mundo en sí, con el que se trabaja en la ciencia.

¿Hay, pues, para Husserl, uno o muchos *Lebenswelten*? Como puede verse, según Husserl, advertir la esencia del “mundo” significa en parte experimentar a este último como *un mundo para todos*. Estar en el mundo equivale a existir en un “sentido complejo” (*Sinnzusammenhang*) y unificado, de cara a un abierto, infinito horizonte. Existe un solo *Lebenswelt*, pero es multidimensional y temporalizado. El rutinario, material “mundo de las cosas” (*Dingwelt*) brinda una especie de fundamento a los estratos sociales y culturales. En el comunitario *Lebenswelt*, por otra parte, se manifiestan ciertas especificidades y tipicidades de las que somos parte y que nos determinan de formas únicas. Participamos de integridades como la familia, los grupos, la localidad y otras formas de gregarismo. Escribe Husserl:

Fui criado como alemán y no como chino. Pero también como miembro de un pueblo chico y en una domesticidad pequeñoburguesa e instruida, y no como el hijo de una antigua familia terrateniente y aristócrata en una academia militar. (Hua. XXXIX. 161; la traducción inglesa es mía)

⁵¹ La paradoja de que sólo podemos entender a los otros sobre la base de nuestro mundo familiar ha sido explorada con gran puntuosidad por Maurice Merleau-Ponty en “From Mauss to Lévi-Strauss” [De Mauss a Lévi-Strauss”, *Signs*, traducción inglesa de Richard C. McCreary (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964), 114-125.

Irónicamente, Husserl se considera a sí mismo alemán (Hua. XV. 627), aunque este mundo es asimismo diferenciado en tipos: bávaro, norteamericano, etc.

Entonces Husserl pregunta, aludiendo a esta particularidad, si se puede admitir la “objeción” (*Einwand*) de que el europeo tiene su “forma europea de pensar” por medio de sus *européos* conceptos de verdad, lógica y su visión del mundo (*Weltanschauung*) propia, etc., considerando que los primitivos tienen su lógica, su visión del mundo, etc. (ver Hua. XXXIX. 170). Aunque reconoce el hecho factual (*Faktum*) de la pluralidad de las culturas, Husserl piensa que es un error fundamental instalarse en el relativismo cultural. Cada cultura tiene, por así decirlo, una intrínseca apertura hacia lo universal. El primitivo está reconocido en *mi* mundo; él es “para mí” (Hua. XXXIX. 170). Por lo cual es un sinsentido (*Unsinn*) considerar que lo universal (*das Universum*, Hua. XXXIX. 170) en mi pensamiento pueda estar en oposición a lo universal de otro pensamiento. Cada mundo puede ser reconocido como un género específico del *mundo*. Puedo reconocer que otra gente tenga sus propias valorizaciones y concepciones del ser humano, las cosas, etc. Ellos se convierten en “co-sujetos” de mi mundo (Hua. XXXIX. 72). Si algo me resulta extraño, lo interpreto de acuerdo a mi tipificación, de acuerdo a mi repertorio de expectativas. Podemos entender lo desconocido en el horizonte de lo conocido (*Crisis*, 124 /Hua. VI. 126).

En medio de la aparente diversidad, Husserl ilumina las estructuras universales del *Lebenswelt*, de los seres humanos en sí, en tanto personas con disposiciones idiosincrásicas. Hay una común estructura en el ciclo de la vida humana (nacimiento, infancia, madurez, muerte), y sentimientos también comunes (pena, gozo, etc.), necesidades (alimento, sueño, compañía), impulsos (sexo, hambre). Como escribe en 1936:

Hay razas extrañas, culturas desconocidas que hasta cierto punto no son tan reconocibles. Pero son humanos, necesitan nutrirse, comen a diario, etc. Eso ya desempeña un papel: la generalidad mayor del mundo circundante. Pues todas las culturas humanas viven en una naturaleza por completo extraña. Todas ellas, no importa cuán ajenas, comparten los mismos cielo y tierra, día y noche, piedras y árboles, montañas y valles, diversos animales –todo aquello que puede ser trazado analógicamente en el modelo más general, y sin embargo extraño. (Hua. XV. 632; la traducción inglesa es mía)

También es común el sentido de pertenencia a un mundo familiar y doméstico en el que se manifiesta una lengua determinada y una cultura.⁵² A ese respecto, cabría señalar que Husserl hace especial énfasis (contrariamente a lo que se asume a menudo) en el extraordinario papel jugado por el lenguaje para encarnar o realizar la *intersubjetividad*. El lenguaje, como él teorizará en los textos de *Crisis*, es “ya una interrelación de egos” (*schon ichliche Verbundenheit, Crisis, 328/Hua. VI. 307*). En otro lugar, Husserl escribe: “El mundo humano está esencialmente determinado por el lenguaje” (*von der Sprache, Hua. XV. 225*). La cultura se forma gracias a lo que Husserl llama “actos comunicativos” y por la empatía. Por añadidura, el lenguaje posee, aunada a su enorme capacidad significativa, una apertura intrínseca. Lo que permite a la vez la expresión de nuevos pensamientos y la repetición de los ideales (“El origen de la geometría”). Husserl es profundamente consciente de la función dual del lenguaje: por un lado, es el *idiolecto* de mi presente, de mi entorno doméstico y por otro lado constituye el medio transformativo de comunicación que trasciende mi presente y se abre a una pluralidad de sujetos (*Hua. XIV. 289; Hua. XV. 497*).

Uno podría obviamente detenerse a discutir con mayor profundidad los conceptos de lugar compartido, experiencia del lenguaje común, tiempo, relación concreta del ser con otros seres, etc., todo ello en correspondencia con el “mundo de la vida” en tanto fundamento de la universalidad. Mi intención ha sido otra: mostrar cómo Husserl analiza su concepto de *Lebenswelt* aplicándolo a los pueblos primitivos como los papúas (sobre quienes ya había escrito Lévy-Bruhl), encontrando una forma que no excluye su sociabilidad.

8. Los primitivos y el mundo pre-científico: la conexión Lucien Lévy-Bruhl (1935)

Ocasionalmente, Husserl toma a los papúas (así como a los nativos africanos) como un ejemplo de un mundo autosuficiente y cerrado. La condición de los primitivos ofrece, como ha dicho Ludwig Landgrebe, un caso límite de la idea del mundo como *Umwelt*.⁵³ Husserl había estado profundamente interesado en la estructura original de la actitud natural de la que los pueblos

⁵² Ver J. N. Mohanty “Den Anderen verstehen” [Entender al Otro] en *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität* [Fundamentos filosóficos de la Interculturalidad], ed. R. A. Mall y Dieter Lohmar (Amsterdam: Rodopi, 1993), 358-359.

⁵³ Ludwig Landgrebe, “The World as a Phenomenological Problem” [El mundo como problema fenomenológico].

primitivos –especialmente ágrafos y sin ningún contacto con los así llamados pueblos históricos– vendrían a ser una especie de modelo o paradigma. En ese sentido, la carta que le enviara al filósofo, etnólogo y antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl, escrita en marzo de 1935, por la misma época en la que la Sociedad Cultural de Viena lo invitó a dar una conferencia en su sede (lo que se realizaría del 7 al 10 de mayo de 1935), es de particular importancia y relevancia. En esa carta a Lévy-Bruhl Husserl dice que deliberadamente había interrumpido su propio trabajo en *Crisis* para dedicarse a estudiar los escritos del destinatario de la misiva.⁵⁴ Husserl poseía distintos trabajos del filósofo francés, incluyendo *La Mythologie primitive. Le Monde mythique des Australiens et des Papous* [La mitología primitiva. El mundo mítico de los australianos y papúas] (1935), la obra que es el objeto de la carta, la cual está dedicada autógrafamente por el autor.⁵⁵ También poseía una copia de la reseña firmada por Alexandre Koyré sobre *Die Seele der Primitiven* ([El alma de los primitivos], la traducción alemana de *L'âme primitive* (1927) de Lévy Bruhl), en la que se afirma que la distancia entre los mundos primitivo y científico moderno es tan cualitativamente inconmensurable que resulta imposible transitar de uno al otro.⁵⁶ En su carta, Husserl agradece al antropólogo francés por su novedoso acercamiento y, en concreto, por el esfuerzo de *empatizar* con la comunidad humana primitiva e intentar comprender su mundo:

... es una posible, importantísima y enorme tarea lograr empatía [*einzufühlen*] con una humanidad que vive de forma autónoma una sociabilidad generativa y vital [*lebendiger generativer Sozialität*] y entender cómo esa humanidad, de acuerdo a su vida social unificada, ve el mundo, que en este caso no es una “representación del mundo” sino el mundo [*wirlich seinde Welt*] que de hecho existe como ente.

⁵⁴ De hecho, la biblioteca de Husserl, conservada en el Husserl-Archief Leuven [Archivo Husserl de Lovaina], contiene numerosos trabajos de Lévy-Bruhl con la dedicación del autor, incluyendo *Die geistige Welt der Primitiven* [El mundo mental de los primitivos] (Munich: F. Bruckmann, 1927), trad. Margarethe Hamburger de Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive* [La mentalidad primitiva] (París: Alcan, 1922).

⁵⁵ De acuerdo con Karl Schumann, editor de la *Briefwechsel* [Correspondencia], Husserl comenta *La Mythologie primitive* (1935). Wladenfels y Luft, sin embargo, afirman que el texto discutido es *Die geistige Welt der Primitiven*, la traducción alemana de un trabajo bastante anterior de Lévy Bruhl (1922). Es enteramente verosímil que Husserl, aunque podía leer en francés, consultara más recurrentemente el texto alemán que el original francés, también a su disposición.

⁵⁶ Ver Robert Bernasconi, “Lévy-Bruhl among the Phenomenologists: Exoticisation and the Logic of the Primitive” [Lévy-Bruhl entre fenomenólogos: exotización y lógica primitiva], *Social Identities* 11 (2005): 229-245, y Paola Zambelli “Alexandre Koyré versus Lévy-Bruhl: From Collective Representations to Paradigms Thought” [Alexandré Koyré versus Lévy-Bruhl: de representaciones colectivas a paradigmas del pensamiento], *Science in context* 8 (1995): 531-555.

Lévy-Bruhl es mayormente conocido por sus tesis acerca de que los pueblos “pre-literarios” poseen una “mentalidad primitiva” conformada por una racionalidad pre-lógica (un término que posteriormente él mismo rechazó), una perspectiva mítica, una idea propia de causalidad, una dependencia de la memoria más que de la razón, una escasez de conceptualizaciones, etc. (compárese con la afirmación de Husserl, Hua. XV. 167, de que los pueblos primitivos tienen “su propia lógica y sus propias categorías”). De acuerdo con Lévy-Bruhl, el pensamiento primitivo es esencialmente “místico” y animista, y presupone una palpable *participación* y unidad con todas las cosas y una creencia en que una fuerza vital recorre el universo; en resumidas cuentas: un pensamiento panpsiquista o animista universal. En contraparte, los europeos experimentan la naturaleza de acuerdo a un orden y rechazan entidades incompatibles con el mismo.

De igual modo, Lévy-Bruhl sostiene que la mente primitiva está exenta de ciertas contradicciones (al menos como los europeos modernos alcanzan a percibirlo) y que el pensamiento mítico persigue una especie de sueño lógico, no la típica lógica sujeto-predicado. De hecho, los requisitos para considerar una contradicción sólo pueden presentarse con el surgimiento y la consolidación de una cultura alfabetizada (compárese con las observaciones de Husserl en cuanto a que los signos escritos fueron determinantes para fijar los conceptos ideales, sobre todo en su ensayo de 1936 “El origen de la geometría”). De particular relevancia para Husserl es la manera en la que los primitivos comunican nociones de temporalidad e historia. Lévy-Bruhl afirma que los primitivos no cuentan con un sentido de “evolución histórica” (*évolution historique*), y que el conocimiento de su pasado tribal llega hasta donde es capaz la memoria viva (cuatro o cinco generaciones).

En el otoño de 1934, Husserl escribió un texto al que tituló “La ingenuidad de la ciencia” (Hua. XXIX. 27-36), en el que reflexiona sobre los distintos niveles de historicidad y la forma en la que los seres humanos vivimos dentro de la historia con un sentido del pasado, presente y futuro. Los hombres se agrupan en comunidades, naciones y otras unidades supranacionales que Husserl llama “súper-naciones” (*Übernationen*), por ejemplo Europa, China, etc. Estrictamente hablando, escribe Husserl, no hay “primeros” humanos (Hua. XXIX. 37), sino más bien familias que hacen prosperar familias, generaciones sobre generaciones. Las naciones se distribuyen en “patrias” (*Heimaten*)

o “mundos locales” (*Heimwelt*),⁵⁷ con un sentido de lo familiar y lo extraño (cada nación se identifica en oposición de otras naciones, pero a la vez con un horizonte abierto a lo extranjero, Hua. XXIX.38-41). El estancado mundo de los primitivos carece de historia (Hua. XXXI. 39) y está inmerso en una cosmología mítica: “El primigenio mundo en torno está en el intersticio del dominio entre la tierra y el cielo” (Hua. XXIX. 38). Diferentes agrupaciones nacionales tienen sus mitos distintivos que hablan sobre su lugar en la tierra, incluso cada mito concibe a su pueblo en relación con lo que es para él la tierra entera. En consecuencia existe ahí una especie de *universalidad* compartida (Hua. XXIX. 44). Además, también hay un “animismo” natural (Hua. XXIX.4 & 38) a través del cual la naturaleza misma es experimentada como si se tratara de una persona viva. Las cosas no se perciben como meros objetos; los muertos, por ejemplo, se considera que continúan residiendo en el mundo (y aquí puede escucharse el eco de las afirmaciones de Lévy-Bruhl). Husserl escribe en otro documento de 1934 titulado “La vida humana en historicidad”:

El animismo original. El hombre vive su vida espiritual no en un mundo espiritualizado, sino en un mundo [entendido] materialmente, aunque mejor dicho es un espíritu entre espíritus, entre humanos y súper-humanos, y este mundo total [*Weltall*] es, para él, el conjunto de todo lo existente, en forma de espíritu, de Yo-Ser [*Ich Seins*], de Yo-Vida [*Ich Lebens*] entre otros en tanto Yo-Sujetos [*Ich-Subjekte*], la vida en términos de una universal Yo-Comunidad [*Ich-Gemeinschaft*] (Hua. XXI.3).⁵⁸

De igual modo, en su “Tratado de Praga” Husserl considera el animismo como un vestigio de un estadio pre-científico de la humanidad (todavía presa de divisiones nacionales, ver Hua. XXVII. 88).

La explicación genética del mundo está construida en Husserl sobre el concepto de mundo “encerrado en sí mismo” (ensimismado) en tanto fundamento contra el cual pueden ser contrastadas culturas más abiertas. La historicidad

⁵⁷ Con bastante frecuencia Husserl emplea el término *Heimwelt* para expresar la manera en la que el mundo siempre aparece dentro de un contexto familiar (el mundo en tanto *die normale Lebenswelt* [Hua. XV. 210]). El mundo se constituye de acuerdo a la normalidad y la anomalía (Hua. XXIX. 668-672) y se despliega necesariamente dentro de relaciones de proximidad y lejanía. Ver Bernard Waldenfelds “Homeworld and Alienworld” [Mundo propio y mundo extraño], en *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*, eds. Dermot Moran y Lester Embree, vol. 4, *Expanding Horizons of Phenomenology* [Expandiendo horizontes de la fenomenología] (Londres: Routledge, 2004), 280-291.

⁵⁸ Compárese con el “Tratado de Praga”, Hua. XXVII.188, donde Husserl dice que el animismo no es una parte separada de la condición pre-científica pero representa una forma esencial de volver significativa la acción humana en el mundo.

propriadamente dicha correspondería a una etapa posterior, al momento en el que se produce un giro científico gracias a la actitud teorética (Hua. XXIX. 41). En ese mismo texto de noviembre de 1934 Husserl se explaya sobre las diferencias entre franceses, alemanes y otras nacionalidades y cómo sus sentidos históricos específicos consiguen crear instituciones sólidas y, en consecuencia, “categorías de personas maximizadas”. Los papúas, por contraste, estrictamente hablando, carecen de biografía, de vida histórica (*Lebensgeschichte*) o de “historia como pueblo” (*Volksgeschichte*):

En un sentido genuino (significativo), un papúa no tiene biografía y una tribu papúa no tiene vida histórica, ni historia como pueblo (Hua. XXIX. 57).

Igualmente, en unas notas inéditas sobre Lévy-Bruhl, Husserl reconoce que los seres humanos necesariamente viven en comunidad y que “cultura” es un correlato de “humano”. La vida primitiva, sin embargo, sucede sin intervención de la historia, sin una trayectoria de temporalidad que irradian retrospectiva ni prospectivamente:

La existencia de la humanidad primitiva es, antes que histórica, atemporal. Ocurre siempre en presente; pasado y futuro no tienen sentido teleológico (K III 7 7a).⁵⁹

Los primitivos conocen el mundo sólo como una actualidad; todavía no consiguen hacer la distinción entre mundo *aparente* y mundo real. Aun la frontera entre sueño y realidad está falta de solidez. Pero, para Husserl, el mundo primitivo es una ventana para mirar nuestro mundo, el mundo que ya ha trascendido su regionalismo y se plantea la cuestión de la universalidad.

9. Pluralidad de “mundos de la vida” y estructura universal del “mundo de la vida”

El mundo cultural de los primitivos es un *tipo* modélico para apreciar la apariencia de un entorno cerrado, pero reconocer ese hecho no implica capturar la esencia del “mundo de la vida” como tal, esencia que involucra una apertura a la pluralidad y la universalidad. En *Crisis* (donde se examina el modelo papúa), Husserl explora el problema asociado con el descubrimiento del “mundo de la vida” o *Lebenswelt*. Un descubrimiento que puede apuntarse

⁵⁹ Esta es una traducción de un pasaje citado por Sebastian Luft en “Europa am Kongo. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen” [Europa en el Congo. Las meditaciones de Husserl sobre la cultura filosófica], *Journal Phänomenologie* 10 (1998): 15-22.

a la operación de la *epochē*, ya que descubrió el objetivo *Ideenkleid*⁶⁰ de la ciencia (*Crisis*, 51 /Hua. VI. 52). Pero entonces la pregunta de Husserl es: una vez que hemos descubierto, a través de la constitución de la ciencia, lo que es universal, ¿cualquier cosa lo es, o más bien nos encontramos en la situación de convivir con muchos y diferentes “mundos de la vida”?

La relatividad constituye un hecho fundamental en la vida cultural humana. Husserl frecuentemente invoca los mundos africano y chino –también papúa– con la expresión *mundos extraños*:

Pero cuando somos arrojados a una esfera social extraña [*in einem fremden Verkehrskreis*], como la de los negros del Congo, o la de los campesinos chinos, etc., descubrimos que sus verdades, los hechos que para ellos están perfectamente establecidos, generalmente verificados y verificables, no son los mismos que los nuestros (*Crisis*, 139, Hua. VI.141)

Con el fin de entenderlos, necesitamos ponernos en su lugar. Idealmente, necesitaríamos habitar en aquellos mundos. Alternativamente, podemos imaginarnos ahí y tomar lo que es típico de ellos (árboles, construcciones, animales, etc.), pero ni aún captando su tipificación nos son del todo accesibles. Escribe Husserl:

El tipo individual [*Individualtypik*] no es completamente conocido por mí: una planta, pero de una especie rara, un campo, pero lleno de plantas que no me son familiares. El trabajo en el campo: no puedo figurarme su típica manera de cultivar la tierra. Una casa se construye según modelos que me son ajenos. ¿Es un templo, o una construcción gubernamental? Estoy en China, en un populoso mercado, pero estoy ahí extrañamente. Sé que tienen su propia tipificación [*Typik*], pero la ignoro; sólo sé que hay gente en el mercado (Hua. XXXIX. 159).

Hay grados de familiaridad y extrañeza, y puedo llegar a entender una esfera extraña por medio de un proceso analógico con mi propia esfera. Hay también un grado de participación común, dentro de ciertos límites. El primitivo, por ejemplo, no tiene manera de insertarse en el mundo científico europeo (Hua. XXXIX. 58).

⁶⁰ Una traducción únicamente aproximativa sería “ideología”; en este caso: “objetivo ideológico”, pero en español el término “ideología” suele emplearse de forma un tanto estrecha, para denotar una postura abrazada con firmeza. La palabra alemana está compuesta por *Ideen* (ideas) y *das Kleid* (vestimenta, ropa y también hábito), como si dijéramos el ropaje de las ideas o el hábito de las ideas. Otra posible palabra española que puede aclarar el sentido del término alemán es simplemente “ideario” (N del t.)

El dilema, para Husserl, radica en que si nos enfocamos en lo que es común a todos los mundos, entonces *trascendemos* el “mundo de la vida” y nos situamos en la ruta de la ciencia universal y su concepción de “verdadero mundo” (algo que en el Manifiesto del Círculo de Viena se define como “concepción científica del mundo”). Esta superación de (*Überschreitung*), o salto por encima del “mundo de la vida” es precisamente lo que el ejercicio de la *epochē* busca evitar. Continúa Husserl:

Pero si nos fijamos el objetivo de alcanzar una verdad en la que los objetos son incondicionalmente válidos para todos los sujetos, procediendo a incluir todo aquello que es normal para los europeos, normal para los hindús, normal para los chinos, etc., avanzando contra toda relatividad [*Relativität*] –esto es, delimitando los objetos que forman al “mundo de la vida”, común a todos, tales como la forma espacial, el movimiento, la cualidad de los sentidos y todo aquello que no varía–, entonces nos adentramos en el curso de la ciencia objetiva. Cuando nos fijamos esta objetividad como meta (la meta de la “verdad en sí”) realizamos una serie de hipótesis a través de las cuales traspasamos [*überschritten ist*] el puro mundo de la vida. Hemos impedido [esta especie de] trasposición gracias a la primera *epochē* (en lo que concierne a las ciencias objetivas), pero hoy ya resulta incómodo preguntar si aún queda algo que no se haya emprendido científicamente, como si todo aquello que fuera establecido una vez funcionara para todo y para todos.

Aún así, argumenta Husserl:

Esta sensación de incomodidad desaparece tan pronto cuando consideramos que el mundo de la vida opera, también en todos sus elementos relativos, merced a una *estructura general*. Esta estructura general, a cuyo alrededor orbita todo lo relativamente existente, no es relativa en sí misma. Podemos avanzar en esta generalidad y, con el cuidado necesario, fijarla una vez para todo en una forma igualmente accesible para todos.

Así pues, Husserl defiende una estructura general (*algemaine Struktur*, *Crisis*, 139/Hua. VI 142), una cierta *universalidad*, ya asequible *desde* el mundo de la vida, pues de algún modo *aterriza* (hace tierra) la universalidad formal que es inherente al ideal científico de “mundo en sí”. El mundo de la vida tiene elementos invariables. Este andamio universal del mundo ya tiene, de hecho, las “mismas” estructuras con las que trabaja el mundo científico –espacio, tiempo, corporalidad, causalidad–, aunque despojadas de la idealización y la exactitud con las que la ciencia somete al mundo de la vida. Este andamio no es otra cosa que el “a priori” del *Lebenswelt*, parecido al “a priori pre-lógico”

sobre el cual se funda cualquier lógica (*Crisis*, 141/Hua. VI.144). De este modo, Husserl lleva a cabo un desplazamiento realmente particular que lo obliga a incorporar una mentalidad pre-lógica que subyace a nuestras concepciones del mundo y de la vida.⁶¹

En general, como admite en su carta a Lévy-Bruhl, históricamente hablando, el relativismo tiene una “indisputada justificación” (*zweifelloses Recht*) en tanto que da cuenta, podría decirse que superficialmente, de la apariencia de las culturas humanas. Pero no basta concederle esta justificación al relativismo (entendido como un irreductible pluralismo), lo importante es advertir, *a priori*, las leyes que gobiernan la auténtica naturaleza de la aculturación social y la historicidad. En otras palabras: el “universal a priori de la historia” (“El origen de la geometría”, *Crisis*, 371/Hua VI. 380). El *a priori* de la ciencia está forjado por el concreto a priori del mundo de la vida (*Crisis*, 140/Hua. VI. 143). El mundo de la vida ya conjuga lo universal y lo particular, lo familiar y lo extraño, lo Unívoco y la Otredad, en formas que son una especie de suelo firme para la elaboración científica.

10. Conclusión

Las reflexiones de Husserl en torno a las culturas (incluyendo a los pueblos primitivos) han de ser entendidas no sólo en relación con el contexto socio-histórico de su tiempo, sino además contemplando su extraordinaria campaña por ofrecer explicaciones fenomenológicas que den cuenta de lo que él consideraba era la base para las ciencias: el *Lebenswelt*. Además, es sólo desde este ángulo husserliano (el ideal de una razón universal, con su intrínseco compromiso con una perspectiva *idealista* y con la *infinitud*) que su discusión sobre las particularidades culturales y su insistencia en los “tipos” asimismo culturales, es como debe ser apropiadamente recibida. Husserl piensa que estos ideales son trascendentales y que resquebrajan el estatus relativista de los mundos encerrados. La autonomía filosófica-científica de la razón plantea inevitablemente desafíos a los límites que entraña cualquier cosmovisión (*Weltanschauung*).⁶²

⁶¹ En ese sentido, la posición de Husserl se acerca a la que sostiene Claude Lévi-Strauss en su *The Savage Mind* [El pensamiento salvaje] (Chicago: University of Chicago Press, 1966), 15, quien apela por una clasificación concreta de los logros de los pueblos primitivos a la que se refiere como “ciencia de lo concreto”, cuya conexión con el mundo de la vida husserliano es realmente notable.

⁶² Es evidente que para Husserl el ideal científico plantea desafíos a todas las formas de valor en el mundo encerrado. Estrictamente hablando, para él, como para Heidegger, no puede haber algo como “ciencia islámica” (lo que sujetaría a la ciencia al almacén de lo sacro), “filosofía cristiana”,

Sin lugar a dudas, Husserl presupone una noción de desarrollo o progreso cultural, de “cultura ascendente” (*aufstiegende Kultur*, *Crisis* 350 /Hua. VI. 362), como él la llama, pero se trata de un ascenso hacia la universalidad, no hacia una raza superior o *Volk*. Igualmente, propone la idea radical de una “historia esencial” (*Wesenshistorie*, *Crisis*, 350 /Hua. VI. 362), el móvil que da marcha a la trayectoria por la que circulan necesariamente las fuerzas sociales de la colectividad, y que, por ejemplo, permitió esencialmente la capacidad de idealizar. Asimismo, no cabe duda de que Husserl adopta la postura de que todas las culturas, antes de empezar a diferenciarse históricamente, atravesaron un estadio a la vez no-histórico y mítico-práctico. Para Husserl, dicho estadio mítico entraña una inmersión o “fascinación” en y con una actitud natural. Eso no es algo que necesariamente pertenezca al pasado, sino que constituye un elemento integral del curso de la vida imbuida en la actitud natural.

Es claro, como hemos podido ver, que la concepción de la mentalidad primitiva desarrollada por Lévy-Bruhl tuvo una enorme influencia imaginativa en el pensamiento de Husserl. Obviamente tenía en mente a Lévy-Bruhl cuando en 1936 escribió en el “Origen de la geometría”:

Uno podría objetar: lo que la ingenuidad busca exhibir, y afirma haber exhibido, es un a priori histórico, una absoluta, supertemporal validez, y tras haber obtenido tal abundante testimonio de la relatividad de todo lo histórico, de todas las apercepciones del mundo históricamente desarrolladas, vuelve a aquellas tribus “primitivas”. Cada pueblo [*Volk*], grande o pequeño, posee su mundo, en el cual, para ese pueblo, todo tiene cabida, ya sea en términos mágico-míticos o europeos-rationales, y cada cosa puede ser explicada perfectamente. Todo pueblo tiene su “lógica” y, en consecuencia, si esta lógica es explicada en proposiciones, resulta a priori. (*Crisis*, 373/Hua. VI. 381-382)

El reconocimiento de otras culturas en tanto *otra que no es la mía* es ya un primer paso en dirección hacia la universalidad. De hecho, Husserl piensa que la posibilidad de construir analogías e idealizar la dúctil y desobediente variabilidad debe pertenecerle esencialmente a todas las culturas humanas, “aun si [una cultura determinada] permanece subdesarrollada por razones factuales” (*Crisis*, 350 /Hua. VI. 363).

“matemáticas feministas”, etc. Por otro lado, y ahí yace una paradoja, ninguna ciencia puede aspirar a ser tal hasta que no reconozca su infranqueable relación con el “mundo de la vida”. Toda ciencia genuina (pregunta infinita), sin embargo, transforma el mundo de la vida en un horizonte universal para todos los seres humanos.

Además, no existe evidencia de que Husserl piense que las civilizaciones india o china sean esencialmente incapaces de hacer el giro del mito a la actitud teórica, originalmente perpetrada por “unos cuantos griegos excéntricos” (*Crisis*, 289/Hua. VI.336). Resulta un enorme e irracional “hecho” de la historia que este giro sólo haya tenido lugar en Grecia. Sólo en “Grecia” (en sí misma una idealización de descubrimientos dispersos a lo largo de la geografía grecoparlante) emergió la actitud filosófica que produjo este giro.

Para Husserl, descubrir la esencia de la naturaleza humana y de la historicidad requiere captar la diferencia específica entre la existencia histórica-temporal y la vida inmersa en el fluctuante presente sin conciencia histórica. De hecho, el fenomenólogo italiano Enzo Paci (1911-1976), comentando la carta de Husserl a Lévy-Bruhl así como las notas a la misma, interpreta el concepto husserliano de los primitivos como la identificación de una capa de experiencia que continúa siendo parte del paisaje contemporáneo de nuestro mundo:

Tanto el hombre europeo como el hombre primitivo deben encontrar la más profunda y racional esencia del hombre.

... El hombre europeo está en crisis porque ya no sabe más cómo encontrar en sí mismo lo que es válido en el hombre primitivo, la “totalidad” del mundo en la que vive el hombre primitivo. Y, a su vez, el hombre primitivo debe alcanzar la lógica, la ciencia, no la ciencia fetichizada, sino esa ciencia de ciencias que le confiere a la humanidad el poder de realizarse a sí misma (¿la ciencia de la historia?, ¿la fenomenología?). Nosotros estamos obligados a enseñarle al hombre primitivo nuestra ciencia, si no la hemos fetichizado, y nuestra tecnología, si estamos libres de nuestro propio barbarismo, de nuestra irracionalidad. El hombre primitivo puede enseñarnos su forma de sentir y vivir en participación, en relación, en comunión, si él mismo está libre de su barbarismo, de su irracionalidad... En la medida que el hombre europeo no entienda al hombre primitivo, no estará entendiéndose a sí mismo, y la insurrección del hombre primitivo será la auto-alienación del hombre europeo, la autodestrucción de la “civilización” europea.⁶³

Husserl termina “El origen de la geometría” diciendo que nos hallamos parados en el territorio de un gran problema, llamado el problema de la razón –“la misma razón funciona en cada hombre, *animal rationale*, no importa cuán primitivo sea” (*Crisis*, 378/Hua. VI. 385). Todas las factualidades tienen

⁶³ Enzo Paci, *Diario Fenomenológico* (Milán: Bompini, 1973), traducción inglesa de Luigi Bianchi, *Phenomenological Diary* (1998), entrada del 22 de mayo de 1957, online en http://www.yorku.ca/lbianchi/paci/diary_ver_02.html.

su raíz “en la estructura esencial [*Wesensbestande*] de lo que es generalmente humano” (*Crisis*, 378/Hua. VI. 386). En sus últimos escritos, Husserl se esfuerza en articular su nuevo descubrimiento, el gran problema del “a priori de la historia” que precisamente ilumina estructuras transculturales, universales, racionales en el corazón de toda relatividad. La racionalidad en sí misma tiene una historiografía, por ejemplo, el cartesianismo, la Ilustración, la fenomenología trascendental, que precisamente llama la atención acerca de los peligros de la unilateralidad. La noción de razón debe ser ensanchada y mejorada; también puede ser –y ha sido– deformada. Las bodas entre filosofía e irracionalismo durante los días de Husserl son el más contundente testimonio de la necesidad de permanecer eternamente vigilantes y de restaurarle a la filosofía el rigor y la escrupulosidad de la ciencia.