

La interculturalidad como génesis de la filosofía

Comentario al antepenúltimo texto de Husserl

Javier SAN MARTÍN SALA

UNED

El origen de la filosofía es un tema básico para entender qué es la filosofía. En la tradición ha habido varias interpretaciones sobre ese momento histórico. Entre ellas las de Platón y Aristóteles son las más repetidas. El objetivo de este ensayo es exponer la explicación que Husserl da de ese momento. El interés de este tema en Husserl radica en que procede de uno de sus últimos textos, exactamente, su antepenúltimo, terminado de escribir pocos días antes de enfermar del mal que unos meses después provocaría su fallecimiento. Otra razón proviene de que da una visión del origen de la filosofía radicalmente distinta de las de los griegos, pues pone esa génesis en la interculturalidad, por más que no use esa palabra, que aún no circulaba, pero en cuanto al contenido es obvio que se refiere a lo que ahora designamos con ella.

Mi objetivo sería, pues, comentar ese texto del que sólo en 1993 tuvimos conocimiento, con la publicación del tomo 29 de Husserliana¹, de textos complementarios del último y conocido libro de Husserl *La crisis de las ciencias europeas* (Husserl, 1954; Hua 6). En el primer párrafo expondré el cambio que aquella publicación provocó en la visión de lo que se llamaba el último Husserl. En el siguiente presentaré el texto que voy a comentar en los límites en que lo haré, para ya en los apartados 3 y 4 centrarme, en el primero citado, en el rasgo de la filosofía como profesión y, en el último, en la tesis de Husserl de que la filosofía

¹ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937, editado por Reinhold N. Smid. Husserliana 29 [Hua 29]. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1993.

surge cuando se da la irrupción de un humano de una cultura —o de una nación, como se decía entonces—, en otra, y esa persona unifica como elementos idénticos algunos interpretados de modo diferente en las dos culturas en las que *de facto* vive.

Todo ello está, además, en relación con la realidad histórica efectiva de ser el pueblo griego un pueblo de comerciantes. Aunque Husserl no lo dice, el hecho es que, como sabemos, eso se dio en las colonias griegas, que es donde, curiosamente y constituyendo un detalle que parece haber pasado desapercibido tanto a Platón como a Aristóteles, surgió la filosofía. Evidentemente, en las colonias se daba esa situación de interculturalidad en la que Husserl sitúa el nacimiento de la filosofía.

1. El tema del “último” Husserl

Siempre se pensó que el tema del último Husserl era la historia en general, dando para ello, en añadidura, la razón de que la historia protagonizada por el nacionalsocialismo le había arrollado. Sin tener un conocimiento preciso de todos los avatares de Husserl a partir del acceso al poder por parte de Hitler, en 1933, se conocía hasta qué punto le habían concernido las medidas racistas del Gobierno nacionalsocialista; y cómo tanto su hijo Gerhard como su hija Elisabeth, casada con Jakob Rosenberg, y con dos hijos, habían tenido que emigrar a los Estados Unidos. A él personalmente, aun ya jubilado —lo había hecho en 1928, con un año de antelación—, también se le comunicó que era “jubilado” totalmente: «in den “sofortigen Urlaub” versetzt»²: transferido a un «“permiso”³ inmediato» en virtud de una Orden del Ministerio de Cultura de Baden, de abril de 1933; él que había sido distinguido por el Gobierno alemán por servicios a la patria en la I Guerra Mundial. Luego, es cierto que se anuló esa instrucción, pero con las leyes posteriores de Núremberg se volvió a aplicar la misma u otra parecida en 1935. Precisamente, Elfride Heidegger, la esposa de Martin Heidegger, convencidísima nacionalsocialista militante, en una famosa carta a la familia Husserl achacó la Orden del Ministerio de Cultura al error de algún funcionario inepto⁴. Fuera lo que fuere, de hecho, al poco la fenomenología fue considerada una filosofía procedente de una raza degenerada y, como tal, prohibida, y los libros de Husserl también condenados al ostracismo. A Landgrebe, que estaba casado con una mujer de origen judío, también se le cortó toda posibilidad de promoción en Alemania, y Husserl quedó aislado; incluso, por el peligro que suponía el que todo el mundo en Friburgo supiera que vivía en Lorettostrasse 40, se vio obligado a cambiarse de casa, a una que solo los más cercanos conocían. De los poquísimos que mantuvieron contacto ininterrumpido con él en Friburgo Eugen Fink fue uno de ellos, conservando su fidelidad hasta el final, ya que Landgrebe no residía en Friburgo al haberse podido instalar de profesor en la Universidad de Praga.

Este era el ambiente en que vivió Husserl la época del periodo nazi, experimentando también la ruptura con la familia Heidegger, a raíz de la carta que he citado arriba, famosa ya, por aludir a ella, de modo falaz, Heidegger en la conocida entrevista de la revista *Spiegel*. El núcleo de esa carta, en la que Elfride Heidegger, que es quien la escribe, se disculpa del trato

² Husserl *Briefwechsel*, Husserliana Dokumente III. Vol. IX, *Familienbriefe*. Edición de K. Schuhmann, con la colaboración de E. Schuhmann, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, p. 419.

³ En alemán con la palabra *Urlaub*, permiso o vacaciones, se designa también, aunque más con el verbo *beurlauben*, se llama también a jubilarse.

⁴ Cf. Carta Elfride Heidegger a Malvine Husserl, del 29 de abril de 1933, en Husserl *Briefwechsel*, Husserliana Dokumente III. Vol. IV, *Die Freiburger Schule*. Edición de K. Schuhmann, con la colaboración de E. Schuhmann, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, p. 160.

que se les ha dado, es que les reconoce lo que han hecho por Alemania, porque ellos, los Husserl, se han reconocido como alemanes. Es decir, Elfride les dice que no son alemanes, pero se han reconocido como alemanes⁵. Evidentemente, no les dice eso por haber nacido en Moravia, en el Imperio austrohúngaro, sino por ser judíos, por tanto asume la política nazi para con los judíos, pero en el caso de los Husserl les reconoce que han optado por el pueblo alemán ratificándolo con la sangre de sus hijos.

Conviene leer también la correspondencia de los Husserl con sus hijos para ver las zozobras que padecieron, primero, para que se respetara el nombramiento que su hijo Gerhart había obtenido para la Universidad de Gotinga como profesor, lo que no consiguieron, a pesar del apoyo en la Ley a la que se refería Elfride Heidegger, por ser Gerhart inválido de guerra —había sido herido muy gravemente en la I Guerra Mundial—; y después ya para organizar el viaje a los Estados Unidos de ambos hijos. Después, aunque en Alemania viviera en un exilio interior, de hecho 1935 le reportó a Husserl la satisfacción del éxito de las conferencias que impartió, primero, en mayo, en Viena y, luego, en noviembre, en Praga, estas últimas el germen de su último libro *La crisis de las ciencias europeas*. De todos modos es evidente, y con la publicación de la correspondencia sabemos, en sus más mínimos detalles, hasta qué punto la historia arrolló a Husserl, y si no lo abatió, le golpeó de lleno.

Desde esta situación, siempre se había dicho que Husserl había vuelto a la historia porque la fuerza de esta había sido tan brutal que no había podido evitarla. Ortega y Gasset expresa esta opinión también en su texto de 1941 “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”⁶, donde comenta la imposibilidad de la fenomenología, por tener como método la reducción eidética, de aproximarse siquiera a la historia. Pero como, primero, en la *Lógica formal y trascendental* se habla del hecho histórico de la pérdida de la fe en la razón que se estaba observando en los últimos veinte, es decir, después de la Guerra del 14; y, segundo, sobre todo, en *La crisis*, que parte precisamente del hecho histórico de esa pérdida de la fe en la razón como fenómeno global, parecería quedar desmentido ese convencimiento de Ortega sobre la imposibilidad de la fenomenología de acercarse filosóficamente a la historia. El argumento de Ortega no es que la fenomenología hubiera cambiado sino que el hecho

⁵ Las palabras exactas son: “Zu all dem kommt aber noch die tiefe Dankbarkeit gegen die Opferbereitschaft Ihrer Söhne und es ist ja nur im Sinne dieses neuen Gesetzes, wenn wir uns bedingungslos und in aufrichtiger Ehrfurcht zu denen bekennen, die sich in der Stunde der höchsten Not auch durch die Tat zu unserem deutschen Volk bekannt haben“, la traducción sería: “A todo esto se añade aún más la profunda gratitud por la disponibilidad al sacrificio de sus hijos, y está también en el sentido de esta nueva ley el que nos identifiquemos incondicionalmente y con sincero respeto con aquellos que en la hora de mayor necesidad también en los hechos se han comprometido con nuestro pueblo alemán.” El problema de la carta está en que al usar el verbo “sich bekennen” para reconocer a los Husserl como alemanes, les está diciendo que no lo son, que son extranjeros, pero que dado que han puesto a sus hijos a disposición de Alemania, se han confesado como alemanes en la práctica, es decir, serlo no lo eran, por tanto se les pueden aplicar las leyes de extranjería. Justo en la propia ley se exceptúa de su aplicación a los que tengan méritos pre. ser con ello dado sus hijos por pagado con sangre por pagar con sangre. Esta carta convenció a los Husserl de quienes eran los Heidegger y sobre qué pensaban. Por eso cuando Heidegger en la entrevista en el Spiegel cita esta carta como un intento de disculpa y aproximación, no se daba cuenta de lo que en la cara se decía, que lo judíos alemanes no eran alemanes, por tanto, que alemanes eran sólo los arios, aunque si demostraban con su sangre que podían servir a Alemania, podrían ser reconocidos como alemanes. Es un principio muy interesante para una reflexión sobre el nacionalismo, porque, desgraciadamente se aplica a todos los nacionalismos, ya que hay naturales “naturales”, y “naturales” solo por confesión, y sus derechos nunca serán los mismos.

⁶ Obras completas Tomo VI 1941-1955, Fundación Ortega y Gasset / Editorial Taurus, 2006, pp. 3-29. Texto original de 1941, publicado en la revista Logos, de Buenos Aires. Sobre la problemática de la relación de Husserl con la historia, ver Jesús M. Díaz Álvarez, *Husserl y la Historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid: UNED, 2003.

histórico que toma en consideración es tan fuerte que no puede ser ignorado. Ese argumento era dudoso para los años de *La lógica formal y trascendental* (1929), pero encajaba perfectamente con todo el periodo nazi: la pérdida de la fe en la razón era tan fuerte que como hecho histórico había atravesado los muros que separaban fenomenología e historia: “¿Qué presión no tendrá, pues, el hecho por él tan sobriamente descrito, cuando ha penetrado hasta su retiro y se ha plantado delante y ha tenido [Husserl] que verlo” (Ortega, ob. cit., 7) . Pues lo mismo valdría para lo que había pasado en el periodo nazi: la historia había arrollado a Husserl y por eso había escrito *La crisis*.

Como es ya muy sabido, Ortega respondió diciendo que en el caso de *La lógica formal y trascendental*, siendo como era la única vez que Husserl hablaba de algo histórico⁷, no dejaba de ser algo accidental, y si en *La crisis* ya no era accidental, porque trataba justo de eso, de ese hecho histórico, tampoco significaba nada que le obligara a Ortega a cambiar su opinión, porque *La crisis* no sería un texto de Husserl sino de Eugen Fink. Por tanto, podía seguir con su opinión sobre la imposibilidad de la fenomenología de acercarse a la historia como objeto de análisis. Este había sido un argumento importante para entender a Husserl, y si en los núcleos filosóficos la tesis de Ortega no tuvo incidencia, porque se supo hasta qué punto el texto de *La crisis* era de Husserl, sí se estimó ser correcta la tesis con que Ortega juzgó la referencia a la historia en la *Lógica formal y trascendental*: que el vendaval de la historia había sido tan fuerte, y no tanto en los años veinte, como en el periodo nazi, que Husserl no había podido resistirse y se había visto obligado a volverse hacia el estudio de la historia. Así, la historia era el tema del último Husserl, el de *La crisis de las ciencias europeas*, que volvía a ella por la fuerza de esta, incluso contra la dificultad propia de su filosofía para acercarse a la historia. Así la tesis de Ortega seguía siendo válida, aunque con un ligero cambio de tono o acento: no es que *La crisis* la escribiera Fink, sino que en ella había una ruptura con el Husserl anterior.

Sin embargo, la publicación del tomo 29 de Husserliana, en 1993, nos sacó del error⁸. El tema del último Husserl no era la historia sino la función de la filosofía, y además no se puede hablar del “último” Husserl como el limitado o centrado en el Husserl de la época nazi, es decir, a partir de marzo de 1933, sino del Husserl de Friburgo o, mejor, el de la posguerra, que globalmente coincide con el que enseña en Friburgo. Porque el problema que se va a plantear Husserl es qué hace, puede o debe hacer la filosofía ante el fracaso que, para todos, supuso la Guerra del 14, fracaso de toda una cultura o civilización. Esta cruel guerra, que le había costado a Husserl muy cara, pues su hijo Wolfgang había muerto en Verdún, y Gerhard había sido gravemente herido, le pareció a Husserl muestra contundente del total fracaso de la cultura europea y, por tanto, de la filosofía, que parecía encarnar un progreso de la razón que distinguía a Europa de otros pueblos.

En ese contexto, para determinar la función de la filosofía, es clave determinar su origen en la historia, porque la función de un hecho cultural está ya diseñada en su origen. Uno de los últimos textos que terminó de escribir en 1937, poco antes de enfermar de la dolencia que produjo su fallecimiento en 1938, es un estudio sobre esa génesis de la filosofía, que Husserl pone en la confrontación con otras culturas que se dio en Grecia: hoy en día hablaríamos de que es la interculturalidad la que suscita la filosofía.

⁷ “el único párrafo que hay en todo su obra donde se hable de un hecho trascendente a las ciencias mismas, de un hecho que las desborda y envuelve, en suma, de un hecho universal humano.” (Ortega, ob. cit., p. 7)

⁸ Sobre este tema puede verse del autor el último capítulo del libro *Para una filosofía de Europa*. Ensayos de fenomenología de la historia, Madrid: Biblioteca Nueva/UNED, 2007, pp. 239-300. El artículo “El último Husserl”, en *Escritos de Filosofía* 43, 2003 (Buenos Aires), 41-74, es una entrega resumida del anterior.

2. Un texto de Husserl sobre el origen de la filosofía

El objetivo de mi comunicación es contribuir al diseño de la función de la filosofía, actividad, esta, la filosofía, que nunca estuvo asegurada para sus propios creadores. Y digo actividad, porque la filosofía debe ser vista como una actividad. Veremos qué significa esto. Pues bien, lo primero que llama la atención es que la filosofía siempre se ha estado cuestionando a sí misma. Pero nunca ha sido más cuestionada que en los últimos treinta o cuarenta años. Su cuestionamiento arranca con toda contundencia de la filosofía de Heidegger, para quien la filosofía debe dejar lugar al tiempo del pensar; también de la del último Ortega y Gasset, para quien es muy posible que el tiempo de la filosofía haya pasado, debiendo ceder su lugar a una nueva actividad. En los últimos años se afianza ese cuestionamiento desde el rubro de la postmodernidad, que se alimenta del relativismo cultural promovido por una antropología cultural convertida en ideología cosmovisional, más allá de su carácter científico. Desde el relativismo cultural, resulta difícil promover y aceptar como valiosa y válida una actividad cuyos protagonistas han sido, por lo general, miembros de culturas propias de sociedades que se han dedicado a conquistar, oprimir e incluso a exterminar a otras sociedades y sus culturas. Desde la posmodernidad, propia de la época poscolonial, es difícil de mantener la filosofía, que es un relato que de hecho se da en las sociedades imperialistas. Con todos estos antecedentes, nos resulta costoso en este siglo mantener algún valor a la filosofía.

En este contexto mi objetivo es, desde la fenomenología, reflexionar sobre el origen de la filosofía, porque el sentido de los productos culturales, en este caso, el de la actividad profesional de la filosofía, puede leerse en su origen. Y aquí es donde cobra especial interés el antepenúltimo texto escrito por Edmund Husserl antes de que la enfermedad mortal le impidiera seguir trabajando.

Sobre el origen de la filosofía hay varias descripciones, las más usuales, como hemos dichos, son la platónica y aristotélica, en las que se insiste en algunos de los elementos psicológicos que caracterizan al filósofo. Hay también alguna reflexión más sociológica, que toma en consideración la universalización de la palabra, la *isegoría*, que sigue a los cambios que se producen en Grecia después de las guerras⁹. Pero en esas explicaciones se ignora que la filosofía no surge en la metrópolis sino en sus periferias, en las colonias griegas, fundamentalmente en Éfeso y Elea, muchos años antes de emigrar y transferirse a la Metrópolis. Quizás el único al que no le pasó desapercibido ese dato fue Ortega, que dedicó al tema un espléndido trabajo, en el que explica cómo “La cultura griega, si llamamos así a lo que va a construir nuestro «clasicismo», empieza, con larga anticipación en las colonias. Sobre todo, ciencia y filosofía fueron en su origen una aventura colonial.”¹⁰

Este es el hecho que Husserl toma en consideración en su texto. Mi objetivo es presentar ese texto, por su extraordinario interés para comprender la filosofía sobre todo en un momento en el que el principal desafío que le adviene, o le ha advenido, es precisamente de la generalización de aquella situación en la que surgió la propia filosofía. El ensayo trata de estudiar algunas partes del texto 32 de Husserliana 29, en el que se aborda la filosofía como profesión, como es usual en el último Husserl, de acuerdo a lo que ya hemos explicado en el

⁹ Es el núcleo de la interpretación de E. Lledó en *La memoria del logos*, Madrid: Taurus Ediciones, 1985, especialmente pp. 68 ss.

¹⁰ Ortega y Gasset, “Fragmentos de *Origen de la filosofía*”, en *Obras completas VI*, p. 860. Todo el texto es una aproximación a este punto, incluso poniendo también de relieve, lo mismo que hará Husserl, la importancia de la economía en ese momento.

primer apartado. El texto se titula “Teleología en la historia de la filosofía” (Hua 29, pp. 362-419). Lo interesante de este texto es que es un muy buen resumen de algunos puntos fundamentales del último Husserl, primero, el estudio de la filosofía como profesión, que es el tema fundamental de ese último Husserl. Segundo, la remisión del origen de la filosofía a la confrontación con otras culturas, lo que se dio fundamentalmente en las colonias griegas. Con ello ponemos en relación directa la filosofía con aquella base que estudia la antropología cultural. Esta es la razón de haber preferido esta mesa —sobre antropología— para esta presentación. El sentido fundamental de la filosofía se define o delimita por su confrontación precisamente con lo que la antropología cultural reivindica, el relativismo cultural, que no es sino dar carta de naturaleza, y por tanto insuperable, a la situación desde la que nace la filosofía.

El índice del texto es el siguiente:

Nº 32. TELEOLOGÍA EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
(Finales de agosto de 1936 y final de junio / julio 1937)

- I. LA TELEOLOGÍA DE LAS PROFESIONES Y EL SENTIDO ORIGINARIO DE LA FILOSOFÍA (362-392)
 - 1) EL OBJETIVO DE LAS PROFESIONES EN EL HORIZONTE DEL TIEMPO (362-375)
 - a) Introducción: el objetivo de la profesión del filósofo en comparación con otras profesiones.
 - b) Las profesiones como tareas de finalidades habitualmente perdurables de finalidades de la voluntad
 - c) Querer, voluntad y campo inmanente del tiempo. Acto y tiempo.
 - d) Asunción de la tradición y asunción de las tareas.
 - 2) LA PECULIARIDAD DEL SENTIDO ORIGINARIO DE LA FILOSOFÍA (376-392)
 - a) La tarea del conocimiento como lo específico de la profesión del filósofo.
 - b) El sentido final de la filosofía (fundación originaria) en contraste con los fines de la vida precientífica.
 - c) El significado de la confrontación con otras culturas para el surgimiento de la pregunta filosófica por el mundo en los griegos.
 - d) El cambio revolucionario del pensamiento en el sentido originario de la filosofía en los griegos.
- II. LA FUNDACIÓN ORIGINARIA DE LA FILOSOFÍA Y LA TELEOLOGÍA INTERNA DE LA FILOSOFÍA MODERNA (392-403)
 - 1) LA FUNDACIÓN ORIGINARIA DE LA FILOSOFÍA DESDE LA ACTITUD TEÓRICA.
 - 2) LA TELEOLOGÍA INTERNA DE LA FILOSOFÍA MODERNA.
- III. LA META DE LA FILOSOFÍA Y SU LEGITIMACIÓN (403-420)
 - 1) EL TELOS OCULTO DE LA FILOSOFÍA: “SABER DEL UNIVERSO DEL SER“ EN CONTRAPOSICIÓN AL OBJETIVO DE LA FILOSOFÍA DE LOS FILÓSOFOS INDIVIDUALES.
 - 2) LA UNIDAD DE LA FILOSOFÍA COMO TELOS DESDE LA FUNDACIÓN ORIGINARIA A DIFERENCIA DE LAS FILOSOFÍAS EN PLURAL.
 - 3) EPOJÉ UNIVERSAL DE TODA LA FILOSOFÍA TRADICIONAL COMO CRÍTICA DE SUS PRESUPUESTOS.

Como se puede ver por el índice, el texto da mucho de sí y en estos escasos minutos sólo podemos comentar en alguna medida el número 2 de la parte primera, y de él, sobre todo el apartado c).

3. La filosofía como profesión: notas sobre el primer apartado

He dicho que la filosofía es ante todo una actividad. Insisto en ello porque es fácil olvidar este aspecto. Decía Kant que no hay filosofía sino filosofar, por eso no se enseña filosofía sino que se enseña a filosofar. Desde la fenomenología tiene esto mucha más verdad de la que se puede sospechar en una comprensión sencilla e inmediata de esa frase. Que la filosofía es filosofar significa que la filosofía es una actividad que se ejerce respecto a algunos contenidos determinados, y que sin esa actividad no existe. La filosofía no es un logro que exista como un objeto, sino que se remite a un sujeto que la asume, entiende y práctica. En realidad todo objeto cultural está sometido a este punto. También la matemática es una actividad. Suelo decir a mis alumnos explicándoles esto que si yo le doy a un alumno un libro de matemáticas, no le he dado la matemática, porque mientras él no lo estudie y entienda, no existe para él la matemática, pero eso es un principio general. Ortega lo vio muy bien cuando dice que la cultura es abstracta, y pone de ello un ejemplo bien plástico, un martillo que, como objeto cultural es algo abstracto, porque lo concreto son los martillazos, la vida que da martillazos.

En efecto, la cultura solo tiene sentido como actividad *encauzada en una dirección*. Por eso los martillazos son concretos pero encauzados para hacer algo. Lo mismo le pasa a la filosofía, es una actividad que ejercemos en nuestra vida. Al hablar así estamos aplicando un principio básico de la fenomenología, que consiste en “reconducir” todo objeto cultural a su génesis, a su origen, en el que aparece su sentido. Y en el caso de la filosofía, la génesis en la historia es un tema de estudio fundamental. Pero ya situados a nuestra altura del tiempo, la filosofía como actividad es una profesión, una profesión que implica unas tareas precisas, sin las cuales no se da, porque en cuanto profesión incluirá todas aquellas cosas que definen una profesión.

Respecto a la primera parte es todo un ejemplo del estudio que Husserl hace de la filosofía como profesión. Husserl empezó a hablar de las profesiones a principios de los años veinte, en concreto en los artículos sobre *Renovación del hombre y la cultura* (1922/24; Husserl, 1988; 2002), donde aparece la profesión como el resultado de una decisión por regular nuestra vida. Es una *regulación general de la vida*, de acuerdo a las instancias que le pertenecen a la profesión. Cada profesión tiene sus prácticas, sus modos de hacer las cosas, su lenguaje propio. Un profesional será el que termina convirtiendo esas instrucciones que configuran la actividad profesional en un hábito, en modos habituales de hacer las cosas. En este texto Husserl analiza qué es una profesión como hábito, como una forma de configurar la voluntad de manera permanente, con su propio tiempo, que proyecta un horizonte temporal y espacial de acciones que se van a ir realizando a lo largo de ese tiempo. Son unas páginas muy densas en las que se ve el detalle del análisis fenomenológico de la voluntad, pero en el que aquí no podemos entrar.

Sólo quiero dejar subrayado un punto: que la filosofía es una profesión. Con ello se cumple el método fenomenológico de reconducir —eso es la reducción como re(con)ducción— el producto cultural al lugar de su origen: la filosofía es el resultado de la acción de filosofar. Y filosofar en la profesión del filósofo. Y una profesión es haber configurado la voluntad de acuerdo a un objetivo, una configuración que debe ser permanente. La profesión es una de las formas de dar cumplimiento al modo de ser la vida, pues el modo fundamental de la vida humana es la vida despierta, [*Wachleben*], y “toda vida despierta es una vida de voluntad” [*Alles Wachleben ist Willensleben*] (Hua 29, 373). La forma de ser de la profesión es un modo de cumplir esa “vida de la voluntad”, una configuración permanente de la voluntad. Quisiera que no les pasara desapercibido el tenor práctico de todo esto.

4. El origen de la filosofía

Y con esto entramos ya en el sentido del número 2 de la primera parte, en el que me voy a quedar hasta el final. De acuerdo al título que he dado a esta comunicación, de este número me interesa destacar el apartado c), pero no quiero dejar pasar también algunas anotaciones interesantes de los anteriores.

El apartado a) sobre la especificidad de la filosofía es muy rico, y tal vez ya sólo él merecería todo un comentario. Pero hay dos ideas que quisiera subrayar: la primera es que la filosofía aparece como una tarea de conocimiento, es algo teórico, la filosofía en principio es teoría, es una actividad teórica. Al hacer filosofía no estamos cambiando ya la realidad, sino pensando o definiéndola, por más que para el cambio de esa realidad sea imprescindible antes su definición. Como actividad teórica, como casi la propia de las otras ciencias, es, sin embargo, una profesión que se opone a todas las otras. En este texto Husserl no distingue de la ciencia la filosofía como tareas del conocimiento. Pero por otros textos sabemos que en la tarea del filósofo hay un interés práctico de dar directrices para la creación de una humanidad auténtica, lo que no se da en la ciencia.

En segundo lugar, la filosofía muestra su peculiaridad en la especial relación que mantiene con su plural: ¿es la filosofía sólo una denominación de clase, a la que pertenecen todas las filosofías? ¿Son unas más perfectas que otras? ¿Son las posteriores superaciones de las primeras, como ocurre en la ciencia? Husserl toma nota de que, por motivos heterofilosóficos, filosofías superadas pueden resurgir y convertirse en inspiración de nuevas corrientes filosóficas, por lo que no queda nada claro que la filosofía sea una clase que se realice en cualquiera de las filosofías. Esta consideración obliga a estudiar la especificidad de la filosofía como tarea del conocimiento. No deja de ser una peculiaridad muy llamativa: la filosofía aparece en sistemas filosóficos, cada uno de los cuales parece superar y sustituir a los anteriores, pero estos, en realidad, no quedan superados por los sucesivos, como ocurre en la ciencia, que descubrimientos subsiguientes convierten la ciencia anterior en obsoleta, inútil o incluso falsa. Piénsese en toda la historia del flogisto, antes de descubrir los elementos básicos de la química. Este descubrimiento convirtió en pura mitología la teoría del flogisto.

En el apartado b) Husserl va a comparar la tarea del filósofo con las propias de la vida precientífica. Parte Husserl de la posición enfrentada de las tareas filosóficas con todas las anteriores, que respecto a la filosofía aparecen con algún rasgo de unidad. El método para saberlo siempre es en la fenomenología el mismo: entender todo desde la actividad viva que lo crea; así podemos entender una “Humanidad originaria” desde los productos arqueológicos que son resultado de la actividad de aquella. Esta comprensión es “una retrocomprensión de obras a partir del rasgo vivo [vivacidad] de la producción” (Hua 29, 380): *Werken auf Lebendigkeit des Erwirkens*, y este *Erwirken* es “acción de planificar, inventar, ejecutar”, y en alemán está en relación también con la raíz *Werk*, obra y significa el “sacar la obra”, *herauswirken*.

Para poder llegar a comprender el origen de la filosofía debemos partir de nuestra propia vida, que es “vida activa”, y de las formas que surgen de ella. Para ello debemos unificar la sociedad sin filosofía o la vida sin filosofía, y ahí aplicar qué pudo pasar para que en esa vida surgiera algo así como la profesión del filósofo, enfrentado a todo lo anterior. Husserl da tres ejemplos de vida prefilosófica, primero, las vidas que se solía llamar “primitivas”, que vivían de modo cerrado [*abgeschlossen dahinlebenden*]; segundo, las sociedades de antes de la fundación de la filosofía en Grecia; y, tercero, nuestra vida propia cotidiana fuera de los periodos en que hacemos ciencia o filosofía (Hua. 29, 381).

Variemos como queramos estos tres modelos de vidas, todas tienen algo general, una continuidad, un *Bestand* en cuanto vida humana, generativa, con intereses precisos con sus objetivos “válidos de modo habitual”, y tendencias instintivas que también las comprendemos en los animales. Se trata de una vida práctica con sus proyectos, en los que seguimos manteniéndonos como cada uno de nosotros, aunque también estamos siempre con otros, conviviendo con ellos con sus proyectos y logros.

Sobre esta descripción corta, pero precisa, hay que hacer la pregunta de qué sucedió para que la diversidad inmensa de proyectos, verdades, evidencias, seguridades, etc. de ese mundo se unificara para que se produjera el “cambio revolucionario” que se da con la introducción de la nueva propuesta de metas que es la filosofía (Hua. 29, 383). Por vida precientífica entiende Husserl “la totalidad del entramado de las profesiones extracientíficas” [*das ganze Getriebe der außerwissenschaftlichen “Berufe”*] (ib.), con una tipología, un aspecto histórico determinado, en el que se integran todas las particularidades de un momento. ¿Cómo se puede romper este movimiento de la vida, que en sí mismo tiene un rasgo de sucederse y proceder de modo seguro?

Pero aún da Husserl un paso más. El ser humano es siempre un sujeto de intereses prácticos y todo nuevo interés que surja se integra en una tradición sin fin que tiene un aspecto tradicional preciso. En ese conjunto tradicional solemos actuar de modo pasivo, es decir, seguimos modos de actuar que ya están ahí, repitiendo lo que otros hacen o dicen, aun cuando introduzcamos también elementos de actividad libre. Siempre hablamos una lengua y generalmente decimos cosas que ya han sido dichos, pero también somos capaces de decir cosas que nadie ha dicho. También hay fracasos en esas repeticiones, actuaciones o en los proyectos a los que sirves estas últimas, que obligan a una reflexión —a una *Besinnung*—, para clarificar el proyecto en el que ha surgido un fracaso. Por eso somos capaces de decir a veces que así no se puede vivir; y es que no solo tratamos de vivir sino de vivir bien: “*gelingend leben*” (Hua. 29, 384). El conocimiento está al servicio de este “querer vivir”. Por supuesto, todos estos conocimientos de la vida precientífica son subjetivos y relativos al momento concreto y mundo entorno determinado, de manera que no valdrían para otro momento o lugar. Además como miembro de una comunidad tengo una historia propia en la que me integro y a la que pertenecen todos esos conocimientos que me sirven para la acción.

Por otro lado, todo conocimiento y las normatividades que los configuran vienen determinadas también por un marco de relevancia, en cada contexto el marco de relevancia es diferente, y este señala las verdades que importan, por tanto qué importa conocer. Si estoy en el mercado, éste es el que determina el marco de relevancia. En él hay cosas importantes y otras que no lo son. Que cuando voy al mercado tenga o no una pelota para jugar, sería algo irrelevante, pero si quiero comprar algo será decisivo llevar dinero, o según lo que quiera comprar será importante llevar algo o adquirir algo para transportar las compras. Según la perspectiva, una cosa es o no importante. Por ejemplo, respecto a una libra o kilogramo, unos gramos no son relevantes, mientras pueden serlo en una farmacia. Por eso habla Husserl de la “verdad del mercado” [*Marktwahrheit*] o de la farmacia.

Una vez contextualizada la vida precientífica, que vale para los tres casos de que ha hablado —vida preestatal, vida prefilosófica antes de Grecia y vida prefilosófica en nuestra propia contemporaneidad— pasa al número que nos interesa, el del origen de la filosofía desde la interculturalidad.

La filosofía afecta a la totalidad de la vida precientífica, la unifica como un tipo unitario de vida y se sitúa frente a ella, desvalorizando o cuestionando toda esa vida. Primero, hay que preguntarse qué significa eso: desvalorizar o cuestionar “toda esa vida”. Cuestionar “toda la

vida” significa poner en cuestión, preguntarse por las certezas y seguridades sobre las que se basa la vida ordinaria. Pero, ¿cómo y por qué ocurre esto?, ¿cómo puede llegar a desvalorizarse la verdad relativa imprescindible en la vida práctica ordinaria? La pregunta se refiere, dice Husserl, a la oposición que se estableció entre la *doxa* que abarca la verdad práctica natural, y la *episteme*, que designa la nueva verdad filosófica, cuyo objetivo es superar toda relatividad, esos mundos de relevancia de que hemos hablado, y que por su misma naturaleza son relativos, pues lo que es verdad en un contexto, no lo es en otro. La filosofía pretende superar toda relatividad para establecer verdades que deben ser válidas para todos los contextos, todos los pueblos y todos los tiempos. En ese establecimiento, hay un desplazamiento de la idea de razón, de la razón propia de la vida ordinaria a una razón filosófica. (p. 386)

En las preguntas Husserl va deslizándose su noción de filosofía: cómo se da una “liberación de la relatividad de las verdades de situación”, que ya no han de estar referidas a nuestra comunidad sino a todos. Cómo se superan las limitaciones o finitudes en que nos movemos en la vida diaria; como se descubre, frente al mundo en torno, el mundo tal como es en su infinitud. Y sobre todo, lo más interesante, para qué sirve este nuevo conocimiento (p. 386 s.) Y ahora da Husserl la solución, que voy a traducir literalmente porque es la clave. Luego no hará más que ampliar y explicar esta clave: Dice Husserl:

Aquí, sin duda, juega un papel importante, aunque no el único, pero posiblemente dando una dirección preparatoria, el hacerse sensible a aquella relatividad, que está conectada con nuestras comunidades, a saber, las político-nacionales, por tanto, el hacerse sensible por una vez de modo intenso para con las diferencias que surgen de ahí sobre las verdades generales válidas desde la tradición, tal como los límites de la comunidad nacional y su tradición son superados en cuanto entran en circulación entre ellos gentes de otras naciones. [*dass national Fremde miteinander in Verkehr treten*] (p. 397).

¿Cómo se hace esto? Husserl dedica una página muy jugosa. Los griegos podían despreciar a los bárbaros con sus mitologías, esas mitologías que tanto entre los bárbaros como entre ellos “señalan una importante capa del entorno práctico” (ib.), y cierto que pueden juzgarla “como bárbara, estúpida, o radicalmente errónea”, pero el intercambio con ellos dura ya generaciones, y los otros terminan siendo interiorizados, y al fin incluso se puede admirar bienes de los otros, hasta su inteligencia. Y ahí destaca que “a pesar de todas las diferencias de la mitología propia y las ajenas (la egipcia, persa, etc.), sin embargo hay que destacar un núcleo extramitológico pero que se mete en ella, con un contenido idéntico, como lo idéntico en estos pueblos y mitologías diversas solo que apercibido de modo distinto” (ib.). Casi todos los mitos se refieren al mismo sol que vemos en el cielo; a la misma luna, que nos ilumina por la noche y marca las semanas; al mismo mar, unas veces en calma, otras rugiente; cada uno de estos seres tiene en los mitos su peculiaridad según su tradición, y puede tener un sentido religioso, mientras que para los griegos en el comercio son cosas que pueden tener un coste concreto por unidad [*im Handel kosten diese Stücke*]¹¹, por ejemplo, un día de sol o un día de mar en calma pueden suponer en el comercio un coste determinado y, por tanto, puede y debe ser contabilizado, con lo que, por debajo de las diferencias mitológicas, algunos elementos que aparecen en la vida ordinaria aparecen de modo unitario.

¹¹ *Stückkosten* son costes por unidad. Juega Husserl con la palabra haciéndola verbo separable.

Se pregunta Husserl por qué dentro de un mismo grupo no ocurre ya esa fijación en algo idéntico que subyace a las diversas interpretaciones que se dan dentro del propio grupo por las diferencias de clase, edad o gremiales, para las cuales la misma realidad suele ser interpretada de modo diverso. Parece que el intenso y continuo intercambio dentro de una misma sociedad impide rompa su unidad, su normalidad; esta se rompe “cuando un ser humano pasa, de su espacio vital nacional, a una nación ajena” (p. 388). En la vida ordinaria de una nación, es decir, dentro de una cultura, no hay motivos para tomar nota de esas relatividades y superarlas en la concepción de aquello unitario que está tras las diferentes interpretaciones. En nuestro caso, con una amplia historia científica a nuestras espaldas, no tenemos dificultad en ver lo unitario tras las diferentes interpretaciones, pues en nuestra cultura ya actúa una idea científica, lo que no sucedía en la sociedad en consideración al tratar el origen de la filosofía. Husserl concede que se podría dar el caso de que las diferencias internas llevaran a esa identificación de lo idéntico frente a las diferentes apercepciones, pero la realidad histórica es que no se dio. Por eso dice Husserl:

Me atengo a lo inmediato en una nación de comercio mundial como la griega: conociendo los muchos pueblos extranjeros y vueltos, del interés primario por su propia historia, a la de los pueblos extranjeros que les rodean, crece un interés propio en la autocomprensión de su propia existencia nacional frente a las peculiaridades de los extraños, y desde ahí se hacen visibles los núcleos idénticos de ser a los que se refieren las diversas apercepciones de las diferentes mitologías, que por otra parte están vinculadas con los modos de sus respectivos entornos. (p. 388).

Con la señalización de este “idéntico” detrás de los mitos se da la primera transformación universal del ser, cuya comprensión particular desde una cultura se convierte en algo relativo. Con esto se da una “verdadera revolución en la constitución del sentido del mundo” (p. 389), que, si hasta ese momento era un ser comprendido en el contexto particular, en adelante el mundo será lo idéntico de aquellas cosas idénticas, que queda ya identificado como algo diferente de las concepciones tradicionales.

Con esto se agudiza la percepción de las particularidades, con lo que surge la sofística, que sin quererlo servirá para precisar mejor el sentido de la filosofía, que para Husserl viene constituida por la conversión de eso idéntico en sustrato de predicados logrados en “la nueva actitud de un interés —el interés teórico— que ya de modo habitual se dirige a lo que es no relativo, lo irrelativo, y que por tanto pone fuera de valor mediante una epojé el valor de ser de las cosas de la vida ordinaria”. Mientras esta está enmarcada en elementos finitos, sus objetivos son limitados, la nueva actitud supone una “ruptura de los límites de la finitud” (p. 391), porque quedan superadas las verdades de situación, ya que el nuevo sujeto de esas verdades no son personas de un medio cultural, porque ese mundo idéntico se da a través de todos los grupo humanos, refiriéndose todos a él.

Y termina Husserl su párrafo advirtiéndonos de que en la nueva actitud, la filosófica, los diversos conceptos se trasmutan, y que eso no significa desvalorizar el campo de la *doxa*, como por lo general se ha hecho, porque ya en el mundo precientífico adquirimos una noción de verdad que es imprescindible para la acción. Como sabemos por *La crisis de las ciencias europeas*, la ciencia vive de las nociones adquiridas en el mundo ordinario, porque es en la percepción ordinaria en la que nos terminamos alimentando los conceptos básicos de verdad, razón y evidencia. Es decir, es en el mundo ordinario, por tanto dentro de una cultura, en el

que adquirimos, en nuestra *doxa*, el carácter normativo de qué es verdad, razón y evidencia¹². Pero estas nociones deben estar depuradas de aquellos elementos que pueden venir de una particularidad cultural. La percepción como lugar en el que se asienta la “verdad originaria” pudiera no ser la percepción que se complementa con elementos culturales que pueden ser relativos. Pero esto es ya tema de otro momento.

Lo que me interesaba subrayar, en definitiva, es la actualidad de esta tesis de Husserl, que pone el origen de la filosofía en lo que yo en su momento, antes de la publicación de este texto, llamé la *ampliación del horizonte etnológico*¹³, partiendo, además, de que esa idea nos sirve también para juzgar los cambios de la modernidad, en la que se da la gran ampliación de ese horizonte por la salida de Europa de su continente, y los de la actualidad debido a la globalización, que es la constitución definitiva de la multiculturalidad como forma del mundo humano contemporáneo.

Bibliografía Citada

- Díaz Álvarez, *Husserl y la Historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid: UNED, 2003.
- Husserl, Ed. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*.
Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937, editado por Reinhold N. Smid. Husserliana 29.
Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1993.
- *Briefwechsel, Die Freiburger Schule*. Husserliana Dokumente III. Vol. IV, Edición de K. Schuhmann, con la colaboración de E. Schuhmann, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1994
- *Briefwechsel, Familienbriefe*. Husserliana Dokumente III. Vol. IX, Edición de K. Schuhmann, con la colaboración de E. Schuhmann, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1994.
- Lledó E., *La memoria del logos*. Estudios sobre el diálogo platónico. Madrid: Taurus Ediciones, 1985
- Ortega y Gasset, J. “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, en *Obras completas* Tomo VI 1941-1955, Fundación Ortega y Gasset / Editorial Taurus, 2006, pp. 3-29. Texto original de 1941, publicado en la revista Logos, de Buenos Aires.
- “Fragmentos de *Origen de la filosofía*”, en *Obras completas* VI, pp. 847-879. Originalmente publicado en alemán, en el Homenaje a Karl Jaspers en 1953, posteriormente en el libro póstumo Ortega y Gasset *Origen y epílogo de la filosofía*, México: FCE, 1960; luego en *Obras completas* IX, 396-434, Revista de Occidente, 1962.
- San Martín, J., “Antropología y filosofía: notas programáticas”, en J. San Martín, *Antropología y filosofía: ensayos programáticos*, Estella: Editorial Verbo Divino, 1995, pp. 33-51.
- El artículo “El último Husserl”, en *Escritos de Filosofía* 43, 2003 (Buenos Aires), 41-74.
- “los temas del último Husserl”, en *Para una filosofía de Europa*. Ensayos de fenomenología de la historia. Madrid: Biblioteca Nueva/UNED, 2007, pp. 239-300.
- “La percepción como interpretación”, en *Investigaciones fenomenológicas* 6, 2008, pp. 13-32
- “La planetarización o globalización: nueva dimensión de la multiculturalidad”, en M. C. López Sáenz y J. M. Díaz Álvarez, *Racionalidad y relativismo*. En el laberinto de la diversidad, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, pp. 233-268.

¹² Sobre este punto, ver del autor “La percepción como interpretación”, en *Investigaciones fenomenológicas* 6, 2008, pp. 13-32.

¹³ Ver del autor “Antropología y filosofía: notas programáticas”, en J. San Martín, *Antropología y filosofía: ensayos programáticos*, Estella: Editorial Verbo Divino, 1995, pp. 42 y ss. El texto procede de un guion de radio de 1983. Ver también “La planetarización o globalización: nueva dimensión de la multiculturalidad”, en M. C. López Sáenz y J. M. Díaz Álvarez, *Racionalidad y relativismo*. En el laberinto de la diversidad, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, p. 238 s.