

El pluralismo desde la «razón» fenomenológica

Javier San Martín

Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

En un reciente y sumamente interesante Congreso organizado por la *Nordic Society of Phenomenology* y la *Lithuanian Society of Phenomenology* expuse, en una de las seis sesiones plenarias, lo fundamental y básico de la fenomenología husserliana de la razón a la hora de fundar las ciencias humanas. Los dos elementos fundamentales de esa fenomenología de la razón, son, por un lado, la descripción husserliana que procede de las *Ideas* de 1913¹, de que en la donación que se da en la percepción hay una fundación de la razón, porque la percepción nos da las cosas en persona, por tanto, en lo que podríamos llamar con todo derecho, en sí mismas, en lo que Ortega interpretará correctamente, como en su ejecutividad, lo que no obsta a que, siendo lector profundo de William James, Husserl enraíce en esa percepción la *Urdoxa*, la creencia originaria, porque toda percepción y todo juicio de realidad que se base en una percepción implican una creencia en que estamos en lo cierto, que lo percibido y afirmado se seguirá comportando de ese modo. Entonces, percepción, creencia originaria, razón originaria y evidencia originaria van siempre juntas, de manera que el humilde acto de percepción es la fundación, en esos términos, del método científico, que será ayudado o prolongado por los análisis matemáticos. Por otro lado enlacé esa teoría de la percepción husserliana con la segunda objeción que Husserl se pone en el texto *El origen de la geometría*, de que, aun aceptando la lógica particular de cada pueblo, el historiador, o el científico social, no tienen por qué dejarse arrastrar por esa lógica, sucumbiendo a ella, y por tanto negando la posibilidad de la ciencia humana. Es decir, el pluralismo² de los mundos no

1 La fenomenología de la razón es el tema de la sección IV de las *Ideas* de 1913, la última sección, que parece así coronar la introducción a la fenomenología. He tratado esta fenomenología de la razón en mis dos últimas intervenciones en Lisboa, la última de las cuales es la que leí en el Congreso en Vilna (Lituania) a que me refiero en el texto. Los títulos de las dos ponencias son, la primera, «La percepción como interpretación», publicada en *Phainomenon*, nº 14, Lisboa, pp. 13-27; la segunda, «Racionalidad de base y fundamentación de las ciencias: la segunda objeción de *El origen de la geometría*».

2 Por no complicar el texto he evitado distinguir entre pluralismo y pluralidad. Entiendo por pluralidad la situación *de facto* de la realidad, y por pluralismo la aceptación de esa pluralidad como principio rector axiomático de la ciencia negando principios de unidad o unificación que expliquen la pluralidad. Es obvio que en esta ponencia se defiende la pluralidad como un hecho pero no el pluralismo en ese sentido. Al no hacer la distinción entre ambos términos, la mayor parte de las veces se acepta el pluralismo como pluralidad de hecho sin carga filosófica.

impide la unidad de la ciencia³, por ejemplo, histórica o antropológica, en términos que hagan razonable decir que la antropología cultural o la historia son algo más que una biblioteca de novelas.

Para afirmar eso al fin de su vida, en un texto que ha dado mucho que leer, fundamentalmente gracias al importante texto iniciático de Derrida⁴, y por más que la lógica particular, es decir, el pluralismo de mundos se base en la obvia constatación de la diversidad de las interpretaciones que cada pueblo hace de sí mismo, el argumento de base de Husserl es que esa diversidad adquiere para la antropología o la historia el rango de un hecho, al que se le puede y debe aplicar aquella teoría de las *Ideas* de 1913, es decir, que funda una razón común que está más allá del pluralismo, fundando la unidad de la ciencia, sin destruir el pluralismo.

Me hicieron tres objeciones de base a mi ponencia, las tres de personas de relieve en el mundo de la fenomenología, aunque sumamente adecuadas a nuestro tema. Los intervinientes fueron Bernhard Waldenfels, Hans Ruin y Algis Mikunas. De acuerdo al primero, la fenomenología haría tiempo que había superado ese planteamiento debido a la dificultad de atenerse a una reivindicación de la razón en los términos de las *Ideas*. El segundo, Hans Ruin, según se me dijo, traductor al sueco de la «Introducción» de Derrida a *El origen de la geometría*, me vino argüir que en ese texto de Husserl se venía a mostrar la historicidad de la razón, lo que en mi interpretación parecía desaparecer. En cuanto al profesor Algis Mikunas, fenomenólogo de origen lituano, como otros dos fenomenólogos de máximo relieve, Aron Gurwitsch y Emmanuel Levinas —en cuya ciudad de nacimiento, Kaunas, tenía lugar el Congreso—, me comentó que según los indios —de la India— no habría ciencia histórica porque no hay historia, sino solo ciclos que se repiten, sin que podamos hablar de historia en el sentido de los historiadores.

También la profesora Sara Heinämaa me preguntó sobre qué ocurría cuando en la historia se manejaban relatos o hechos verbales. Naturalmente, la fijación de los hechos a los que hay que conceder el privilegio de fundar una razón en la ciencia deben ser depurados con las herramientas protocolares propias de la ciencia, y tratar de distinguir con todo rigor los hechos, fijados en los documentos, de las interpretaciones que con ellos hace el antropólogo o el historiador. Hay hechos muy significativos, por ejemplo, los contratos de compraventa de bienes muebles o inmuebles, contratos de los que disponemos desde la antigüedad babilónica⁵ hasta la actualidad. La fiabilidad de esos documentos puede ser

3 Por supuesto «unidad de la ciencia» no se refiere al programa positivista, sino a la fundación epistemológica de cada una de las ciencias.

4 Me refiero a la «Introducción» que escribió Derrida a ese texto, mucho más larga que el propio texto y que marca el comienzo de la filosofía del mismo Derrida.

5 Recuerdo, de mi segunda visita al Pergamonmuseum de Berlín, hace unos años, la cantidad de tabillas en escritura cuneiforme que no eran sino contratos de compraventa.

prácticamente total, porque difícilmente la sociedad se permite dejar constancia de una compraventa si no se ha llevado a cabo. No quiere ello decir que no pueda haber fraude pero no sería razonable generalizarlo. Otra cosa sería con los documentos generados, por ejemplo, en acontecimientos de carácter político. En estos casos la evaluación de las fuentes es más complicada porque en esos documentos interviene la estrategia o táctica política y, por su propia naturaleza, esta debe ocultar el sentido de la dirección emprendida, pero en todo caso la fijación de los hechos será común en todos los casos, dependiendo de la naturaleza del hecho.

Por otro lado, a la salida de mi conferencia se me expresó por parte de algunos asistentes al debate un acuerdo con mi planteamiento, y otra persona de relieve en el mundo de la fenomenología nórdica me ratificó que, en su opinión, era necesario reivindicar mi planeamiento, es decir, recordar de vez en cuando lo que podríamos llamar algunos principios fundamentales de la filosofía husserliana, fácilmente olvidados en aras de un lenguaje políticamente correcto y contemporizador.

Podría resumir las tres objeciones en las palabras de que no hay que reivindicar una razón única y que, por tanto, es necesario o conveniente ceder al pluralismo; segundo, que a estas alturas del tiempo hay que asumir una concepción derridiana de la razón; y tercero, que se impone un relativismo cultural en el caso de la historia y la antropología, en resumen, que la fenomenología vendría a ratificar un pluralismo ilimitado en el mundo contemporáneo.

Pues bien, en mi opinión, la cuestión del pluralismo desde la fenomenología ha de ser abordada desde el reconocimiento de que el pluralismo es un hecho evidente, pero que detrás del pluralismo existe un mundo común que todos compartimos y sobre la base del cual nos podemos entender y que fundamenta su tematización en la ciencia. Mi ponencia va a estar dedicada a exponer cómo la fenomenología reconoce el pluralismo, pero justo porque se asienta en lo común. Quiero recordar al respecto que ocurre con el pluralismo lo mismo que ocurre, en mi opinión, con la tolerancia, tal como tuve oportunidad de defender en el Congreso de Lima, hace ahora cerca de cinco años, que la tolerancia solo se mantiene o es posible sobre la intolerancia frente a las rupturas del espacio común en el que jugar de modo tolerante. La tolerancia implica, como se dice, la tolerancia 0 con los intolerantes, o la intolerancia total con los intolerantes. Igualmente diría ahora, el pluralismo real solo tiene sentido desde la comunidad del mundo, es decir, desde la unidad, o dicho de otro modo, las razones plurales que rigen los mundos plurales solo son posibles desde una razón común.

Cité en la ponencia de Lituania el caso frecuente de lo que ocurre cuando falla un rito mágico. No dediqué demasiado a explicarlo, pero la consideración de las posibilidades que en el ejemplo se pueden leer alumbrará con cierta precisión las implicaciones presentes.

En primer lugar podemos considerar el relato del fallo *ad intra*, es decir, la comprensión que los participantes en el rito hacen del fallo. Podemos tomar los ejemplos que queramos, bien de pueblos con lógicas no provenientes del Occidente, bien casos típicos de Occidente, por ejemplo, la oración en la que se pide un favor a Dios, y que no obtiene resultado alguno, bien un rito mágico, por ejemplo, aplicar una receta que se piensa que es eficaz y que, por tanto, debe ser eficaz.

En todos los ejemplos hay una explicación del caso, en el ejemplo de la oración, por lo general decimos que no nos convendría obtener lo pedido, pues el omnisciente Dios sabe qué nos conviene y qué no nos conviene y en ese contexto no se concede la petición. En el segundo caso la explicación usual es que no se han ejecutado con precisión los ritos prescritos y por eso ha fallado el rito.

Esos relatos proferidos para los que participan en mundos particulares pueden ser hechos *ad extra*, es decir, para personas de otros mundos, o para el científico social, personas que pueden no aceptar o no operar con las lógicas de esos mundos particulares. Cuando hablo de que han podido ser proferidos para esas personas no es necesario literalmente que sea así, esas personas pueden habérselo oído contar a otro interlocutor sin más.

Veamos bien toda la situación:

A: Un acontecimiento ritual entre dos paisanos	
Acontecimiento: práctica ritual [1]	Fallo de la práctica [2]
Relato del fallo [3]	A un paisano que opera con esa lógica [4]



B: Científico observa y protocoliza	
El acontecimiento [1]	El fallo [2]
El relato [3]	El asentimiento [4]

La cuestión está en la relación entre A y B; dando por supuesta la fidelidad del investigador que protocoliza los acontecimientos y el lenguaje que los rodea, en principio todo transcurrirá igual hasta el asentimiento [4], que por hipótesis reproduce la creencia que subyace al relato [3]. Es decir, el protocolizador, que refleja en su relato el asentimiento del oyente paisano, él mismo no asume la lógica de base sobre la que está montado el acontecimiento, es decir, él mismo no asiente a la explicación, no le da credibilidad, porque esa lógica pertenece a un mundo particular que no es asumido por otros, ya que los presupuestos de ese mundo no son los que otros pueblos comparten. Lo mismo, si a un investigador social le comenta un paisano que Dios no ha accedido a su petición, por ejemplo, de curación de una enfermedad o de superar una dificultad, porque Dios, que lo sabe todo, sabrá que no le conviene ese favor, el investigador, en cuanto

investigador, no puede asentir a esa explicación porque, desde la ciencia, Dios no es un actor en la trama social, es decir, no puede asentir a esa afirmación.

Ahora bien, cabe preguntar por la razón de ese disenso, y por la razón, superior o no, de la explicación del investigador. Supongamos, citando un ejemplo propio de la cultura gallega tradicional española, que la razón de la expectativa de éxito de un ritual es la equivalencia de la salud con la armonía de los cuatro elementos del mundo –las dimensiones del mundo– en el cuerpo, cuyo desequilibrio es el que provoca, por ejemplo, un muy conocido mal en Galicia, que se llama la «paletilla caída». La curandera práctica sus rituales [1], generalmente recita algo así:

Paletilla, paletilla,
vai ao teu lugar,
coma os ríos van ao mar.
Co poder de Dios
e da Virxe María,
un Padrenuestro
e un Avemaría.

Y muchas veces pasar con la cruz de Caravaca por la enferma o enfermo de una determinada manera, y supongamos que no ocurre nada, que no tiene efecto [2]. El relato del fallo [3] puede ser, o bien que no se ha practicado a la perfección los ritos, o bien, al estilo de don Quijote, que hay todavía encantadores que no podemos controlar y que nos mantienen en la situación en que estamos. Por supuesto, la persona que ha ido a la curandera asentirá a la explicación que esta le da [4].

El antropólogo protocoliza los cuatro puntos, pero su cosmovisión no concuerda con la cosmovisión que provoca el desenlace del rito. No es que opine que esa cosmovisión no tiene razón, es que de entrada acepta que es una razón que les vale en las condiciones socioculturales de ese pueblo, pero que han sido arrolladas por la ciencia médica desde hace muchos años. Aceptando, con todas sus limitaciones y cautelas para el caso, el mundo científico, sabe, y está seguro de ello, que la armonía de los cuatro elementos, es decir, la tierra, el agua, el aire y el fuego, no sirve para explicar las enfermedades del cuerpo. Que esa cosmovisión, en la que se prolonga la medicina galénica, no sería válida y, entonces, empieza por tomar nota de la imprecisión de la propia enfermedad, porque muchas veces por «paletilla caída» se identifican enfermedades con síntomas diferentes, de manera que no hay un diagnóstico preciso, por tanto, que tampoco hay una posibilidad de identificar una misma causa. Ni siquiera se sería capaz de decir qué es la paletilla, porque, para unos es una «ternilla» en la boca del estómago, para otros es el omoplato, sin que se sepa qué puede tener que ver el omoplato con los síntomas de la «paletilla caída». Hay que decir, por otro lado, que esta enfermedad ha tenido un éxito considerable, porque se hallan testimo-

nios de ella en muchos lugares de la América latina, en concreto, hay testimonios en Chile y en el Norte de Argentina.

En resumidas cuentas, el antropólogo se ha situado en un mundo distinto, en un mundo cuya fundamentación está en el valor que atribuimos a una percepción controlada por el método científico, sometida al ensayo y error. En ese mundo los cuatro puntos que antes he señalado tienen su lugar y su valor de «hechos antropológicos» derivados de una cosmovisión, que aparece como la cobertura lógica de todos ellos, pero que no encuentra acomodo en la cosmovisión que subyace a la ciencia.

Es posible que alguien me pregunte por el valor de los hechos, por qué asumo esos cuatro puntos como hechos si los hechos socioculturales ellos mismos podrían ser descompuestos en otros muchos elementos hasta quedarme sin «hechos». Tengo que decir, al respecto, que cada ciencia parte del nivel ontológico-regional en el que se sitúa, y en las ciencias humanas los hechos son hechos con sentido en el mundo humano, por ejemplo, un rito es una acción emprendida, de modo prescrito, para señalar el paso a través de un límite o para restaurar una anomalía. Puedo descomponer ese hecho en otros, pero entonces desaparece el nivel ontológico regional de la vida humana. Si estamos en una ciencia humano-social, nos situamos en ese nivel. Quiero decir que la base de la ciencia humana no es otra que la vida personal y social en la cual sus conceptos tienen sentido. Del mismo modo que los accidentes geográficos que se incorporan a la geografía tienen sentido en nuestro paisaje. El río con que cuenta la geografía no es distinto del río con que cuenta el paisano. Con esto estoy indicando que no vale una deconstrucción de los hechos como la llevada a cabo por Levi-Strauss cuando, en *El pensamiento salvaje*, se preguntaba que dónde había una guerra, si en el fondo todo eran flujos eléctricos y mutaciones químicas en el cerebro. La guerra, como enfrentamiento de personas a muerte o para el sometimiento de unos a otros, es un acontecimiento que ocurre en el nivel que estamos considerando, y dado ese nivel, de lo que se trata es de explicar ese, u otros hechos. Lo mismo pasa en las ciencias humanas de las que estamos hablando. Cuando asumimos un hecho, por ejemplo, un contrato de compraventa como el que he citado de las tablillas babilónicas, es evidente que no hablamos de un hecho perceptible como puede ser una piedra en el suelo, sino un hecho mucho más complejo, pero que no desmerece nada de su carácter de hecho, porque pertenece a un nivel ontológico en el que funciona como hecho, y como tal es entendido, porque es el documento que da fe de un intercambio de propiedades, de cuyo sentido sabemos por ser participantes de la vida social⁶.

6 Con esta anotación estoy asumiendo que los hechos de la ciencia humana o social son los acontecimientos plenos de sentido de la vida, y en los que, por tanto, entra en juego una interpretación. En esta ponencia evito, así, toda la problemática de la interpretación que carga de modo necesario la percepción, y que es el tema del primer texto citado en la nota 1. La cuestión aquí sería asumir o discutir

Pues bien, la tesis de Husserl, que me parece fundamental, es que esos hechos, llámese una guerra, un contrato de compraventa, la práctica de un ritual, o el relato sobre su fracaso o sobre su éxito, son hechos que tienen una existencia común en todos los mundos, porque realmente el mundo de la existencia es un mundo común que subyace a todos los mundos particulares, ya que es el mundo en el que comunican tanto el enfermo que va al curandero, como el antropólogo que protocoliza las acciones de ambos. Si el protocolo es, por ejemplo, una grabación, esta vale tanto para los actuantes como para el antropólogo. Lo único en que difieren es en la integración de esos hechos en la cosmovisión. Pero en cuanto hechos se sitúan en un mundo común.

Y es a ese mundo común al que se refiere Husserl cuando le asigna el ser base de la razón, porque justamente en ese mundo podemos intercambiar razones entendibles para los dos interlocutores, aunque nuestras cosmovisiones pertenezcan a mundos diferentes. Por ejemplo, la curandera puede corregir mi protocolo, o decir de una grabación que no refleja el momento exacto en el que reside la fuerza del rito. O el enfermo o enferma pueden indicarme que he recogido de modo incompleto los síntomas de su enfermedad. Quiero decir que hay un nivel en el que se comunican plenamente los que viven en dos mundos distintos; o que hay un nivel en el que más que comunicar los dos mundos, constituye la base de ambos, y por eso cabe la corrección que pueden hacer al antropólogo. La posición de ese mundo no es otro que el mundo de la percepción corporal, al cual referimos todo lo que podemos llamar hechos.

Evidentemente también la paletilla es para los participantes en ese mundo tradicional «un hecho», lo mismo que el fallo del ritual. Lo que ocurre es que precisamente la introducción de la metodología científica consiste en depurar los hechos, en someterlos a control para poder llegar a un acuerdo sobre qué es aquello que cualquier sujeto racional no puede dejar de admitir al margen de las explicaciones que de ello pueda dar cada mundo. Precisamente en el caso de la «paletilla caída», el problema sería reconducir el síndrome de la paletilla caída a un hecho o varios hechos, porque bajo esa denominación se dan muchos síntomas y muchas causas. De ahí precisamente el pluralismo.

Una cosa parece común, que la «paletilla caída» indica una melancolía que provoca inapetencia y cierta abulia, con la consiguiente desmejora de la salud. Como justamente la melancolía es un proceso complejo de diagnosticar y tratar, y sus causas son la mayor parte de las veces sociales o en todo caso *biográficas*, sin un claro soporte material, es difícil de reducir a «un hecho» científicamente contro-

el alcance de las interpretaciones que dependen de una cosmovisión, o de la lógica inserta en el propio desarrollo de la percepción. Por ejemplo, un contrato de compraventa con dinero no podrá ser entendido por quien no conoce el dinero, y un ritual no podrá ser interpretado por quien no conoce los rituales, y así solo percibirá movimiento cuyo sentido se le escapa. No sería difícil adecuar el texto a las diversas situaciones posibles.

lable, y ahí florecen interpretaciones desde diversas cosmovisiones, entre las que aparecen las nacidas en el seno de la medicina racional, que pueden no tener más legitimidad que las tradicionales, pero justo por una razón, porque en cuestiones *biográficas* hemos trascendido el mundo común referido a la percepción y nos hemos metido en cuestiones de identidad, donde las culturas tradicionales pueden tener elaboraciones tan interesantes o más que la cultura resultado de la ciencia, que suele andar un tanto a la zaga, incluso sin saber muy bien qué es eso de la *identidad personal*. Quiero decir, en cuestión de ideales y metas personales, la ciencia puede tener menos que decir que las culturas tradicionales, y por eso quizás poco puede decir sobre la melancolía que se genera en esa capa de la personalidad, en los problemas biográficos. De todos modos esto no invalida mi tesis de que detrás de la diversidad de explicaciones cosmovisionales siempre existe la posibilidad de fijar los hechos que son, en la parte perceptiva que exhiben, los mismos para todos los que presencian esos hechos.

Vengamos ahora a la historia, aludiendo a la dificultad planteada por Algis Mikunas, de que la historia no valdría para los indios porque ellos no tienen historia. La tesis de Husserl sobre la historia es parecida a la de la antropología cultural. El relativismo histórico queda superado porque los hechos históricos no son relativos, sino que son hechos de una historia con una consistencia que debe ser admitida por el historiador tanto relativista como por el historiador no relativista. Pero justo esa admisión le quita toda legitimidad al historiador relativista.

En efecto, la tesis de Husserl es que el historiador debe admitir un *a priori*, la historia, que se da como horizonte de toda investigación histórica. Esta puede variar, aquella no porque ya ha sido. Quiere decir que hay una historia como *res gestae* y que como ya ha sucedido no puede cambiar. Este horizonte es independiente de cualquier interpretación, es decir, es un *a priori absoluto*, por eso yo lo calificué en mi ponencia de *a priori perfecto*, en sentido etimológico, *a priori* ya pleno. En el horizonte de la historia como *res gestae* todo está hecho, lo sucedido sucedido está. Los indios conciben esta historia como ciclos de reencarnaciones sucesivas, pero eso no altera nada lo que fue. Lo que fue nos planteará problemas ontológicos en el sentido de qué es lo que mide, bien los ciclos o reencarnaciones, bien el movimiento solar, bien las lunas, pero sea cual sea la medida, es un horizonte cerrado, clausurado, que justo por eso puede ser investigado. Y este esquema propio de la ciencia histórica es universal. No creo que pueda ser aplicado otro esquema al relato histórico de los acontecimientos de la India. Naturalmente que los indios pueden hacer el relato de su historia de acuerdo a sus convicciones, pero esa historia no será una parte de la ciencia histórica más que como un hecho que habrá que interpretar históricamente. Otra cosa, por otro lado, son los problemas epistemológicos de la ciencia, es decir, el aparato conceptual que utiliza para catalogar, describir, encontrar hitos en ese mundo histórico ya cerrado, etc., temas que siempre estarán abiertos al

cuestionamiento y a la crítica de otros investigadores, pero la crítica siempre será con los cánones de la crítica científica, nunca puede provenir del mundo particular precientífico, por ejemplo, de que, según esa explicación, la intervención de la Providencia divina quedaría anulada. Y no porque esa razón no sea poderosa en un plano, sino porque no pertenece al plano común de la ciencia⁷.

Para terminar voy a utilizar dos ejemplos más de cómo la fenomenología asume la pluralidad de mundos en la unidad del mundo. El primer caso es un caso paralelo al que he utilizado anteriormente del ritual, pero ahora en un terreno distinto, que nos indica además que, según el nivel que elabore la cultura, aflora el mundo común o el mundo particular, que da paso por tanto a mundos plurales. Si hacemos una investigación sobre las pautas de cultivo de hortalizas de un pueblo determinado, veremos que evitan los cultivos en suelos no fértiles, por ejemplo, en suelos salitrosos, o en suelos sin drenajes, en lo que se llaman manantíos. Hay una investigación ya clásica al respecto⁸. Pues bien, el relato de por qué no cultivan en esos suelos, que evidentemente no darían nada, obedece a que saben perfectamente que ese suelo no es fértil. La razón es totalmente comprensible en cualquier cultura, y además de una lógica aplastante. La agricultura, lo mismo que la eficacia de las armas de caza, se rige por una lógica cercana a la percepción, por lo que ponen de manifiesto ese mundo común accesible a todos los humanos⁹. Si el paisano sembrara sus hortalizas en un suelo encenagado que no le da nada año tras año, daría pie, en su cultura y en cualquier otra cultura, a ser tachado de loco. Es decir, los mundos diversos en que podemos estar instalados comunican por el mundo de la percepción al que se remiten los conocimientos edafológicos sobre las características del suelo, evidentemente en una edafología *folk* que es propia de cualquier cultura. Pero justamente esa edafología es en sus términos más generales comprensible en otros mundos, porque su sustrato en realidad no es el mundo particular sino el mundo común, el mundo de nuestro cuerpo y de la percepción.

7 Podríamos aludir aquí a la tesis de Husserl, que aparece en el escrito *La tierra como arca originaria no se mueve*, donde Husserl habla de la historia original que todos los pueblos tienen y que pertenecen a una historia general, la de la Tierra, de la que solo son episodios. Esa historia única no es sino el conjunto de las actividades que los humanos han llevado a cabo en la Tierra, la Tierra que es también común y única.

8 «Ethnoecology and Planting Practices in a swidden agricultural system», en *American ethnologist*, 1, 1974, pp. 87-101.

9 La noción de «mundo común» que se maneja en este texto es, de modo consciente, un tanto ambigua, porque merecería un estudio más preciso para su delimitación. Ese fue uno de los objetivos de Husserl al hablar de las estructuras del mundo de la vida como suelo o sustrato común. Aquí no puedo detenerme en este punto. Algo he escrito al respecto en el texto «The Life-World: What is Common and What is Different», en *Interculturalism. Between Identity and Diversity*, por Beatriz Penas Ibáñez & M^{re} Carmen López Sáenz (Eds.), Peter Lang, Berna, 2006, pp. 63-79, en castellano en «Mundo de la vida: lo común y lo diferente», en M^{re} Carmen López Sáenz y Beatriz Penas Ibáñez (Eds.), *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2008, pp. 61-75.

El otro ejemplo se refiere a un problema muy frecuente hoy en día en la investigación neurológica. Se dice que la visión depende de la zona occipital del cerebro, o que el amor implica la activación o presencia en zonas muy peculiares del cerebro, en concreto en el hipotálamo, de sustancias determinadas, por ejemplo, de la serotonina, la llamada «hormona del bienestar o del humor», o de la oxitocina, la «hormona del amor o placer sexual». De ahí se pasa rápidamente a identificar estas sustancias con el amor. Esto que pasa con estos casos es el modo generalizado de actuar en estos problemas. Pues bien, la teoría husserliana sobre el pluralismo de mundos y la unidad del mundo nos permite abrir una ventana para plantear correctamente este problema, porque los descubrimientos de la neurología, cada vez más espectaculares, siempre se dan en la presencia constatable para los científicos y los profanos de algunos elementos perceptivos previstos en una teoría, por ejemplo, la coloración determinada de unas áreas cerebrales, que, según la teoría, nos indica que en esas áreas ha habido especial actividad eléctrica, es decir, que esas áreas han intervenido especialmente en la actividad considerada. Esos elementos previstos ocurren en un mundo común accesible a todos los individuos dotados de lenguaje y de una competencia racional normal, es decir, la verdad y razón de esos hechos es la normal de cualquier objeto en el mundo ordinario, lo que significa que el neurólogo percibe sus datos en un mundo ordinario común para todos, porque es mediante su cuerpo, aunque sea ayudado de un instrumento, como percibe esos datos.

Ahora bien, a partir de esos datos hay claramente una separación, el científico se mete en su mundo, un mundo ya no accesible al profano, un mundo constituido, primero, por la fundación de una actitud denominada por Husserl «naturalista», en la cual se ha eliminado toda referencia cualitativa personal, lo que no es ilegítimo, sino al revés, es la condición de su constitución como científico; en esas condiciones su mundo es un mundo no tanto en tercera persona sino *apersonal*, de *persona 0*, por tanto, es un mundo en el cual no hay cualidades humanas de ningún tipo. En ese mundo describe el cerebro y su funcionamiento. El otro interlocutor —y el científico en cuanto persona— siguen, por su parte, perteneciendo a su mundo ordinario, construido personalmente, en el cual hay cualidades humanas, conciencia y, eventualmente, sentimiento de amor; y precisamente, en virtud de ese conocimiento de qué es el sentimiento de amor, el científico puede decir que lo que ocurre en el cerebro cuando él u otra persona sienten amor es la presencia de esas sustancias; mas ahora puede cometer el científico un error frecuente, identificar ambos mundos y llegar a la conclusión de que el amor es la presencia de esas sustancias, es decir, niega el mundo común en el cual tienen consistencia esos hechos, y da credibilidad solo al científico. Pero ocurre que el mundo normal, el que Husserl llama mundo de la actitud personalista, no queda ni eliminado ni disminuido, sino que sigue funcionando exactamente igual, en primera y segunda persona, dando valor tanto a los datos de la ciencia como a la experiencia que identifica con esos datos obje-

tivamente, es decir, como su correlato objetivo, con la conciencia personal del amor. Así es el mundo común el que da sentido y permite la diferenciación de los dos mundos, y por más que el científico pretenda anular este mundo, no puede porque usa continuamente de él. Exactamente igual que ocurre con la historia, o con la antropología cultural, o con cualquier ciencia humana, que solo funcionan en la medida en que aceptan un mundo común desde el cual se pueden observar los mundos diferentes, pero que nunca son tan diferentes que no permitan la comunicación en el mundo común.

Medellín, 5 de julio de 2008