



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Doctorado en Filosofía

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA REFORMA FENOMENOLÓGICA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Tesis que para optar por el Grado de Doctora en Filosofía
presenta:

MARCELA VENEBRA MUÑOZ

Tutor principal

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO
Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM

Comité Tutor

DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUÍZ, Facultad de Filosofía y Letras
DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR, Facultad de Filosofía y Letras

Ciudad Universitaria, México, noviembre de 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la memoria de mi padre Juvenal Venebra Mejía

AGRADECIMIENTOS

Antonio Zirión, mi maestro, gracias por enseñarme a respetar este oficio.

Juvenal Vargas por mostrarme la filosofía como una posibilidad vital.

Javier San Martín por permitirme ver la fenomenología con sus ojos...

Manuel Fraijó Nieto y Alberto Constante López, por su amistad y respaldo. Pedro Enrique García Ruíz, gracias por confiar en mí siempre. Jorge Armando Reyes, por aceptar formar parte de esta empresa en un momento tan complicado. Gracias a la Caja Azul y los pilares que la sostienen. (Esteban, Ignacio, Sergio, Ernesto.)

Arturo Venebra mi hermano ejemplar.

Josefina Muñoz, mi madre.

A mis siete hermanos y hermanas, por ser la fuente de mi fe en la vida...

Mabel, Luis Galera, Demelsa y Cecilia, Lola y Antonio, gracias por abrir el horizonte de mi mundito. Ajax Ariel, Clío Sofía y Adriana Renata por su alegría.

Paloma y Marialy, las dos alas de un pájaro tatuado en mi corazón

Alejandro Pérez-Sáez porque sin ti nada de esto habría empezado.

Este trabajo fue posible gracias a la beca del programa de posgrados de excelencia del Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología. Mi más sincero reconocimiento a las autoridades académicas y administrativas del Posgrado en Filosofía, por su empeño continuo en hacer de nuestra Universidad uno de los mejores lugares del mundo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
1. A MANERA DE MARCO CRÍTICO: LAS DOS VÍAS PROBLEMÁTICAS DE LA ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA	25
1.1. La carencia antropológica de la fenomenología: la crítica externa	25
1.2. Antropologismo y escepticismo: la crítica interna	38
1.3. El deslinde de la antropología cultural.	46
1.3.1. Carta a Lévy-Bruhl.....	46
1.3.2. La sociología comprensiva de Alfred Schutz.....	53
1.4. Motivaciones históricas de la crítica al antropologismo	61
2. CRÍTICA A LA SOFÍSTICA Y CRÍTICA AL PSICOLOGISMO. EMERGENCIA DE LA PSICOLOGÍA PURA Y EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD DE LA VIDA SUBJETIVA.....	65
2.1. El interés antropológico y las motivaciones humanas de la crítica al psicologismo	65
2.2. Crítica al psicologismo y crítica a la sofística.....	73
2.3. La psicología pura como reforma de la teoría del conocimiento	81
3. LA IDENTIDAD DE LA VIDA SUBJETIVA Y LA GÉNESIS DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA.....	91
4. EL YO PURO. SUJETO DE HÁBITOS.....	99
4.1. El «yo puro» en Ideas I	99
4.2. El mundo como correlato trascendental.....	107
4.3. El desplazamiento [<i>Verschiebung</i>] de la epojé fenomenológica	111
5. YO CUERPO. CARNE TRASCENDENTAL	121
5.1. El problema de la constitución de la identidad objetiva	123
5.2. Sensaciones de movimiento: cinestesis.....	129
5.3. Sensaciones táctiles: Ubiestesis	136
5.4. «Carne trascendental» e identidad personal.....	140
6. EL YO HUMANO. VIDA ESPIRITUAL	151
6.1. El yo-humano como identidad autorreflexiva	151
6.1.1. Autorreflexión como condición de la constitución del yo humano: la conciencia de sí.....	153
6.2. La persona humana en su constitución intersubjetiva	164
6.3. La persona humana como vida espiritual regida por un principio de motivación	172
7. PERSONA TRASCENDENTAL. LA VIDA EN SU CONCRECIÓN	185
7.1. Contexto crítico del concepto de «persona trascendental» en la fenomenología husserliana	185
7.2. La persona trascendental como plena concreción de la vida trascendental	202

7.3. La «humanidad auténtica» como concreción generativa de la persona trascendental.....	210
8. YO FENOMENOLOGIZANTE. VIDA AUTÉNTICA	219
9. LA FUNCIÓN EXISTENCIAL DE LA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA. EL IDEARIO DE UNA HUMANIDAD AUTÉNTICA.....	247
9.1. La crisis, la idea del hombre y la reforma de la praxis	252
9.2. La epojé fenomenológica como el primer gesto de la reforma vocacional de la filosofía.....	259
9.3. La función existencial de la fenomenología trascendental y la nueva idea filosófica de lo humano.....	261
10. CONCLUSIVO	269
TABLA DE ABREVIATURAS.....	277
Obras de Edmund Husserl.....	277
Bibliografía complementaria.....	278
BIBLIOGRAFÍA CITADA.....	279
Husserl, Edmund.....	279
Bibliografía complementaria.....	283

Hay que matar al rico y al pobre, para que nazca el
Hombre.
El Hombre, el *Hombre* es lo que importa.
Ni el rico
ni el pobre importan nada...
Ni el proletario
ni el diplomático
ni el industrial
ni el arzobispo
ni el comerciante
ni el soldado
ni el artista
ni el poeta en su sentido ordinario y doméstico im-
portan nada.
Nuestro oficio no es nuestro Destino
“No hay otro oficio ni empleo que aquel que enseña
al hombre a ser un Hombre.”
El Hombre es lo que importa.
El Hombre ahí,
desnudo bajo la noche y frente al misterio,
con su tragedia a cuestas,
con su verdadera tragedia...
la que surge, la que se alza cuando preguntamos, cuan-
do gritamos en el viento.
¿Quién soy yo?
Y el viento no responde... Y no responde nadie.
¿Quién es el Hombre?...

León Felipe

INTRODUCCIÓN

La tesis que intento desarrollar en las páginas que siguen es que sobre el descubrimiento del sentido trascendental de lo humano es posible fundar una antropología filosófica en sentido «auténtico», cuya autenticidad derivaría de su fundamentación fenomenológica. Tal antropología filosófica estaría abocada a la descripción de las estructuras trascendentales de la propia vida y, con ello (o a través de ello), a la justificación racional (filosóficamente radical) de la existencia humana:

He aquí –afirma Husserl– que frente a la antropología ingenua que permanece en la positividad –[y que es] filosóficamente inauténtica, hay una verdadera antropología filosóficamente auténtica, y es aquella que elucida el sentido absoluto de la existencia humana y la mundanidad, y que legitima a través de un método rigurosamente científico, el sentido metafísico, absoluto, de la sentencia agustiniana «*in interiore homine habitat veritas*».¹

Es probable que toda esta investigación se reduzca a la aclaración de estas palabras de Husserl –o de su comprensión de la sentencia agustiniana– en relación con

¹ Edmund Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Texte aus dem Nachlass* (1926-1935), Sebastian Luft (Ed.), Husserliana XXXIV, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002. [Tomo aquí como referencia la traducción francesa de J.F. Pestoreau: Edmund Husserl, *De la réduction phénoménologique. Textes postumes* (1926-1935), Jérôme Millon, Grenoble, 2007, Texto No. 15, § 4, p. 227/246. Trad. Jean-François Pestoreau. Rev. Marc Richir. (En adelante utilizo RP para referirme a esta obra y Hua para abreviar el título de las obras completas, separaré con una diagonal el paginado de Hua cuando así aparezca en las obras traducidas que utilizo.)] También en las *Meditaciones cartesianas*, al final de la *Quinta*, recurre Husserl a la sentencia de Agustín (inicio de la era antropológica de la filosofía, si estamos dispuestos a asumir la etapa histórica anterior de la filosofía como cosmología o física) en el contexto conclusivo de los análisis sobre la intersubjetividad y la constitución del otro. Podría objetarse la escasa claridad antropológica que aporta esta mención por su sentido metafísico, no antropológico. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que lo que hay en juego detrás de la frase husserliana es una idea de racionalidad: de razón filosóficamente conducida u orientada. Esta idea de racionalidad es aquí propuesta como meta de la reforma antropológica. Una de las tareas fundamentales o fundacionales de esta antropología auténtica estriba en la clarificación de las estructuras trascendentales de la racionalidad del sujeto humano, racionalidad que constituiría en parte ese sentido «absoluto» al que se refiere Husserl. Esta tarea es fenomenológica, no metafísica, es filosófica en el sentido científico riguroso que se propone justificar la fenomenología. Por tanto, el problema de la antropología filosófica es filosófico y no metafísico. La idea de una racionalidad puramente instrumental (como razón técnica o de la técnica) sería uno de los factores fundamentales de la humanidad y las ciencias que Husserl no se cansa de señalar desde las *Investigaciones lógicas* hasta la *Crisis de las ciencias europeas* [Ver: Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Walter Biemel (Ed.), Hua VI, Martinus Nijhoff, La Haya, Netherlands, 1976. (Tomo como referencia la traducción al castellano de Julia V. Iribarne: Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, § 2, pp. 49-50 / 4-5. Trad. Julia V. Iribarne. En adelante utilizaré *Crisis* para referirme a esta obra.)]

el decurso progresivo de la propia fenomenología. Es decir, ¿cómo se llega desde la puesta entre paréntesis del sentido de lo humano² y su mundo, a la afirmación de una auténtica antropología que incorpora la dimensión trascendental del hombre como campo de trabajo? O, en otras palabras ¿Cómo se llega, desde la subjetividad trascendental y el yo puro como «nombres genéricos de una conciencia universal no humana»³, hasta la afirmación de una antropología auténticamente filosófica?

Parte del problema, como se ve de inmediato, es la naturaleza de la relación entre la vida trascendental y el yo humano: ¿es el mismo sujeto el sujeto trascendental y el sujeto humano? Y si así fuera ¿no perdería su sentido el paso por la *epoché* fenomenológica como deshumanización? O bien no son en absoluto lo mismo el sujeto humano y el sujeto trascendental y, entonces, es probable que la fenomenología sea incapaz de afirmar nada sobre los «auténticos problemas humanos». Pero ¿no sería esto también una incapacidad filosófica (no sólo fenomenológica)? Tal incapacidad sería pensable si la fenomenología fuera, efectivamente, una meta racional del ser humano (que empezó a filosofar), una meta histórica pero universalmente trazada. El problema es entonces, en cualquiera de las dos direcciones que decida plantearse la pregunta por la identidad de la vida trascendental y la vida humana, el de su

² “El hombre como ser de la naturaleza y como persona en el conglomerado personal, en el de la ‘sociedad’ es desconectado; igualmente todo ser animal.” Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Karl Schuhmann (Ed.), Hua III, Kluwer Academic Nijhoff Publishers, La Haya, 1976. [Tomo como referencia la traducción al castellano de José Gaos, revisada y refundida por Antonio Zirión Quijano: Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, F.C.E., México, 2013, § 57, p. 208/123. Trad. José Gaos. Edición y refundición integral de Antonio Zirión Quijano. (En adelante *Ideas I*.)]

³ Esta es una expresión tomada de Blumenberg que, como veremos, es errónea en tanto asume la idea de subjetividad trascendental precisamente como género, mientras que la trascendentalidad como vida constituyente es el ámbito de toda generalización posible. El género es una constitución lógica, no así la subjetividad trascendental que no es el resultado de una generalización sino lo que emerge en la reducción fenomenológica que debe dejar primero de lado todo sentido de ser de la realidad empírica dicho de otro modo, la vida trascendental no es, en definitiva, el género del que dependería la ‘especie’ homo. Blumenberg insiste en utilizar estos términos haciéndose, él mismo, víctima de una de sus críticas a la fenomenología, su inmersión en el lenguaje de la tradición epistemológica racionalista. Así afirma desde la primer página de su *Descripción del ser humano*: “Cuando Husserl habla de la ‘conciencia’ es de suma importancia para él el hecho de que no sea preferente o exclusivamente la conciencia *humana*, sino la conciencia en general.” (Hans Blumenberg, *Descripción del ser humano*, F.C.E., Buenos Aires, 2011, p. 11. Trad. Griselda Mársico. En adelante: *DSH*.) Pero ese sujeto genérico que Blumenberg señala como el constructo metódico de la fenomenología no ‘coincide’ en términos ingenuos ni con el proceder de la fenomenología, que no es una actividad basada en generalizaciones, ni con la idea de subjetividad trascendental, no alcanza siquiera a tocar el problema de la identidad del sujeto trascendental en cuanto tal. Pero todo esto lo desarrollaré en el curso del primer apartado o marco crítico.

vinculación positiva o negativamente pensada; de la naturaleza de tal relación depende la posibilidad de la auténtica antropología filosófica o la recaída inmediata en el antropologismo. Pero desde el punto de vista del proceder fenomenológico, y lo que a su través se va descubriendo, es probable que debamos desplazar ambos cuestionamientos por uno más cercano a las propias afirmaciones de Husserl al respecto: ¿por qué la subjetividad trascendental tiene que auto-objetivarse como yo humano o en el yo humano desde el que filosóficamente se describe?: “El yo puro tiene que adoptar la configuración aperceptiva del yo personal.”⁴ ¿Este yo personal es por necesidad de su inmediatez fáctica un yo personal humano? ¿El sujeto trascendental ‘tiene que’ constituirse como yo humano? Esta es ya una pregunta antropológica, y lo es sin perder su carácter fenomenológico.

Trataré de ordenar el análisis de los textos de Husserl⁵ que dan pie a tal cuestionamiento y que, como lo espero, sostendrán al final la tesis central: que el decurso de la fenomenología conduce a la reforma fenomenológica de la antropología filosófica. El descubrimiento de la dimensión trascendental de la existencia humana determina la imposibilidad de pensar otra antropología filosófica que no sea trascendental pues de otro modo –así lo veremos– sobreviene el antropologismo. Al final este sería, quizás, el alcance de esta investigación, su último objetivo, mostrar que la antropología filosófica sólo es trascendentalmente realizable y que de otro modo, una antropología filosófica ingenua puede condenarnos (tarde o temprano) a una mera antropologización del pensamiento filosófico y científico. Si bien es probable

⁴ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Walter Biemel (ed.), Hua IV, Martinus Nijhoff, La Haya, 1952. [Tomo como referencia la traducción al castellano de Antonio Ziri3n Quijano: Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, F.C.E., México, 2005, § 56, p. 289 /241. Trad. Antonio Ziri3n Quijano. (En adelante *Ideas II*.)]

⁵ En realidad, la ordenación de estos análisis sigue el sentido progresivo de la propia fenomenología. Comenzando en las *Investigaciones l3gicas* y concluyendo en la *Crisis de las ciencias europeas* y los últimos escritos de los años treinta sobre generatividad. Entre el primero y el último libro publicados por Husserl, recorro a argumentos provenientes de obras de la misma 3poca y sobre los temas pertinentes, por ejemplo, para el análisis de la identidad del yo puro, recorro el tema desde las primeras descripciones explícitas de este concepto en las *Ideas I*, pasando por el desarrollo más detallado del mismo en las *Ideas II*, hasta los análisis más profundos que aparecen en las *Meditaciones cartesianas* y que dan salida a los análisis genéticos que exploro en los textos de los años treinta sobre la persona trascendental. No recorro en este trabajo a ningún texto inédito o manuscrito, o sólo retomo algún fragmento ya citado por otros autores. No llevé a cabo ningún trabajo de investigación en archivo, y sólo trabajé con obras especialmente conocidas (al menos las que tomo como referencias primarias) y ya leídas y releídas por varias generaciones de fenomenólogos que se ocuparon en algún momento de alguno de los temas que aquí toco en relación con la antropología.

que el propósito de esta investigación se justifique desde la intención crítica del escepticismo que motiva en gran medida el trabajo de Husserl o al menos la parte orientada a la reforma de la filosofía, y queda por ver si desde el punto de vista antropológico esta meta es igualmente justificable o si no se trata, más bien, de otro de esos intentos autoritarios de la filosofía por subsumir un pensamiento, por ejemplo, el de la antropología cultural, que, de entrada, y por su origen y enfoque particularista escapa a las intenciones universalizantes de la fenomenología.

Después de todo ¿por qué habría de ser necesaria una reforma de la antropología filosófica? ¿qué es lo que hace urgente tal reforma? y ¿qué determina a la fenomenología como la vía apropiada de este movimiento? ¿Cómo se justifica, pues, la tesis de la reforma? La necesidad de la reforma estriba en la crisis generada por una antropología fundada en una idea filosófica del hombre como un ser absolutamente determinado en su materialidad, determinado de modo absoluto, es decir incapaz de una aspiración universal a la verdad. Hombres de «meros hechos» no pueden justificar la verdad con su vida; la justificación de la pertinencia de esta tesis es la crisis de la humanidad que filosofa y de la humanidad, por tanto, filosóficamente pensada. La limitación positivista de la filosofía y de la vida filosófica (que la actividad reflexiva procura) es lo que hace necesaria la idea de la reforma. Tenemos que pensar en reformar la antropología filosófica cuando la idea del hombre que aportan las ciencias fácticas –tanto del espíritu como de la naturaleza– carece ella misma de fundamentos auténticos, es decir, racionales, o radicales. La crisis comienza cuando la racionalidad se afirma sobre un oscuro sentido meramente instrumental, o ridículamente ficticio⁶ en su universalidad. Cuando la filosofía debe justificar su subsistencia histó-

⁶ En todo caso, esto nos exigiría también una recomprender del concepto de universalidad científica desde la intención generalizante a la que la antropología cultural se opone inicialmente. Quiero decir, que la antropología cultural, lo veremos, representa desde su origen una encrucijada para el concepto filosófico y científico de universalidad, pues considera ésta como el resultado de un proceso de generalización francamente improbable en el campo de las realidades espirituales; en ese sentido se sitúa a sí misma más allá de la filosofía (como una obra cultural entre otras), intocada por la filosofía y de hecho, autorizada a hacer afirmaciones o negaciones de la posibilidad misma de la filosofía. Así, por ejemplo, refiriéndose al afán universalizante de Lévi-Strauss, afirma Leach no sin algo de ironía: “En el siglo veinte, las actitudes ‘idealistas’ no son, en absoluto, respetables, y Lévi-Strauss rechaza enfáticamente cualquier sugestión de que sus argumentos puedan implicar supuestos idealistas, pero sus protestas no son convincentes. Los principios teóricos de Lévi-Strauss, y ésta es una idea que encuentro muy interesante, me parece que tienen un acento idealista.” (Edmund Leach, *Lévi-Strauss antropólogo y filósofo*, Anagrama, Barcelona, 1970, p. 305.)

rica y su validez científica parece apremiante esta reforma filosófica de la idea del hombre como sujeto que filosofa, o de la humanidad en su mundo como el suelo primitivo de toda praxis científica. La crisis del sentido racional de la existencia y la razón filosóficamente cultivada es el *factum* que justifica la pertinencia del planteamiento general de esta investigación. La reforma de la antropología es necesaria ante la crisis de la filosofía como ciencia. Aunque esta correlación entre la crisis de la humanidad y la crisis de la filosofía, será algo que tendrá que aclararse en las páginas que siguen.

En el primer apartado expondré una especie de marco crítico que se desarrolla en dos direcciones: la primera podría calificarse de externa, pues en ella presento los argumentos de más peso en contra de la posibilidad fenomenológica de una antropología filosófica, y lo hago a través de cierta lectura generalizada de la fenomenología trascendental, que Hans Blumenberg⁷ ordena de manera bastante clara, aunque también —en su particular modo— lo hace Tugendhat e incluso, desde esta misma posición externa a la fenomenología, lo hace la propia antropología cultural. La exterioridad de esta primera vía radica en su perspectiva ingenua o pre-fenomenológica. La parcialidad con la que se comprenden los objetivos y necesidades metodológicas de la fenomenología, es la principal característica de esta perspectiva externa, su incapacidad para aprehender el proyecto global y unitario de la fenomenología trascendental y que es mucho más complejo, se despliega en niveles de conocimiento que el prejuicio sobre lo trascendental impide ver. La segunda vía es interna, y se refiere a la imposibilidad que el propio Husserl señaló —en la crítica explícita del antropologismo— respecto de la conversión de su filosofía en una antropología. El combate del escepticismo que es intrínseco al desarrollo de la fenomenología (y que le da incluso un cierto sentido funcional a la *epojé*), atraviesa la negativa fenomenológica de la antropología filosófica y nos exige un deslinde de la antropología cultural y sus alcances, respecto del plano filosófico en el que pretende desarrollarse esta antropología. Tomaré como modelos de este ‘deslinde’ necesario dos momentos concretos de las ciencias del espíritu. El primero es delineado por el propio Husserl

⁷ Me referiré sobre todo a la obra antes citada (*DSH*).

en la carta a Lévy-Bruhl, donde establece los límites y riquezas propias de la antropología cultural. El segundo es el de Alfred Schutz, que toma elementos fenomenológicos (cierta idea de subjetividad) para la conformación de su sociología comprensiva, claramente distinguida de la fenomenología trascendental. Haré un somero repaso de las posiciones que tanto la antropología cultural como la sociología adoptarían respecto de los descubrimientos (e incluso el método) de la fenomenología, sólo con el propósito de demarcar el nivel epistemológico en el que aparece la antropología filosófica llamada «auténtica», y que no es el de las ciencias fácticas, pero tampoco el de la crítica fenomenológica del conocimiento (o la etapa en la que ella misma es teoría del conocimiento), ni el de la antropología filosófica ingenua, sino una ciencia nueva que aparece en el horizonte de las posibilidades humanas por la puesta en marcha del método fenomenológico.

La idea del hombre que sería posible sostener desde la fenomenología estaría basada en el potencial descubrimiento de la trascendentalidad humana, quiero decir que no solamente se trata de fundamentar esa antropología auténtica en la dimensión trascendental del hombre, sino en el descubrimiento (y lo que podemos hacer con esto) de la dimensión trascendental de nuestra propia vida. El problema de esta tesis se ubica, pues, a nivel del saberse trascendental del hombre. Y ese descubrimiento (este saberse trascendental) es una potencialidad humana que no se activa en cada hombre, aunque cada hombre sea capaz de verse a sí mismo desde dicha trascendentalidad. El análisis de la vuelta trascendental sobre la experiencia que trae a presencia la trascendentalidad da lugar a la antropología filosófica bajo un nuevo y renovado sentido de filosofía, o esto es lo que tendría que aparecer al hilo del análisis ordenado sobre el curso de la obra de Husserl desde las *Investigaciones lógicas* y la crítica al psicologismo, hasta la *Crisis de las ciencias europeas* donde se hace más que explícita la preocupación husserliana por los «auténticos problemas humanos».

Trato de exponer, sobre todo, la coherencia no sólo del programa fenomenológico en sí mismo (la correspondencia que hay entre la reforma de la teoría del conocimiento, que se opera a través de la restitución del sitio de la lógica frente a las tentativas escépticas), sino de la fenomenología en el horizonte histórico de la filosofía

desde su origen. Desde este punto de vista, la fenomenología tiene que ser una filosofía congruente con la génesis del pensamiento filosófico, tanto, como con su propia génesis particular. Sin la aclaración de esta coherencia histórica e interna, corremos el riesgo de exponer fragmentariamente el proyecto del trascendentalismo husserliano, lo que comúnmente ocurre cuando se trata de abrazar toda la obra de Husserl desde uno solo de sus momentos históricos, como desde la *Crisis* o desde las *Ideas*. Una intención interpretativa más bien unitaria, trataría de localizar el alcance histórico de las motivaciones originarias de la fenomenología, visibles en la unidad del proyecto (la ‘arquitectónica’ –el ‘sistema’–) fenomenológico. Estas motivaciones originarias de la fenomenología son los vasos comunicantes del trascendentalismo husserliano con la tradición filosófica occidental, las venas que conectan los tres momentos decisivos de la historia del pensamiento que para Husserl son: Platón, Descartes y él mismo, la fenomenología misma como irrupción; la *peritrope* (para usar un término renovado por Fink) que provoca la fenomenología en la historia del espíritu. Esta revolución del pensamiento filosófico se manifiesta, primero, como reforma de la teoría del conocimiento que impulsa la emergencia de la psicología pura, pero el alcance de esta renovada teoría gnoseológica es la *peritrope* del sentido de lo humano, la dirección u orientación de una vida para la verdad o que quiere vivirse en sentido auténtico, conforme a una racionalidad fundada en una sólida teoría de la verdad. Convergen en esta idea de autenticidad la génesis y el alcance filosófico de la fenomenología, pero sobre todo, de la historia del pensamiento filosófico en cuanto tal.

En el segundo apartado busco problematizar la crítica del psicologismo (que funge incluso como motivación de la epojé) a través de un análisis ya no de sus elementos estructurales, sino de sus motivaciones históricas. Y es que el propio desarrollo del contexto crítico en el que aparece el tema de la antropología filosófica nos permite enfocar las motivaciones históricas de la crítica al psicologismo y a toda vía relativista de recaída en el escepticismo. Estas motivaciones son originarias en tanto reactivan las motivaciones socrático-platónicas que están en la génesis del pensamiento filosófico. Me interesa sentar aquí los elementos que otorgan coherencia al

planteamiento del problema antropológico desde el origen de la filosofía husserliana en las *Investigaciones lógicas* (el origen de sus intenciones reformistas, quiero decir) hasta la filosofía de la *Crisis*. En la crítica al psicologismo se expone esta coherencia del proyecto filosófico husserliano, la congruencia entre la reforma de la teoría del conocimiento y la renovación de la vocación racional-humana de la filosofía. Mostrar esta unidad de sentido nos permitirá partir sin prejuicios al examen del campo que abre esta reforma inicial de la psicología: la identidad de la vida subjetiva y la estructura y dimensiones de la vida trascendental. En el contexto de la fundamentación de la psicología emerge el tema antropológico ya de manera definitiva a través de la problematización de la identidad de la vida subjetiva o su unidad psicológico-trascendental. La reforma de la teoría del conocimiento y la renovación vocacional de la filosofía se acoplan, y esto es una consecuencia de la tematización de la identidad del yo trascendental y el yo personal humano; el problema que aparece en sus límites es aquí el de la identidad de la vida subjetiva. Esto significa que adoptamos la vía positiva del análisis de la vinculación y que, entonces, deberemos encontrar la manera de sostener sobre esa identidad, la necesidad de la epojé para la conformación de esa antropología trascendental, la trascendentalidad filosófica de la fenomenología, esto es, deberemos probar que tal consideración de la identidad trascendental-humana no implica una antropologización de la trascendentalidad o su pérdida. ¿Cómo debe plantearse el problema de la identidad para evitar la recaída en el antropologismo? ¿Qué deberemos entender por identidad de la vida subjetiva desde aquí, desde el ensayo de una antropología filosófica?

En el tercer apartado, y antes de proceder al análisis de la identidad del sujeto trascendental y el sujeto humano, vale la pena esclarecer algunos de los elementos críticos que se opondrían a la pertinencia de esa identidad que venimos tratando como un tema antropológico e incluso como el problema originario de la antropología filosófica. ¿Por qué una filosofía ‘subjetivista’ –como se reconoce comúnmente a la fenomenología– sería el apropiado fundamento de una antropología filosófica? ¿Acaso no sería el surgimiento mismo de la antropología cultural el acontecimiento que viene a poner en tela de juicio el pensamiento subjetivista propio del idealismo

en el que históricamente se ha inscrito a la fenomenología? La posible respuesta a estos cuestionamientos radica, en última instancia, en el sentido bajo el que se comprenda la idea de «identidad» en cada caso, es decir, en el caso de las ciencias del espíritu –por ejemplo, como una identidad histórica o política e incluso psicológica– o en el caso de la fenomenología como identidad de la vida trascendental y la vida humana. Desde el punto de vista fenomenológico la identidad es la de la vida de conciencia, está claro, pero esa vida de conciencia no puede ser –fenomenológicamente– pensada como unidad cerrada autoconstituida y en la que reposan las síntesis constitutivas del mundo (con las limitaciones de un análisis noética y solipsistamente cerrado). La vida de conciencia como intencionalidad es un estar volcado hacia lo otro desde cuya apertura el esquema de la identidad como unidad autorreferente se desploma.

El esquema tradicional bajo el cual se explica la identidad de la vida subjetiva (desde el plano psicológico incluso) como unidad cerrada y autorreferente, como basada o fundada en la autoconciencia no coincide con las intenciones fenomenológicas del esclarecimiento de la unidad de la vida de conciencia, y esto porque el rasgo principal de la identidad fenomenológicamente considerada es el descentramiento del yo que sólo se conoce en su estar vuelto hacia lo otro. Fenomenológicamente la identidad se hace visible como un descentramiento. El descentramiento es en realidad un movimiento de escisión de la unidad de la vida de conciencia⁸, de una escisión que se produce a través de distintos niveles de la vida subjetiva conformando los diversos planos de autocaptación del sí mismo. Esta escisión se gesta antes de la aparición del yo, en la primordialidad elemental de la vida subjetiva.

La pertinencia antropológica del problema de la identidad (de la vida trascendental y la vida humana) se expone a lo largo de este análisis que va desde la pri-

⁸ “Husserl creyó que el objetivo de su análisis de la esencia de la conciencia podría ser mucho más preciso si se aplicaba primero al análisis estructural de las experiencias, excluyendo metódicamente cualquier otra consideración. Aquí Husserl vio, con gran agudeza, que algo así como un ego no puede convertirse él mismo en una ‘experiencia’. Por otro lado, Husserl se enfrentó aquí con la difícil cuestión de la escisión del ego, inevitable a partir de la distinción que debió llevar a cabo entre el ego trascendental puro y el ego empírico humano.” Elisabeth Ströker, *Husserl's Transzendentale Phänomenology*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1987. [Utilizo aquí como referencia la traducción al inglés de Lee Hardy, Elisabeth Ströker, *Husserl's Transcendental Phenomenology*, Stanford University Press, California, 1993, p. 116. Trad. Lee Hardy. (La traducción al español es mía.)]

mordialidad hasta la constitución de la identidad personal humana, aunque en realidad, como veremos, es en la esfera plenamente concreta de la vida trascendental, la de la persona trascendental descubierta a través de la fenomenología, donde se muestra plenamente la naturaleza del problema antropológico, precisamente a nivel de esa trascendentalidad autoescindida. Hago este recorrido de acuerdo con el programa de Husserl, desde la tematización del yo puro hasta la conceptualización de la «persona trascendental». Trato de asentar (en este apartado meramente justificatorio) la naturaleza de los análisis de la identidad y su importancia para la antropología, no desde la consideración de una identidad psicológica ya constituida, sino desde las condiciones de posibilidad que se van conformando y articulando en el decurso histórico de la vida trascendental y de la propia fenomenología.

Desde el cuarto y hasta el séptimo apartado me ocupo de la descripción de los niveles constitutivos de la vida subjetiva y sus relaciones; trato de hacerlo en un sentido ascendente o progresivo en relación con el desarrollo de la obra de Husserl. En el análisis de la naturaleza de la identidad yo puro/ yo trascendental, parece importante ubicar las articulaciones entre las descripciones (casi primeras menciones) de las *Ideas* y el más consistente tratamiento del mismo tema en las *Meditaciones cartesianas*; un elemento de contrastación entre estos dos momentos del análisis es el tema de las «habitualidades» que matiza la comprensión tradicional del tema de la identidad de la vida trascendental al grado de su apertura genética desbordando con ello el esquema cartesiano hacia ese ámbito o esfera de la primordialidad, un estrato preyoico donde el problema de la identidad o la constitución de la identidad de la vida trascendental adquiere nuevas dimensiones: la primera, su dimensión carnal y luego su dimensión personal, temas de los apartados 5 y 6 respectivamente.

En el quinto apartado, en el contexto de las consideraciones expuestas –en el apartado anterior– sobre la esfera de la primordialidad, emerge el tema de la corporalidad vivida o autosintiente en un plano previo a la configuración del yo. Aquí es donde parece que el esquema tradicional para el análisis de la identidad estalla, abriéndose a estratos no considerados psicológica, sino trascendentalmente. En esta esfera de la primordialidad aparece la carne autosintiente como «carne trascenden-

tal»⁹, es decir, como la condición o potencia auto-constituyente del yo a través de su cuerpo como yo personal humano. La «carne trascendental» es la noción fenomenológica –aunque no estrictamente husserliana– que condiciona la conformación de la persona humana a través de su corporalidad objetivada y, sobre todo, como un yo capaz de auto-objetivarse desde su cuerpo y objetivar (cosificar incluso) su propio cuerpo. En realidad no quisiera simplemente asumir que todos los niveles de la autoconstitución tienen su génesis en la primordialidad (y alguna noción emanada de ella) como continente *in nuce* de toda configuración posterior, esto sería tanto como volver a cerrar la identidad yoica (psicológica) sobre sí, en la pura inmanencia y autoafección. La carne trascendental se muestra, por el contrario, como la condición para la constitución del cuerpo como un objeto entre otros; como condición, incluso, de la conciencia de identidad de los objetos. Nace, en el seno del análisis de la carne trascendental, el problema de la identidad subjetiva y, precisamente, en el análisis de la conformación idéntica de las objetividades individuales.

¿Cómo se da un objeto como él mismo? ¿Cómo lo reconozco en su identidad a través de los múltiples actos en los que se me presenta como el mismo? ¿Qué implica esta unidad sino elementos subjetivos que constituyen, junto con la conciencia de la identidad objetiva, la conciencia de la corporalidad, la constitución de un yo-cuerpo? Este cuerpo auto-objetivado como cuerpo humano es el resultado constituido del movimiento de escisión que acontece respecto de la primordialidad carnal. En la conformación de la identidad corporal pueden distinguirse por lo menos dos niveles de auto-objetivación, un saberse inmediato y un saberse mediado por la reflexión que puede aislar imaginativamente al yo de su cuerpo, puede ‘enajenar’ su cuerpo teniéndolo entonces como un objeto entre otros. En la conciencia corporal inmediata viven los animales y entre ellos el hombre como otro animal, con una vida impulsiva, instintiva, regida por necesidades elementales y determinadas por su

⁹ La «carne trascendental» no es un concepto husserliano, no es un término que Husserl emplee. Se trata de una idea con la que trabaja Natalie Depraz y que desarrollaré en el apartado sobre el “Yo cuerpo”. El sentido de este concepto, tal como lo trata Depraz, se sigue enteramente de argumentos husserlianos de las *Meditaciones cartesianas* y precisaré con detalle la función que juega en este trabajo en el momento pertinente del mismo. (Citaré de N. Depraz más adelante: *Lucidité du corps*, Kluwer Academic Publishers, Phaenomenologica, Netherlands, 2001.)

constitución material. Como otros animales el hombre es una subjetividad trascendental encarnada, pero esto todavía no despeja el problema de la antropología, precisamente porque toda vida animal puede ser pensada como subjetividad trascendental encarnada. El segundo nivel de la autoconciencia corporal implica, en cambio, un rasgo particularmente humano, la capacidad de objetivación del cuerpo llevada hasta su desasimiento y cosificación. Esta potencialidad de auto-objetivación está en el núcleo de la constitución de la persona humana que conduce al análisis del siguiente apartado.

Las habitualidades y la corporalidad como «riquezas propias» del yo conforman el sustrato de la identidad personal y, concretamente, de la identidad personal humana. En el sexto apartado exploro las cualidades descriptibles de la persona humana y lo que Husserl establece como condiciones metodológicas de su consideración teórica. Las actitudes personalista y fenomenológica se distinguen por los niveles de autorreflexión y auto-escisión en que se desenvuelven. El más elemental es el del yo humano en la inmediata autoconciencia que rige sus actos voluntarios, y el más complejo es el de su plena concreción como persona trascendental, escindida o autoescindida en el reconocimiento trascendental de sí que produce la crítica trascendental de la trascendentalidad; desde este plano la vida humana aparece como la capa abstracta de una unidad más amplia que la constituye. Lo que se entienda aquí por abstracto es fundamental, pues tal abstracción cobra sentido en su referencia a una idea de «concreción» como pleno cumplimiento de las capacidades y potencialidades de la persona humana como persona trascendentalmente descubierta.

El yo humano es el sujeto trascendental concreto, sólo si su humanidad (su condición humana) ha sido ya descubierta en su trascendentalidad; el descubrimiento de la dimensión trascendental de la vida humana es posible por una escisión de sí que produce una iteración ya no psicológica sino trascendental del sí mismo que representa la piedra angular de la antropología fenomenológica, pues abre la posibilidad de tematización de una noción novedosa para la antropología que no es más que la idea de «persona trascendental».

En el apartado séptimo describo el contexto de surgimiento o marco crítico en el que aparece el concepto de «persona trascendental», concepto que trato, sobre todo, como el resultado de una posibilidad trascendental iterativa, repetitiva de sí a través de actos auto-objetivantes que Husserl expone en sus distinciones ‘estratigráficas’, o de niveles correspondientes a la historia de la subjetividad trascendental. El concepto de «persona trascendental» es aquí el parteaguas que determina el curso de la antropología filosófica auténtica a través de los últimos alcances de la fenomenología trascendental. Trato de centrar este breve análisis de la persona trascendental en el tema de su descubrimiento, de lo que significa el saberse trascendental para la persona humana o, dicho en otros términos, de lo que representa en la historia del pensamiento la aparición de la reducción fenomenológica y su puesta en marcha. El saberse trascendental en el que se alcanza esa plena concreción de la vida trascendental demanda la clarificación del último estrato de la vida concreta, donde se constituye el yo fenomenologizante, plano en el que aparece ya con una claridad innegable, el tema de la antropología filosófica, la idea de «humanidad auténtica» que deviene de la crítica trascendental de la razón filosófica, que se pone en marcha a través de la crítica fenomenológica de la experiencia trascendental.

La fundamentación última de la fenomenología como filosofía fenomenológica exige una vuelta sobre el fenomenologizar que produce esta última «cesura», este impulso definitivo de la *peritrope* o la reforma de la racionalidad filosófica, de la idea de vida conforme a la razón, es decir, de la idea de una «humanidad auténtica». La auténtica antropología filosófica sólo se comprende una vez esclarecida la idea de auténtica filosofía, esta autenticidad depende de la última crítica de la crítica que constituye la filosofía última de Husserl, la culminación del proyecto trascendental. Esta autenticidad acarreada por la teoría trascendental del método es la última condición comprensiva de la antropología filosófica.

En el apartado octavo me ocuparé del yo fenomenologizante en tanto yo trascendental que se descubre a sí mismo, y desde su trascendentalidad exhibe las condiciones definitivas de una antropología que tiene por tema una idea filosófica (en sentido auténtico) de lo humano. La iteración o autocaptación iterativa en la que se

constituye la identidad de la persona trascendental abre un nuevo nivel: el de su saberse trascendental a través de un acto –la reducción fenomenológica– que la filosofía trascendental posibilita. El yo fenomenologizante como el que descubre la trascendentalidad de su condición humana representa el nivel más complejo en la progresión y el despliegue de la subjetividad auto-constituyente, y el plano en el que parece asentarse la pregunta definitoria de la antropología fenomenológica: ¿qué significa esa «autenticidad» de la antropología filosófica que, según Husserl, califica una antropología fenomenológica?

El problema de la identidad de la vida subjetiva aparece, en última instancia, en la mismidad trascendental descubierta por el yo fenomenologizante. El yo fenomenologizante es el yo trascendental pensándose a sí mismo como yo humano que se sabe trascendental. El acto que lleva a cabo este yo fenomenologizante representa la escisión en la que se constituye el «auténtico ser humano», el de la «auténtica antropología filosófica», que es por la filosofía más que humano, es decir, como quien es capaz de opacar este saberse humano –en la elusión trascendental de sus determinaciones– y puede, por tal potencialidad, contemplar su humanidad desde las condiciones mismas de su devenir, puede saberse a sí mismo desde su excedencia, desde este desbordamiento que posibilita la aspiración filosófica (y científica) a la razón, a la verdad, al mantenimiento de una vida en la razón, una vida libre de contradicciones¹⁰. Sin esta excedencia ontológica (sin este ser más que un ser de meros hechos) esa aspiración a la racionalidad queda condenada al fracaso, pues un ser determinado y definido por sus condiciones fácticas es al mismo tiempo incapaz de proponerse una meta racional universal, porque el reconocimiento de la universalidad exige ya un retrainimiento de esas determinaciones. La vocación racional y humana de la filosofía se hace comprensible a través de la clarificación de la autenticidad filosófica a

¹⁰ “El acceso a la fenomenología –afirma Fink– requiere una inversión radical y profunda de nuestra existencia entera, un cambio en la constitución de nuestra vida que subyace a toda actitud pre-científica e inmediata ante el mundo y las cosas, así como también a toda actitud gnoseológica científica y filosófica en sentido tradicional.” Eugen Fink, “Was will die Phänomenologie Edmund Husserls” en *Studien zur Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966. pp. 157-178. [Tomo aquí como referencia la traducción al español de Raúl Iturrino, Eugen Fink, “¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl?”, en: *Diálogos*, Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, Año XXV, No. 56, Julio de 1990, pp. 167-168. Trad. Raúl Iturrino Montes. (En adelante: “QPF”)]

la que aspira la fenomenología y que tendería a cumplirse (a concretarse) en la teoría trascendental del método, en la filosofía de la filosofía. Una auténtica antropología filosófica se cumple a través de una auténtica filosofía, propiciada por la crítica trascendental de la filosofía como filosofía fenomenológica. La auténtica filosofía es razón que da razón de sí, pensamiento sobre el pensamiento pero sobre un nivel trascendental, aquel que se ha alcanzado ya en el curso histórico de la reflexión filosófica y sobre cuyos fundamentos la fenomenología retorna. Esta vuelta a la génesis crítica de la filosofía es, al mismo tiempo, la restitución de la función existencial de la filosofía, su vocación antropológica.

En el noveno apartado me dedico a analizar la incidencia del descubrimiento del yo trascendental en la configuración de una idea renovada de la vocación filosófica o de una renovación de su compromiso vital de la fenomenología. Renovación que se ve motivada por la «crisis» de las ciencias y la idea de vida que las ciencias construyen. Lo que se juega en la crisis del positivismo, del naturalismo, del antropologismo o el psicologismo, lo mismo que en la sofística, es la idea filosófica (universal) de la vida racional, una idea de racionalidad filosóficamente orientada. Lo que se encuentra en crisis es una idea fraccionada y fallida de la humanidad. Entonces la crisis de las ciencias (que condena al hombre a su pura contingencia y lo encierra en el círculo de sus determinaciones) es la crisis de la trascendentalidad y, con ello, de la radicalidad pretendida por la filosofía, o su expectativa generadora de una meta racional. En el esclarecimiento fenomenológico de la vocación filosófica se localiza la coherencia del programa husserliano de la reforma de la teoría del conocimiento y la fundamentación de la auténtica antropología filosófica. No se puede partir de una idea del hombre para emprender la reforma de la filosofía (no podríamos abandonarnos al antropologismo en ese sentido), más bien la reforma de la filosofía conduce por razones vocacionales a la restitución de la racionalidad universal como la meta de una humanidad auténtica, o una vida guiada por la filosofía. Porque la «humanidad» misma es una idea que en su universalidad sólo cobra sentido desde el punto de vista filosófico, es decir, la universalidad que califica (o determina) esa idea de lo humano es el resultado de un acto filosófico. Decir la humanidad así es no decir la

humanidad rarámuri, o andina, sino una idea universal que traspasa, trasciende, pero, al mismo tiempo radicaliza los límites cosmovisionales de las humanidades o los mundos culturales particulares, los conduce a su raíz de sentido.

En las últimas páginas de esta tesis (correspondientes al apartado diez o conclusivo) recupero tres cuestionamientos que engloban los resultados de esta investigación: 1) Si el cumplimiento filosófico de la fenomenología implica la emergencia de una antropología fenomenológica ¿en qué o cómo habrá de distinguirse ahora la fenomenología de la antropología? O acaso ¿toda filosofía es ahora antropología?; 2) ¿Por qué seguir llamando antropología a un saber que desborda las determinaciones ontológicas de lo propiamente humano?; 3) Si efectivamente la antropología filosófica es una posibilidad de la fenomenología trascendental y logra distinguirse de ella, es decir, evita la antropologización de la filosofía ¿cuál sería su campo temático, de qué problemas se ocupa? Me interesa solamente ordenar o clarificar el planteamiento de estas cuestiones al final del trabajo.

Finalmente, a la pregunta más inmediata que puede dirigirse a esta investigación, sobre si no es este un nuevo intento antropologizante de la fenomenología trascendental, o si no representa todo esto una recaída en el escepticismo, quizás convenga responder desde ahora que sólo una antropología filosófica no trascendentalmente fundada está condenada al escepticismo y, que, de hecho, la única posibilidad viable de una antropología filosófica es de carácter trascendental. Sólo negando el sentido trascendental de lo humano se afirma la imposibilidad de una antropología filosófica en sentido auténtico, es decir, fenomenológico. Ahora habrá que ver lo que significa esa idea de «autenticidad».

1. A MANERA DE MARCO CRÍTICO: LAS DOS VÍAS PROBLEMÁTICAS DE LA ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

1.1. LA CARENCIA ANTROPOLÓGICA DE LA FENOMENOLOGÍA: LA CRÍTICA EXTERNA¹

La filosofía no trata del hombre sino de aquello que comienza más allá de las determinaciones humanas: el ser, la verdad, el tiempo; ninguno de estos temas se refiere o atañe directamente a lo humano. El hombre es un ser que se encuentra en el tiempo y es por lo menos ingenuo pretender localizar en una sola de las formaciones históricas, sociales, materiales humanas, una esencia universalizable de lo humano, aquello que tiene necesidad de conceptuarse a sí mismo y que lo hace de modos infinitamente variables. El hombre (si aún nos está permitido usar así el título «el hombre» y no los hombres, los grupos sociales, las culturas) es más bien: “El ser que no necesita definición.”²

El pensamiento ‘universalizante’ de la filosofía chocaría con la necesidad de tematizar las particularidades históricas concretas de las realidades humanas. Este sería el supuesto más ingenuo del particularismo culturalista que se extiende desde la se-

¹ Con «perspectiva o crítica externa» me refiero al análisis no fenomenológico de la fenomenología y que en su exterioridad resulta siempre algo parcial, en términos de no alcanzar a captar la unidad íntegra del proyecto trascendental. En el caso de la crítica de Blumenberg, como veremos, esa parcialidad se expresa en la limitada noción de la fenomenología como teoría del conocimiento analizable y des-construible a través de las categorías que sirven a la crítica de cualquier otra teoría moderna (cartesiana) del conocimiento. Por otro lado, una «perspectiva interna» señala la posición del análisis como propuesto en el curso y la unidad del proyecto filosófico de Husserl, de tal manera que su ser teoría del conocimiento se comprende como el antecedente, el inicio de un curso de tareas infinitas. En todo caso, la perspectiva interna exige la puesta en marcha de la reducción, pero una vez que se ha llevado a cabo esa reconducción del ser a sentido, pierde su fuerza la crítica del trascendentalismo que, sin embargo (como veremos casi al final de este ensayo), sólo desde ese nivel puede formularse legítimamente.

² Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, F.C.E., México, 1977, p. 12. (En adelante: *IH*)

gunda mitad del siglo XX en la teoría antropológica. Al considerar desde el punto de vista culturalista la historia de la filosofía (del pensamiento occidental, incluso), la antropología puede dar una explicación del surgimiento y decurso de la filosofía, como el resultado de una cierta configuración política (la democracia) o económica (la esclavitud) o religiosa (el orfismo) o la combinación de todos estos factores como un nicho apropiado para el nacimiento de una nueva forma de reflexión (o «formación discursiva»). La filosofía en su génesis puede explicarse en relación a ciertas determinaciones materiales o formales; esa génesis se aclara a través de sus motivaciones espirituales o la «circunstancia» de la que emana. Y, sin embargo, la filosofía no se deja reducir, no en el transcurso de su desarrollo histórico, a las condiciones materiales de su surgimiento. La filosofía puede explicarse antropológicamente, hasta cierto punto –el de su origen–, pero en su origen también supone una puesta en duda (o por lo menos en suspenso) de los supuestos básicos sobre los que se ordena el mundo en torno y de los pilares ideológicos que mantienen su estabilidad. Esta puesta en suspenso representa una nueva actitud o disposición, una nueva manera de estar en el mundo: “La actitud teórica, si bien también ella es una actitud profesional, es totalmente no práctica.”³ Pero esta ‘detención de la praxis’ es al mismo tiempo la fundación de una nueva forma o dimensión de la praxis.

El acto filosófico demanda una suspensión de la preservación de sí, una neutralización de los intereses prácticos más inmediatos. La primera experiencia filosófica (la de todo filósofo que comienza) consiste en una «enigmatización» de la obviedad con la que nos aferramos a la certeza (a todas las certezas) de nuestra propia vida: “Pero en relación con esta tendencia vital a la seguridad y estabilidad de las condiciones vitales humanas, la filosofía se encuentra en una contradicción profunda, car-

³ Edmund Husserl, *Die Philosophie als menschheitliche Selbstbesinnung. Selbstverwirklichung der Vernunft* (1935), Hua VI. [Tomo aquí como referencia la traducción al español: “La filosofía como autorreflexión humana y la filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1973, p. 151. Trad. (del texto citado) Peter Baader. (En adelante: FAH.)]

gada de tensión. Ella es, de cierto modo, destructiva, corroe los fundamentos surgidos de modo natural [y] pone la venerable tradición en duda.”⁴

La filosofía trasciende (hacia su raíz) todo supuesto antropológico, atraviesa o traspasa los límites fácticos de la condición humana y de las ideas del hombre, desborda los límites cosmovisionales de los mundos culturales y lo hace precisamente en su origen, en el primer acto filosófico. Quizá comenzar a filosofar demanda reconocer que el hombre, que uno mismo, pues, no puede ser «medida de todas las cosas» o que nuestra ‘naturaleza’ no puede ser puesta como fundamento de un conocimiento universal.

Si «antropología filosófica» significa un campo dudoso de conocimiento, sobre todo a la hora de asumir la oscuridad que rodea esa idea de filosofía ahí puesta en juego, respecto de la fenomenología (es decir, respecto de la idea de una «antropología filosófica fenomenológica») parece que el problema se dirime, pues la fenomenología –trascendental– se sostiene sobre una idea bastante clara de lo que es la filosofía: la filosofía es una ciencia rigurosa, es decir, basada en un conocimiento evidente, dado en una intuición evidente a una conciencia cuyos actos son estructural y diacrónicamente explicitables. El saber filosófico es sistemático, últimamente fundado y universal. No se está ya en posesión de esta ciencia, de tal modo que la filosofía, el filosofar, es una actividad esencialmente tendiente a su realización como ciencia estricta.

La ciencia rigurosa en tanto universal trasciende las determinaciones específicas del hombre como especie o como resultado de una cierta configuración cultural, histórica, material. Ni la verdad, ni el ser, ni el tiempo son temas estrictamente humanos; esto quiere decir que la filosofía no es antropología, que la antropología, siendo ella misma el saber de un objeto no esencializable, no puede ser elevada al

⁴ Eugen Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Karl Alber, Freiburg, 1995, p. 12. Puede parecer innecesariamente dramático el lenguaje de Fink en este pasaje. Desde mi punto de vista solo enfatiza la radicalidad del acto filosófico tal como él lo entiende. Para Fink la meta de la filosofía es el descubrimiento del origen de sentido del mundo, lo que exige una puesta en cuestión de ese sentido inmediatamente dado y la certeza que sostiene nuestra vida corriente. Caer en cuenta de la precariedad o vulnerabilidad de esa certeza inmediata implica esto que él considera como la ‘contradicción’ con la vida en sentido ingenuo. Las certezas otorgadas por la tradición, los límites cosmovisionales del mundo familiar son traspasados en aras de la universalidad que caracteriza la reflexión filosófica.

nivel de una ciencia eidética, filosófica (en el supuesto de que la filosofía sea centralmente una ciencia eidética). La antropología no es filosofía, no hay, por tanto, antropología filosófica probable en términos formales. De alguna manera, esta sencilla aclaración es posible desde la perspectiva fenomenológica, en tanto ella misma desvela esta distinción de planos gnoseológicos en que se funda la teoría del conocimiento: la realidad (todo lo real cognoscible) está compuesta por hechos y esencias, y el trasvase de las cualidades propias de una dimensión a otra sólo puede acarrear la ruina del conocimiento científico y filosófico. Antropología y fenomenología se desenvuelven sobre planos ontológicos heterogéneos. Si interpretamos la fenomenología como una teoría del conocimiento (lo que fundamentalmente también es) la antropología filosófica más allá de ciertos límites –oscuros– es, por lo menos, dudosa. Pero esta interpretación de la fenomenología es claramente externa y no considera sino un momento parcial en el desarrollo de la fenomenología. ¿Esto significa que sí hay una antropología filosófica (y auténtica) en algún momento de la fenomenología? Desde el punto de vista de Hans Blumenberg esto es así, efectivamente, pero en el peor de los sentidos posibles, pues la fenomenología tiende a caer (o recaer) en una antropología, es decir, tiende a dejar de ser filosofía trascendental, concluye en su fracaso⁵. Una perspectiva semejante se sostiene sobre dos negativas principales, la primera es que la antropología filosófica es imposible, la segunda es que el trascendentalismo es imposible también. Si hay una antropología filosófica, esta representa la ruina de la filosofía, y si hay una filosofía trascendental esta debe traspasar todo interés humano. Es innegable el orden y la profundidad de los argumentos críticos de Blumenberg; sin embargo, no dejan de ser externos a la fenomenología y, por tanto, se formulan desde una cierta parcialidad, pues la fenomenología no es sólo teoría del conocimiento, ni sólo ciencia eidética⁶, aunque sí, una parte

⁵ Blumenberg señala –quizás– con cierto exceso de dramatismo que el viraje antropológico de la fenomenología: “Mejor mirado, no sólo era un fiasco de la escuela. Era una catástrofe de la filosofía misma, cuya forma definitiva desde el punto de vista teleológico debía haberse dado en la fenomenología.” Hans Blumenberg, *DSH*, p. 19.

⁶ Afirmar que la fenomenología es sólo o únicamente ciencia eidética puede oscurecer el sentido más profundo de su campo de estudio, la vida trascendental, la subjetividad trascendental eidéticamente analizada. Quiere decir esto que la intuición de esencias es sólo parte de la fenomenología, parte del método fenomenológico: “La fenomenología no es sólo una descripción eidética, sino que lo esencial de ella es que se aplica el

fundamental de ella sea sólo esto. Pero esta integralidad, más bien plenitud, de la fenomenología permanece velada sin la reducción fenomenológica. Esto significa que la comprensión plena del sentido y la ‘misión’ de la fenomenología exigen una clarificación del sentido y el lugar de la *epojé* en el desarrollo (y hasta la crítica) del método fenomenológico. La reflexión sobre la «deshumanización»⁷ operada a través de la *epojé* nos conduce al tema por el que debería comenzar el análisis de la posibilidad o imposibilidad de una antropología fenomenológica, y cuya raíz puede ubicarse en la crítica al antropologismo que formula Husserl brevemente desde las *Investigaciones lógicas*. ¿Cuál es el papel de la *epojé* como deshumanización en la búsqueda de esa «auténtica antropología filosófica»? En primera instancia la irrenunciabilidad de la *epojé* fenomenológica representa el distanciamiento respecto de cualquier aspiración antropológica ¿Cómo pretender entonces una reforma de sentido antropológico desde una filosofía que debe prescindir de lo humano, como toda filosofía, quizás, lo hace o debería hacerlo? ¿Cómo este primer movimiento: dejar de saber lo humanamente sabido, dejar de saberse «hombre» para penetrar en la vida, termina por fundar (o re-fundar o re-formar) la vocación antropológica?, ¿tal cosa es probable? La antropología filosófica ¿no es acaso la declarada humillación de toda aspiración auténticamente científica? Formulado de otro modo, se diría –como lo hace Blumenberg– que «la carencia antropológica de la fenomenología sólo se suple con la declaratoria del fracaso trascendental».⁸ La admisión de una antropología fenomenológica implicaría de hecho la renuncia al cumplimiento y realización del anhelo, la meta de científicidad propia del pensamiento moderno; así, afirma Blumenberg:

método de la descripción eidética a una esfera del ser totalmente peculiar. Esta esfera del ser es la conciencia pura.” Adalberto García Mendoza, 1932a, citado en: Antonio Ziri6n Quijano, *Historia de la fenomenología en M6xico*, Jitanj6fora, Morelia, 2004, p. 40.

⁷ Este es un t6rmino utilizado por Eugen Fink en la *Sexta meditaci6n cartesiana* y se refiere solamente a la suspensi6n del sentido del mundo humano por la *epoj6*. La *epoj6* como neutralizaci6n de la tesis de realidad del mundo ser6a deshumanizaci6n porque la realidad del mundo est6 ya siempre atravesada por un sentido de lo humano. As6, afirma Fink: “El hombre se des-humaniza (*sich entmenscht*) al llevar a cabo la *epoj6*, es decir, el hombre libera al espectador trascendental y perece para s6. Pero esto es s6lo posibilitado por la *epoj6*, solamente es as6 liberado del velo humano que lo cubre.” Eugen Fink, *VI Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London, 1988 [Tomo aqu6 como referencia la traducci6n al franc6s de N. Depraz: Eugen Fink, *Sixi6me M6ditation Cart6sienne. Premi6re partie. L’id6e d’une th6orie transcendantale de la m6thode*, J6r6me Millon, Grenoble, 1994, p. 93/44. Trad. Nathalie Depraz. (En adelante SMC.)]

⁸ Hans Blumenberg, *DSH*, p. 32.

“Admitir la necesidad de una antropología habría sido para el fenomenólogo la tentación de volver a sustraer la universalidad por excelencia de sus conocimientos de la conciencia trascendental lo que debería dilapidar solo a favor de su existencia contingente *qua* existencia humana, es decir, malvenderlo.”⁹

El yo puro es el título de una conciencia universal no humana cuyo desarrollo requiere, de hecho, la neutralización del sentido de lo humano¹⁰: “El hombre como ser de la naturaleza y como persona en el conglomerado personal, en el de la ‘sociedad’, es desconectado; igualmente todo ser *animal*.”¹¹ La filosofía –y la fenomenología, no es menos congruente con ello que cualquier otra filosofía– distancia por necesidad al «hombre» de sí mismo: “La ciencia es ‘pulsión de muerte’ del género mucho antes de estar en condiciones de amenazarlo seriamente.”¹² El filósofo *otea* el horizonte de lo puramente posible, procura la posibilidad del ser que se dice a través de la esencia. La meta filosófica no sólo no es una meta humana, sino que se distancia sistemáticamente –según Blumenberg– de la posición del hombre «convirtiéndolo en funcionario» de la razón, pasando así bajo el mismo rasero del modelo de todo el racionalismo cartesiano, y del idealismo, a la fenomenología. Como en el origen del pensamiento metafísico, la posición del hombre se define por su referencia al *logos*, por algo externo a la propia vida y que le es previo.

El ser del hombre –o la circunstancia de la filosofía– es rebasado por el acto filosófico primario: la desatención a la inmediatez que exige la vuelta reflexiva, no sobre una mismidad específica, sino sobre el más amplio plano en el que transcurre esa vida que se ve a sí misma detenida. La fenomenología exige tal profundización del acto reflexivo que el primario objeto pensado –el yo pienso, yo espero, yo percibo tal o cual cosa– se da sólo a través de su desplazamiento en el fluir de una vida en la que trasparece como momento de una corriente más vasta y compleja. Pero esta corriente temporal no es la historia humana. La más básica estructura de la vida

⁹ Hans Blumenberg, *DSH*, p. 37.

¹⁰ “No hay que olvidar –señala Blumenberg– que la función histórica de la fenomenología ha sido un proceso de distanciamiento definitivo de la cientificidad filosófica respecto de las ciencias positivas y de su positivismo. El ser humano como tema filosófico significa renunciar a la distancia ganada de esa manera.” Hans Blumenberg, *DSH*, p. 27.

¹¹ Edmund Husserl, *Ideas I*, § 57, p. 208/123.

¹² Hans Blumenberg, *DSH*, p. 16.

subjetiva no es una estructura antropológica: “El tiempo pertenece en Husserl a la conciencia, como en Heidegger al ser, pero no específicamente a lo humano, aunque el ser humano fuese absolutamente el único que pudiese entender ‘cómo’ pertenece el tiempo al ser.”¹³ Esto humano no es condición ontológica de la temporalidad porque la corriente temporal de la vida de conciencia es pensable sin ninguna cualidad humana concreta. La conciencia interna del tiempo es el título de una conciencia universal que en algún punto ‘se reconoce’ como yo humano, pero sólo a través del operar constituyente que la fenomenología trascendental va develando. Este reconocimiento implica uno de los problemas más profundos de la relación antropología-fenomenología, pues atañe a la constitución de la identidad de la vida subjetiva, la identidad del yo trascendental/yo humano. Se trata de asumir que el yo trascendental soy yo mismo, y es, por tanto, mi propia vida la que está juego. Esta identidad, la identidad de la vida trascendental y la persona humana, sin embargo, no implica por sí misma la antropologización de la fenomenología (pues es ella un descubrimiento trascendental), pero tampoco nos deja ante la posibilidad de la fundamentación trascendental de la antropología filosófica, pues la identidad de la vida subjetiva es, en primera instancia, constituida en el puro curso trascendental, lo humano como tal es aquí sólo un objeto constituido, entre otros objetos del mundo, un hecho entre otros hechos o un objeto entre objetos. Por otro lado el sólo planteamiento de este problema, el problema de la identidad (trascendentalidad / humanidad), abre las posibilidades de fundamentación trascendental de la antropología filosófica, aunque de modo todavía poco claro.

Según Blumenberg, la reducción trascendental pensada en este contexto crítico sólo puede conducirnos, a través de una ciencia «deductiva» de lo humano paralela a la deducción del otro a través de la identidad del «yo soy», a la negación (o clausura) de la antropología filosófica, pues el interés fenomenológico en la constitución del otro tiene una intención epistemológica, no antropológica:

Recién en *Crisis* –afirma Blumenberg– se insinúa una concepción deductiva de la intersubjetividad trascendental, que no refuta la monadología pero la hace superflua y

¹³ Hans Blumenberg, *DSH*, p. 35.

permite evitar el rasgo dogmático de su lenguaje. La pluralidad de sujetos es necesaria como condición para satisfacer una conciencia teórica y que por ende necesita certeza objetiva, y por eso es deducible de la unidad absoluta del ego en tanto origen de toda constitución.¹⁴

Esto significa que sin salir del escollo solipsista de la identidad, la experiencia del otro, el ser del otro, se explica a través de la esencia de la subjetividad trascendental, a la que «deben corresponder las formas de reconocimiento mutuo de los semejantes sobre un plano de simultaneidad temporal». Sobre el plano objetivo, intersubjetivamente fundado, aparece lo humano como concreción de sentido en la realidad espacio-temporal. Esta «deducción»¹⁵ requiere la preeminencia ontológica de la subjetividad que la realiza y que subyace en la primariedad de una experiencia del ser con otros, la básica certeza de los otros previa a su aparición, la alteridad como una condición *a priori* de la identidad según la cual «tiene que haber algo en el alma» que remita en su propia esencia a la pluralidad. Estos serían, grosso modo, los argumentos principales de la crítica de Blumenberg a la teoría fenomenológica de la intersubjetividad.

La preeminencia de la fenomenología como teoría del conocimiento implica una censura de la antropología filosófica debido a la incompatibilidad originaria entre el tema de la antropología y la meta de la filosofía (de toda filosofía moderna) o bien, en el mejor de los escenarios (de los trazados por Blumenberg) esa antropología sería apenas la calca oscura de una parte de la fenomenología en la que anidan

¹⁴ Hans Blumenberg, *DSH*, p. 77. Quizás valga la pena mencionar algo que saldrá a relucir más adelante y que no es más que la injustificada asunción de la teoría como cosa distinta de la vida, un prejuicio fundado en la crítica heideggeriana de la teoría fenomenológica de la reflexión (que analizaremos algunos apartados adelante). La crítica de Blumenberg se desarrolla bajo el supuesto denunciado y atendido por Husserl (en las *Conferencias de Londres*, por ejemplo) de la distinción entre teoría y praxis que resulta del modelo cartesiano, es decir, que lo que Blumenberg critica de la teoría fenomenológica del conocimiento, es algo que Husserl señala en el pensamiento cartesiano directamente.

¹⁵ Dicho en estos términos podría pensarse que Blumenberg ignora toda la teoría de la intersubjetividad de Husserl, al menos esto haría pensar su insistencia en la ‘deducción’ trascendental, tanto del otro como del ser humano. En el problema de esa idea de ‘deducción’ entraré más adelante. Ahora mismo baste con señalar que Blumenberg no desconoce o no ignora esa teoría de la intersubjetividad en Husserl, ocurre más bien que, conociéndola, detecta en ella el problema de ser una teoría con nulo valor antropológico. Esa experiencia de la alteridad no sería propiamente humana, por lo tanto, los análisis fenomenológicos de la intersubjetividad, al igual que toda la teoría fenomenológica del conocimiento, se distancian del tema de lo humano: “Lo que hay que describir con mayor precisión —señala Blumenberg— es qué enciende la duda de que tal vez la intersubjetividad corpórea todavía no tenga algo que ver con la ‘antropología’ (...) Lo que importa es exclusivamente la igualdad específica del cuerpo propio y el cuerpo ajeno, con independencia de la especie a la que pertenezcan.” Hans Blumenberg, *DSH*, p. 39.

los problemas irresolubles de la alteridad (y más tarde de la ética) y la existencia humana, problemas que sólo en apariencia parecen resolverse a través de una –así llamada por Blumenberg– ‘deducción trascendental’; pero esta derivación forzada de la constitución del otro no hace sino exponer –bajo un innegable patetismo– la imposibilidad y la catástrofe que la antropología filosófica representa para el proyecto trascendental. En resumen, desde una perspectiva más o menos convencional de la estructura y el método fenomenológico, la ‘conversión’ antropológica de la fenomenología *sólo puede ser una catástrofe*. Este convencionalismo¹⁶ se refiere sólo a la ingenuidad propia de estas posiciones críticas.

Pero, y es aquí donde nos sitúa esta investigación, ¿qué es, en fin, la antropología, la idea del hombre antes de ser filosóficamente pensada, filosóficamente, es decir, desde una filosofía pura? ¿La idea del hombre como un objeto ‘ya’ constituido que equivale a su reducción a los límites de su facticidad, la idea del hombre como ser de meros hechos es todo lo que puede afirmarse sobre la condición humana? ¿Es entonces el hombre un objeto entre otros de la naturaleza, y solamente es eso, ser limitado a su constitución psicofisiológica o histórico-material, a su constitución como especie, sólo cosa constituida? ¿Qué queda entonces del hombre sin la dimensión trascendental de su ser? ¿Es el hombre un ser de meros hechos? Si la respuesta fuese afirmativa se seguiría de aquí –al curso de un razonamiento escéptico– que la filosofía, como obra de la cultura y la razón humana (o producto coyuntural de la historia social y biológico-evolutiva) es un hecho entre otros que se caracteriza por la aspiración totalizante de un pensamiento que se dice a sí mismo universal (y algo

¹⁶ En otro momento me referiré a este convencionalismo. Me apoyo aquí, básicamente, en la lectura que Don Welton hace de los dos momentos (y, quizás, dos lecturas históricas de la fenomenología), el primero correspondiente a la interpretación del pensamiento de Husserl basado, fundamentalmente, en las *Ideas I*, y el segundo, que parte más bien de la *Crisis*: “Debido a una sorprendente convergencia entre diversas lecturas, deconstructivas y analíticas de la teoría crítica de Husserl, se ha generado algo así como una imagen estándar de la fenomenología; imagen que surgió durante los años 1960 y 1970 y continúa siendo una gran influencia en la actualidad. Este enfoque toma el primer libro de las *Ideas* (1913) como la formulación definitiva, tanto del método de trabajo como del alcance de la fenomenología trascendental de Husserl (...) Para esta perspectiva convencional los últimos trabajos de Husserl se limitan a análisis semánticos, mereológicos, un recuento estructural de la intencionalidad y a la introducción de la noción de mundo de la vida. Algunos de estos intérpretes posmodernos han añadido un segundo análisis que reduce a Husserl a la etapa de un desarrollo genealógico que intenta anular la posibilidad misma de la fenomenología trascendental.” Don Welton, *The new Husserl. A Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2003, p. XI. (La traducción es mía.)

nos ha enseñado Lévi-Strauss al respecto): “Se necesita mucho egocentrismo y mucha ingenuidad para creer que el hombre está, por entero refugiado en uno sólo de los modos históricos (...) La verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias y de sus propiedades comunes.”¹⁷ ¿Pero entonces la filosofía no tiene nada más que decir sobre lo humano sin caer en el antropologismo? El antropologismo es inicialmente un problema filosófico y esto lo analiza Husserl desde las *Investigaciones lógicas*.¹⁸ Es probable que en esta crítica de Husserl comience el problema antropológico de la fenomenología, pues incluye, por implícitamente que sea, una idea de lo humano que recorrerá la fenomenología hasta la *Crisis*, es decir, a través de lo ganado en las continuas reformulaciones del método y, sobre todo, de la epojé fenomenológica tal como es expuesta en las *Ideas* y desde la que bien puede pensarse que la fenomenología permanece en un plano enteramente separado de la antropología filosófica. Si bien la fenomenología puede aportar un fundamento para la antropología cultural como ciencia del espíritu (algo justificable a través de los argumentos de la segunda parte del Segundo libro de las *Ideas*), respecto de la antropología filosófica impera una continua sospecha basada en la posibilidad de una recaída en el antropologismo. Como si el cumplimiento del «secreto anhelo de la historia del pensamiento»¹⁹ se justificara, precisamente, a través del distanciamiento antropológico de la fenomenología.

Desde la perspectiva externa, quiero decir desde los argumentos de Blumenberg hasta aquí expuestos, es claro que tal cosa como una antropología filosófica en

¹⁷ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, F.C.E., México, 1964, pp.360-361. (En adelante *PS*) Los particularismos convergen en el señalamiento de la imposibilidad de esencializar el conocimiento antropológico. La diversidad cultural representa desde ciertos discursos antropológicos críticos —como el levistraussiano— una especie de prueba insuperable (casi en el limitado sentido del contra-fáctico) para el universalismo filosófico. Este sería un segundo flanco crítico, también de carácter externo.

¹⁸ Trataré más adelante el tema de la crítica al antropologismo que expone Husserl en el § 36 de los *Prolegómenos a la lógica pura*. Ver Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Erster Teil. “Prolegomena zur reinen Logik”, Text der 1. und der 2. Auflage, (Hua XVIII), Elmar Holenstein (Ed.), Martinus Nijhoff, La Haya, 1975. [Tomo aquí como referencia la traducción de García Morente y Gaos al español: Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 113-117. Trad. Manuel García Morente y José Gaos. (En adelante, *IL*.)]

¹⁹ La cualidad última de la fenomenología se funda en la inmediatez de la intuición. Después de la aclaración de sus propios métodos, quizás se haga comprensible que “la fenomenología sea, por así decirlo, el secreto anhelo de la filosofía moderna.” Husserl, E., *Ideas I*, § 62, p. 219/134.

general es francamente improbable²⁰, y que esto no afecta en nada el sentido y la meta universal de la filosofía como ciencia rigurosa. Esto es, el que la filosofía no sea ni pueda ser fundamentalmente una antropología no atenta ni afecta a la integridad de la meta científica de la filosofía fenomenológica. Sin embargo, la intención científica de la fenomenología se comprende en su profundidad, en su radicalidad, a través de sus motivaciones históricas, arraigadas en el decurso del pensamiento filosófico, de tal manera que hacer asequible, comprensible, pues, esa meta de cientificidad, nos conduce a las motivaciones que envuelven la idea misma de «ciencia rigurosa»; las motivaciones de esta idea se exponen en las reflexiones sobre la «crisis» de la humanidad y las ciencias, que justifica la necesidad y puesta en marcha de la reducción fenomenológica. ¿Y qué es, a fin de cuentas, lo que está en crisis sino una idea de racionalidad, es decir, una idea de razón filosófica como posibilidad de un

²⁰ Es cierto que los contrasentidos que a primera (y quizás segunda) vista entraña la ‘antropología fenomenológica’ no tendrían por qué hacerse extensivos a toda antropología filosófica, sin embargo, y este es un aspecto central de la crítica externa, Blumenberg no distingue entre antropología fenomenológica y antropología filosófica en general. Cuando Blumenberg señala la oposición de la fenomenología a la antropología, no está hablando sólo de la antropología fenomenológica, o del antropologismo (que una idea semejante conlleva a primera vista) sino de toda idea de antropología filosófica en general, así por ejemplo afirma: “La prohibición de la antropología es entonces el acto apotropeico con el que se defiende la posición del espectador trascendental. ¿Pero cómo se puede desde esta posición, en cierto modo volviendo la cabeza sobre ella, recobrar la existencia del mundo, anulada en la reducción, como lo no sobreentendido y que por eso ahora se va convirtiendo en entendible?” (Hans Blumenberg, *DSH*, p. 70). En la argumentación crítica contra la antropología filosófica en general se entretajan de manera velada argumentos propios de la antropología cultural, quiero decir, que la primera crítica de la antropología filosófica como ciencia sostenida en una idea universal de humanidad es históricamente puesta en cuestión por las propias ciencias del espíritu desde su surgimiento (con Vico y Herder, por ejemplo). Los propios antropólogos señalan la escasa fiabilidad de una idea filosófica del hombre, pues todo esfuerzo universalizante deja de lado lo ‘auténticamente’ humano, la diversidad y la diferencia. No espero que deje de notarse un cierto salto entre los niveles de la antropología cultural, la antropología filosófica y la antropología fenomenológica, desde luego que estos tres ámbitos de conocimiento se distinguen entre sí en función de sus metas y sus planos de desarrollo, esto es lo que iremos viendo en apartados siguientes, pero la fuente crítica de la antropología filosófica (en general, y de donde derivará luego la crítica misma de la antropología fenomenológica –en particular–) se nutre de los descubrimientos de la antropología cultural, o en su descubrimiento de la relatividad propia de la vida humana. ¿Cómo universalizar esa vida relativa, dada siempre en sus peculiaridades y particularidades, sin perder en el intento lo más propio e íntimo de la vida misma? La objeción de Blumenberg no alcanza sólo, como podría pensarse, a la antropología fenomenológica, sino a la antropología filosófica en general. Aunque no tendría nada de escandalizante esta mezcla de niveles, a poco que veamos cómo es que la antropología (y más precisamente, el antropologismo en sus diferentes modalidades) ha sido utilizada como un instrumento histórico del irracionalismo detonado en el origen de las ciencias del espíritu. El concepto de universalidad se empalma en cierto momento (el del surgimiento de las ciencias del espíritu) con la idea de Europa, de tal manera que cuando los nuevos científicos sociales –de orientación particularista y relativista– denuncian ese concepto de universalidad como una impostación, lo hacen a través del concepto de Europa: “Es una terrible arrogancia [para Herder, por ejemplo] afirmar que para alcanzar la felicidad es necesario convertirse en europeo. Esto no es así pues como Voltaire mantuvo, otras cultura pueden ser superiores a la nuestra, pero simplemente porque no son comparables a ella.” Isaiah Berlin, *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 251.

acto, el acto filosófico, cuya génesis desborda las determinaciones específicas del hombre? ¿Es verdad que, como afirma Blumenberg, el hombre para hacer ciencia debe dejar de ser hombre? En la idea de la crisis, la clarificación de su origen y sus consecuencias, reaparece la idea del hombre, la idea de una humanidad científicamente considerada, cuya determinación actual es la crisis que atraviesa o la atraviesa. Decir que «meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos» implica establecer una relación de fundamentación entre las ciencias y la idea de lo humano, esto es, tal afirmación dice que las ciencias, y la forma en que se hagan las ciencias o la idea que de sí mismas tengan o persigan, a través de todas estas condiciones se construye una idea del hombre; y aquí es donde se invierte la dirección del planteamiento común sobre la antropología filosófica y la filosofía, pues lo más usual —o convencional, por lo menos, desde la emergencia del discurso posmoderno— es tratar de explicar los resultados de la filosofía y, sobre todo, de la filosofía de la cultura, a través de las determinaciones materiales o circunstanciales de su surgimiento, sean estas circunstancias las condiciones materiales para la subsistencia o los medios ideológicos de la reproducción social.²¹ El hecho es que, fenomenológicamente considerada, la filosofía en crisis es lo que precede a la crisis de las ciencias y a la crisis de la humanidad en guerra. No se agota pues, en las circunstancias histórico-materiales, esa idea del hombre fallido, metafenoménico, sino que tiene que ver con una crisis más honda, más radical: la crisis de la filosofía. Pero esta vía apenas si es aquí abierta, y volveré sobre ella más adelante y en más de un momento.

Es posible, entonces, afirmar de modo coherente la imposibilidad de la antropología fenomenológica, pero no sin considerar la visible tensión que tal negativa produce cuando nos preguntamos por las motivaciones originarias o históricas de la filosofía de Husserl patentes ya en las *Investigaciones lógicas*. ¿Pero no es acaso la epojé

²¹ En un artículo dedicado a la somera descripción de las líneas generales del determinismo posmoderno del que emana esta idea de filosofía, Osorio señala: “Esa lógica es prioritariamente un campo de relaciones sociales que atraviesan la producción y la reproducción social, conformando un entramado que impone su signo sobre toda la vida en sociedad. El afán de valoración del capital organiza la vida material y le otorga su impronta a la vida espiritual, en tanto ‘iluminación general en la que se bañan todos los colores’, con lo que es posible una mayor inteligibilidad. El conocimiento de fragmentos y parcelas y de sus singularidad será superior entonces si se le ubica en el terreno de las relaciones en que ellos se integran y articulan: un mundo social regido por la lógica del capital.” Jaime Osorio, “El megarelativo posmoderno”, en *Frontera norte*, Vol. 21, No. 42, Julio-Diciembre de 2009, p. 198.

inmotivada? En esta carencia de motivación, sin embargo, anida la reforma de sentido de esa idea del hombre filosóficamente buscada (y anónima) por la historia del pensamiento. Esa idea del hombre, pese a todo, sólo se muestra a la luz de una comprensión íntegra de la fenomenología trascendental, es decir, desde el punto de vista de su unidad sistémica (aunque esa idea de sistema resulte ahora también un problema). La crítica externa de la antropología filosófica no agota esta unidad del proyecto trascendental y margina el sentido originario (la orientación inicial) de la epojé fenomenológica y en cuya clarificación aparece primero el tema de lo humano en el contexto de una teoría fenomenológica de la razón y la historia de la filosofía. Esta perspectiva externa, si bien señala un campo de problemas medulares para la antropología filosófica, limita sus análisis a una idea de ciencia filosófica que opaca el anclaje histórico de la reducción fenomenológica, es decir, como el reinicio de un movimiento que culmina en una profunda renovación espiritual (cultural) a través de la filosofía fenomenológica. La parcialidad de la crítica externa radica en este dejar de lado el sentido histórico más profundo de la fenomenología trascendental.

Si enfocáramos a la fenomenología como una obra o producto cultural entre otros, y tratáramos de verla con o desde la mirada del científico del espíritu –por ejemplo– incluso desde lo que el propio Husserl indica sobre los análisis de estas disciplinas en las *Ideas II*, entonces podríamos centrarnos en las motivaciones del movimiento fenomenológico. No hay causa sino un motivo detrás de cada producto cultural. Las motivaciones son entretrejimientos históricos, intersubjetivos. Quizás después de un análisis de las motivaciones de la fenomenología y la filosofía como obras espirituales, sería posible plantearnos su relación con la antropología de un modo tanto más coherente, pues en el curso de esta clarificación, probablemente la idea de razón que promueve la filosofía, pueda situarse comprensivamente en el contexto de la crisis de la humanidad filosóficamente pensada.

Frente a las limitaciones de los argumentos críticos de la antropología fenomenológica, parece imprescindible la aclaración de lo que Husserl señala explícitamente en su crítica del antropologismo y del psicologismo. Los aspectos centrales en los que tendría que hacerse visible el sentido histórico de la fenomenología (quiero

decir, sus motivaciones originarias tanto como sus metas y compromisos históricos) son ubicables a nivel de las motivaciones de la crítica del escepticismo. ¿Cuál es el papel del escepticismo en relación con la posibilidad o imposibilidad de la antropología filosófica? ¿Qué aspectos –formales– de la crítica al escepticismo son irrenunciables para el planteamiento de preguntas antropológicas emanadas de la fenomenología trascendental? Hay una hipótesis básica que justifica la revisión de lo dicho desde dentro de la fenomenología sobre la antropología filosófica y es que a través de la idea de ciencia, de verdad y de filosofía que se desarrolla en la crítica husserliana del antropologismo, o de la confusión del lugar de las ciencias de hechos y, precisamente, más allá de los límites de una ciencia fáctica (que parte de ciertos principios universales que le permiten llevar a cabo sus generalizaciones) se juega de hecho el sentido de una auténtica antropología que no puede ser pensada antes, sino solo con posterioridad a la efectuación de la reducción fenomenológica. Es probable, a fin de cuentas, que entre la crítica externa y la crítica interna no se aclare más que la necesidad de una comprensión de la fenomenología trascendental a través de su unidad proyectiva, programática. Es localizable en la fenomenología (esto es sólo una hipótesis, un punto de partida) una idea del hombre que, aunque implícitamente, comienza a ser depurada en la crítica al psicologismo y culmina en la idea de la crisis, de una humanidad en crisis, es decir, una humanidad histórica en una crisis propiciada por la crisis de la filosofía y de las ciencias y, concretamente, por dos tendencias que han minado la reflexión filosófica desde sus cimientos: el psicologismo y el antropologismo.

1.2. Antropologismo y escepticismo: la crítica interna

Los argumentos críticos de la perspectiva externa están fundados en las propias afirmaciones de Husserl y su crítica al escepticismo, una crítica que inicia con el psicologismo y pasa –casi necesariamente– por el antropologismo o cualquier otra forma de relativismo que amenace con una recaída en el escepticismo. En las *Investi-*

gaciones lógicas Husserl advierte como es que todo relativismo ofrece un caldo de cultivo para el escepticismo. Sobre el relativismo hay que decir que no puede haber una ‘verdad para’, pues: “Lo verdadero es absolutamente verdadero, no importa si son ángeles o dioses”²² los que enuncian la verdad. Aquí Husserl deja clara la imposibilidad de situar lo humano como fundamento de la lógica, y por tanto de la filosofía o de la ciencia; se entiende así que: “la constitución de una especie es un hecho y de hechos sólo pueden sacarse hechos.”²³ Decir que hay una verdad sólo «para la especie humana» es negar la verdad. Es destacable el hecho de que en esta crítica del relativismo se reafirme en cierto modo una idea de lo humano como pura determinación psicofísica, esa idea del hombre que las ciencias de la naturaleza han establecido con toda la fuerza del dogmatismo ingenuo que caracteriza al positivismo. Ya en las *Ideas*, este sentido de lo humano que es puesto entre paréntesis, es mucho más rico que trece años antes. El hombre es considerado un sujeto personal mundano, existente en un mundo espiritual que está estructurado valorativa, cultural e históricamente.²⁴ El hombre ya no es pues sólo un objeto de la ciencia de la naturaleza, sino también un objeto de las ciencias del espíritu. Es un objeto, por así decirlo, espiri-

²² Husserl, E. *II*, § 36, p. 114.

²³ Husserl, E., *II*, § 36, p.115.

²⁴ En uno de los primeros textos dedicados al tema de la antropología en el contexto de la fenomenología husserliana, Javier San Martín señala que, sin duda, Husserl tuvo acceso en primera instancia –y por un motivo eminentemente histórico– a los resultados y análisis de la antropología física y/o biológica; y es en el contexto de la antropología física que Husserl expresa su crítica al antropologismo: “No es difícil darse cuenta de la importancia de este aspecto para abordar la cuestión de la relación entre la antropología y la fenomenología, porque no es lo mismo referir la fenomenología a la antropología como ciencia natural que a la antropología como ciencia humana, como el conjunto de las *Geisteswissenschaften*. En general cuando se ha planteado esa relación o Husserl mismo se la ha planteado, se ha pensado en la antropología como ciencia natural, no como el conjunto de las *Geisteswissenschaften*.” (Javier San Martín, *Fenomenología y antropología*, Almagesto, Buenos Aires, 1992, p.8.) La crítica es siempre legítima, pero esta limitación de la antropología a la mera antropología física será superada cuando Husserl encuentre en la obra de Lévy-Bruhl una aproximación al tema de lo humano que le resultará novedosa respecto de los desarrollos de la antropología física que tenía en mente hacia principios de siglo. Ahora bien, no quisiera insinuar con esto que cuanto más completa sea la idea husserliana de antropología más nos aproximaremos a una antropología fenomenológica, desde luego esta sería una simplificación del problema. Lo que me interesa es, sobre todo, calibrar y comprender las distinciones (o ampliaciones) de los conceptos de antropología y humanidad, que se conforman a través de los diversos momentos que atraviesa el desarrollo mismo de la fenomenología. No me interesa nada más, por ahora, que contrastar la forma en que contempla Husserl la idea del hombre (y de la antropología) entre 1900 y 1913, y luego entre 1913 y 1931. Tampoco es mi intención sostener que conforme avance el camino de la fenomenología nos acercamos más a la antropología; más bien se trata de notar las diferencias entre una consideración del hombre como objeto de las ciencias de la naturaleza y el hombre como objeto de las ciencias del espíritu. El tránsito de una posición a otra no nos deja ya en el nivel de la reforma antropológica que pretendemos, en todo caso, se trata sólo de un antecedente considerable y que llegado el momento, tendrá un gran peso en la exposición de la coherencia y unidad del pensamiento husserliano.

tualizado, pero en tanto objeto, es decir, en tanto trascendencia no inscrita en la inmanencia intencional debe quedar, al igual que todo lo que el hombre supone, su mundo, su historia, sus congéneres, en los paréntesis de la epojé. Acaso la investigación nos muestre en algún momento la forma en que el yo puro, que la epojé descubre, se objetiva como yo humano, pero esto no implica ninguna necesidad de *iure*. En concordancia formal con la perspectiva interna, parece claro que la antropología y la filosofía se sitúan en planos heterogéneos y este deslinde entre niveles epistemológicos y ontológicos es lo que se consigue –también– a través de la epojé.

Quizás, desde un punto de vista estrictamente filosófico debemos reconsiderar todas nuestras preguntas en su sentido más elemental: ¿Qué es la *idea del hombre* o la *filosofía de lo humano*?, ¿por qué ha de renovarla una ciencia que pretende alcanzar validez de verdad para una subjetividad universal no necesariamente humana o específica y, más aún, deshumanizada? ¿Cómo pensar la reforma trascendental de la antropología filosófica y evitar, al mismo tiempo, una recaída en el escepticismo? ¿Cómo sostener una antropología filosófica de carácter fenomenológico sin recaer en el antropologismo? Y es que la idea universal de lo humano que se supondría a la base de toda antropología filosófica (incluida entonces una antropología fenomenológica) implica la negación –al mismo tiempo– de lo que las ciencias específicas del hombre consideran efectivamente determinante de su objeto: la diversidad fáctica y peculiaridad histórica de la realidad humana. Universalizar esto representa para la antropología cultural un atentado contra su objeto de estudio y, para la antropología filosófica representaría una disolución del objeto que quiere tematizar y sobre el cual pretende construirse o bien, implicaría el más dramático resultado de limitar o coartar las ambiciones (necesidades acaso) universalistas de la filosofía –y la fenomenología– a una realidad particular y diversa, y fácticamente determinada, como es la realidad humana. Quizás, ante este aporético paisaje, debemos preguntarnos: ¿qué es lo que motiva la reflexión antropológica desde la fenomenología? y, sobre todo, ¿por qué el problema del origen de sentido del mundo, último problema de la fenomenología, habría de ser un problema antropológico?

En 1931 una multitud de oyentes²⁵ esperaba el pronunciamiento final del fundador de la fenomenología respecto de la inminente vuelta de la filosofía al escepticismo, esta vez, ya no por medio del determinismo psicobiológico de la conciencia, sino a través del determinismo histórico y del antropologismo. En esta conferencia –la conferencia de Berlín (Halle y Frankfurt)– Husserl poco habla de antropología, y su desarrollo es más bien el de un pronunciamiento en contra de toda posible forma de escepticismo. Esclarece las razones que impiden la fundamentación antropológica de la filosofía trascendental y marca algunas vías para la realización de análisis aprióricos de la vida humana, todo con la aparente finalidad de determinar hasta dónde es filosóficamente necesaria la antropología filosófica y cuáles son los problemas que derivan del antropologismo. Todo esto será en gran medida el motivo para precisar el lugar de las ciencias de hechos respecto de la fenomenología.

Para Husserl el antropologismo es escepticismo, actitud de-fundacional que fija en determinaciones específicas de lo humano la validez del conocimiento y la filosofía. Ya desde las *Investigaciones lógicas* y la crítica al psicologismo ahí formulada, se evidencia que la verdad y validez del conocimiento filosófico no puede ser relativa a la especie humana, determinada por las estructuras biológicas o psicosociales que rigen su comportamiento o pensamiento. La filosofía persigue un conocimiento universal, es decir, accesible a todo sujeto capaz de fundar su conocimiento de la vida y el mundo en intuiciones evidentes de lo que es o, mejor, de lo dado en cuanto dado como verdadero y absoluto (asumiendo que aquí absoluto es sólo aquello que se da a sí mismo –en su mismidad, es decir– en una evidencia última, irreductible a nada más)²⁶. La subjetividad humana no es nada más que una forma (entre otras posibles) de auto-objetivación de la vida trascendental, no podemos por tanto po-

²⁵ Dadas las expectativas puestas en esta conferencia, las de la probable «modificación endógena» de la idea husserliana de filosofía, asistieron, según reseña Blumenberg, “no menos de 1600 personas.” Auditorio inusitado para un evento filosófico o académico. Hans Blumenberg, *DSH*, p.17.

²⁶ “El término *evidencia* –precisa Husserl– designa un *protofenómeno universal* (...): el preeminente modo de conciencia de la *aparición auténtica*, del *representarse a sí misma* una cosa, un hecho objetivo, un universal, un valor, etc., en el *modo terminal* del ‘aquí está’. Dado ‘directa’, ‘intuitivamente.’ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, (Hua I), S. Strasser (Ed.), Martinus Nijhoff, La Haya, 1973. [Tomo aquí como referencia la traducción de José Gaos y Miguel García Baró al español: Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 2005, § 24, pp. 100-101. Trad. José Gaos y Miguel García Baró. (En adelante *MC*).]

nerla a la base de aquello que la constituye, ni de la ciencia que accede a las estructuras universales de la vida constituyente, cuya potestad analítica corresponde a la filosofía. El antropologismo es para Husserl un atentado en contra de la “tendencia originaria que prohíbe a toda ciencia del hombre adoptar la posición de fundamento”²⁷. Las ciencias fácticas no pueden, por la sola razón de contar con el mundo como siendo ya ahí, situarse a sí mismas como fundamento de la filosofía abocada a la descripción de la constitución de sentido de ese mundo en el que, con toda certeza, transcurren las operaciones del científico. El antropologismo –según Husserl– sólo viene a revivir el añejo debate entre trascendentalismo y subjetivismo, discusión desde la que se prolongan «las grandes contradicciones de la modernidad».²⁸ Husserl tiene, pues, una evidente claridad sobre los problemas latentes de la filosofía precedente, tanto del empirismo, a través de las críticas explícitas a Hume en las *Investigaciones lógicas*, por ejemplo, como en la detallada reseña de las distinciones que Fink destaca respecto del neokantismo en su conocido artículo: “La fenomenología frente a la crítica contemporánea”²⁹

Esta posición crítica es ya una indicación que señala la limitación a la que nos enfrentamos al tratar de reducir la fenomenología trascendental al esquema conceptual de toda filosofía moderna. De hecho, en términos fenomenológicos, vemos que la duda cartesiana –alfa husserliana de la modernidad– es una ruptura (una modificación representable en el modo de una ruptura) en el nivel formal que provoca una afectación *materialiter*.³⁰ El movimiento por el que se suspende la tesis de realidad

²⁷ Edmund Husserl, ‘Phänomenologie und Anthropologie’ (1931), *Philosophy and Phenomenological Research* 2/1941, pp. 1-14 (Réédition: Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), (Hua XXVII), Hans Rainer Sepp (Ed.), Dordrecht, Luwer, 1989, pp. 164-181. [Tomo aquí como referencia la traducción al francés de D. Franck: Edmund Husserl, “Phénoménologie et Anthropologie”, en *Notes sur Heidegger*, Les Editions de Minuit, París, 1993, p.57, Ed. Didier Franck. (En adelante *PA*)]

²⁸ Edmund Husserl, *PA*, p. 60.

²⁹ Eugen Fink, “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in gegenwaertigen Kritik”, en *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939), Martinus Nijhoff, La Haya, 1974. pp. 95-175. [Tomo aquí como referencia la traducción al francés de D. Franck: Eugen Fink “La philosophie phénoménologique d’Edmund Husserl face a la critique contemporaine”, en *De la phénoménologie*, Les éditions du minuit, Paris, 1974, pp. 95-177 Trad. Didier Franck. (En adelante: *DP*.)]

³⁰ El nivel formal es aquí el plano sobre el que transcurre la historia de la filosofía, de tal manera que esta ruptura es de carácter epistemológico, en el sentido de que con Descartes se produce una transformación epistemológica en el camino de la filosofía, un cambio de «modelo epistemológico» que conduce a la moderna teoría del conocimiento. Esa transformación filosófica tiene una incidencia material o histórica, pues si

cobra una repercusión mundana, que no es más que el enriquecimiento espiritual, la apertura de una dimensión existencial posibilitada a través de la filosofía. La afectación provocada es visible en el «reinicio» del pensamiento filosófico que pretende la fenomenología desde la trascendentalidad, y desde ahí, sólo desde ese plano trascendental, es que se hace visible esa ganancia espiritual de la humanidad, como humanidad que filosofa. El nivel formal corresponde a la motivación racional *a priori* universal de la filosofía, el nivel material designa la incidencia de esta aspiración, de su motivación, pues, en el perfilamiento de un momento histórico dado. La emergencia de la fenomenología cobra una incidencia histórica que se expande hacia todo el pensamiento científico.

La fenomenología reinicia (como quizás lo hace toda filosofía moderna)³¹ esta actitud originaria de la filosofía a través de la cual, o por la cual, se descubre la ‘cuestionabilidad’ del mundo. El fenomenólogo asume en un gesto de responsabilidad radical, la necesidad de justificar racionalmente su existencia, basada en un conocimiento del mundo últimamente fundado. Para Husserl, sólo desde la problematización de la obviedad del mundo, es posible decidir la necesidad fundamental (o no) de una antropología filosófica. En realidad no sabemos ni podemos decidir lo que sea «el hombre» y esta precaución ha sido sembrada en nosotros por las propias ciencias del espíritu desde su surgimiento. El hecho es que para la filosofía es un problema (acaso un enigma) aquello que para la antropología debe ser aceptado como válido en su obviedad. El mundo mismo. ¿Pero cuál es la ganancia de este primer acto filosófico que en la fenomenología se potencia o profundiza a través de la epojé? Desde la soledad trascendental, los otros y el sí mismo como persona aparecen dados como objetivaciones de esta vida constituyente. En este sentido la esfera trascendental desborda los límites de la vida humana mundana. Sin embargo, la relación entre ambas esferas –descubiertas ya en la estructura de la vida constitutiva– no

nuestra forma de conocer el mundo, es ella misma, nuestra forma de estar en el mundo al variar el modelo de conocimiento se produce una modificación histórica también.

³¹ “Las obras del pensamiento moderno constituyen un proceso, caracterizado por esa intención compartida, deliberada y expresa, de terminar con el proceso, produciendo en la filosofía novedades radicales y definitivas. Modernidad es revolución.” Eduardo Nicol, *La reforma de la filosofía*, F.C.E., México, 1989, p.33. (En adelante RF)

deja de ser problemática en la consecución misma del método fenomenológico. ¿Qué motiva esta inexpresada fe o certeza última en el mundo?: “El conocimiento filosófico del mundo dado exige por principio –afirma Husserl– un conocimiento *apriórico* universal que no sea, sólo, abstractamente general, sino concretamente regional.”³² Esto es, que haga explícito el género al que corresponde tal y tal forma de dación, en tanto, a cada una de estas formas corresponde una región ontológica. Las estructuras de la vida trascendental articulan tipicidades correspondientes a las formas de dación *a priori* que enmarcan las regiones objetivas sobre las que es posible llevar a cabo una delimitación de las tareas y campos de las ciencias fácticas, en tanto delimita el plano objetivo que le corresponde según la forma de dación de sus objetos. La antropología se constituye en referencia a un género objetivo, cuya esencialidad es acotable mediante la retrospectión al *género absolutamente sumo*, la llamada “región ontológica” que enmarca las formas específicas de dación de los objetos integrantes del campo de que se trate, en este caso, de los objetos espirituales o históricos:

A cada región –señala Husserl–, corresponde una ontología regional con una serie de ciencias regionales cerradas o independientes que reposan unas sobre otras, en exacto paralelismo a los géneros sumos que tienen su unidad en la región. A los géneros subordinados responden meras disciplinas o las llamadas teorías (...). Una disciplina semejante no tiene, como se comprende, plena independencia en cuanto que sus conocimientos y las fundamentaciones de éstos necesitan, naturalmente, disponer de la base entera de conocimientos esenciales que tiene su unidad en el género sumo.³³

Sólo la filosofía constitutiva puede aportar las intelecciones esenciales que determinarían el valor fundamental (o no) de la subjetividad a que se aboca temática-

³² Edmund Husserl, *PA*, p.59.

³³ Edmund Husserl, *Ideas I*, § 72 pp. 160-161/80. Una forma de dación puede también corresponderse con una «actitud» determinada. En el campo de la antropología los objetos se presentan impregnados de un sentido espiritual de modo originario, por lo que la actitud correspondiente al análisis antropológico será la personal-espiritual, o personalista, la de la vida ordinaria en la que todos los objetos de mundo se presentan en esta impregnación de sentido espiritual, esta actitud natural es aquella en la que se desenvuelven la mayor parte de los científicos de la cultura y el espíritu, los científicos de la naturaleza recurren más bien a la actitud naturalista: “La actitud naturalista se subordina a la personalista, y adquiere cierta independencia mediante una abstracción, o más bien, mediante una especie de olvido de sí mismo del yo personal, con lo que ilegítimamente absolutiza a la vez su mundo, la naturaleza.” Edmund Husserl, E., *Ideas II*, §49, p. 229/184.

mente la antropología. Por tanto, si el fundamento de la antropología es el resultado de una reflexión filosófica, la antropología misma no puede colocarse como fundamento de esa filosofía que ella supone. La antropología ni siquiera puede fundamentarse a sí misma, pues el fundamento universal que remite al origen de sentido del mundo, no es un tema que toque o alcance con sus medios empíricos y sus análisis particulares. La naturaleza última de su objeto o campo objetivo es una determinación *a priori* filosófica. Sin embargo, Husserl insistirá en la necesidad de hacer esto radicalmente comprensible a través de la problematización de la propia filosofía. Para entender la función fundamental de la filosofía respecto de las disciplinas regionales, será necesario aclararnos el sentido de la filosofía y determinarla a ella misma como algo más que una ciencia, y esto a partir, incluso, de su génesis histórica y como transcurriendo en un plano que abarca las ciencias fácticas en tanto empeños particulares respecto de la empresa filosófica más amplia, la de dar cuenta de esa «totalidad» en la que acaecen los objetos de la ciencia, la totalidad de la vida y el mundo.³⁴

En la medida en que se aclare el verdadero papel de la filosofía reconduciéndola hacia su génesis histórica, se explicitará su sentido teleológico, el de la aspiración realizadora de la razón, frente a la cual el hombre es solamente un «órgano».³⁵ Pero ¿a qué responde exactamente esta función orgánica de lo humano en el desarrollo del método fenomenológico? A Husserl, al menos en 1931, no le interesa más que vetar el avance del antropologismo a través del establecimiento de los límites regionales de la antropología en tanto ciencia fáctica. Por ello parece francamente ingenuo pretender entresacar una concepción husserliana de la antropología de lo dicho en la conferencia de Berlín, pues el texto está orientado a mostrar el sitio de la fenomenología respecto de las ciencias y de la filosofía, no a explicitar las formas de dación de los objetos que conforman la región ontológica en la que tal antropología

³⁴ “En efecto, la ciencia no trata de la totalidad del mundo y de la vida, sino que sólo es eficaz cuando consigue delimitar su objeto con cierta precisión.” Javier San Martín, *Antropología filosófica. Filosofía del ser humano*, UNED, Madrid, 2010, p. 36.

³⁵ “No sólo los filósofos son funcionarios, designados expresamente como ‘funcionarios de la humanidad’; la propia humanidad es funcionaria de la razón (...) esto significa en la filosofía de la historia, la exclusión definitiva de la antropología: el ser humano es órgano de la razón, no la razón el órgano del ser humano.” Hans Blumenberg, *DSH*, pp. 62-63.

encontraría sus límites.³⁶ Esta precisión sobre la forma en que se presentan los objetos de la antropología cultural se asoma en el encuentro de Husserl con la obra de Lévy-Bruhl, cuyo asombro y comprensión le expresa en su correspondencia de 1935 (cuatro años después de la conferencia de Berlín). En este documento Husserl deja ver ciertos elementos para un ‘deslinde’ de la antropología cultural que mantiene claras las distinciones entre el plano filosófico y los importantes alcances de la antropología cultural de traza evolucionista que descubre Husserl en la obra del antropólogo francés.

1.3. El deslinde de la antropología cultural.

1.3.1. Carta a Lévy-Bruhl

En la carta a Lévy-Bruhl, el tema de la demarcación de la antropología como ciencia fáctica parece ganar cierta claridad, en tanto señala rasgos concretos de su campo objetivo, compuesto por unidades de sentido espiritual que son constituidas por sujetos espirituales en un mundo socializado³⁷. Husserl ve en el pensamiento de Lévy-Bruhl la posibilidad de construir una antropología cultural científica en tanto metodológicamente coherente con su propio objeto: los comportamientos sociales y la configuración del mundo cultural. Este reconocimiento de la naturaleza *diferenciada* del campo temático de las ciencias sociales es ya un aspecto destacable en la obra de Lévy-Bruhl, en tanto expone el carácter diferencial del campo objetivo de la antropología, a través de la distinción entre sistemas lógicos y prelógicos, correspondientes a sociedades ‘civilizadas’ o tradicionales.

³⁶ De acuerdo con esa delimitación, la fenomenología puede resultar en cierto sentido ‘compatible’ con la antropología como ciencia del espíritu. La fenomenología puede proveer a la antropología criterios para la descripción de su campo objetivo como vida espiritual. El segundo libro de *Ideas* y en las descripciones de la vida anímica y la motivación, nutren de sentido la búsqueda científica de la antropología cultural, de la historia y la sociología.

³⁷ “Cuando decimos ‘yo’ y ‘nosotros’, nos encontramos como miembros de familias, de clubes, de sociedades, viviendo «unos con otros», actuando en el seno de un mundo y siendo afectados desde él –del mundo que tiene sentido y realidad para ellos desde su vida intencional, su experiencia, pensamiento y valoración.” Edmund Husserl *Briefwechsel*, Band VII, pp. 156-159, Kluwer Academic Publishers, La Haya. [Tomo aquí como referencia la traducción al español de Javier San Martín: Edmund Husserl, “Carta a Lévy-Bruhl”, en *ER. Revista de filosofía*. No. 19, Fundación Pública Luis Cernuda, Ministerio de Cultura, Sevilla, 1994, p. 173. Trad. Javier San Martín Sala. (En adelante “CLB”).]

Pero ¿por qué Husserl se interesa en la obra del antropólogo francés, qué es lo que motiva de entrada el estudio de una obra antropológica? Para Javier San Martín, el interés de Husserl en la humanidad concreta se da por una expresa preocupación por la situación histórica de Europa o el mundo occidental. La antropología cultural resulta relevante en este contexto, en la medida en que proporciona elementos comparativos para el análisis crítico de la Europa contemporánea.

La diferencia entre las sociedades primitivas y la civilización europea recaería en la franca preocupación de esta última por la consecución de un futuro que se avista como la resolución de un presente frustrante –según la interpretación de San Martín: “traumático”–.³⁸ Esto se haría patente en los análisis de Lévy-Bruhl en relación con el conocimiento. Mientras las sociedades occidentales procuran el acrecentamiento de fuentes y formas de conocimiento y sobre todo de un conocimiento proyectivo, la mentalidad primitiva tiende a no interesarse por acrecentar o profundizar el saber tradicional transmitido oralmente.³⁹ El acercamiento de Husserl a la antropología (y concretamente a una de las formas más originales del discurso evolucionista) es sintomático de una preocupación por la historicidad como elemento fundamental de la realidad del mundo en su carácter de correlato de una vida subjetiva que se amplía hasta abarcar unidades culturales y comunitarias. Si la fenomenología tiende a reconducir el sentido del mundo a la subjetividad que lo constituye, la antropología, al menos la que está leyendo Husserl en Lévy-Bruhl, hace lo propio pero a nivel de subjetividades comunitarias: “Para intuitivizar esta frase –señala San Martín– pensemos en la armonía, por ratificación o inversión, que suele haber entre las mitolo-

³⁸ Javier San Martín, “Husserl y la antropología cultural. Comentario a la carta de Husserl a Lévy-Bruhl”, en *ER. Revista de filosofía*. No. 19, Fundación Pública Luis Cernuda, Ministerio de Cultura, Sevilla, 1994, p. 199. (En adelante *HAC*). Esta misma tesis sobre una necesidad de permanencia y consecución del orden será puesta en crisis por autores como Cassirer, o Víctor Turner, este último apostará más bien por una tematización de la desarmonía que supone toda la vida ritual, y que mostraría menos una predisposición a la permanencia del orden dado, como una actitud diferenciada ante el cambio y la transformación social. Ver Víctor Turner, *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, 1988. Trad. Beatriz García Ríos. Cassirer por su parte, profundizaría la diferencia expuesta por Lévy-Bruhl en su *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*, F.C.E., México, 1998. Trad. Armando Morones.

³⁹“No es, –afirma Lévy-Bruhl– hacia la consecución del saber por donde los orienta esta representación que domina sus espíritus. Sin duda el «primitivo», y sobre todo el hombre-medicina o el adivino (...) conoce los rasgos y el modo de vivir de los animales, insectos, pájaros, etc. (...) Pero el primitivo que posee y utiliza un saber como éste, bastante exacto, no se preocupa sin embargo, apenas de extenderlo o profundizarlo. Se contenta con transmitirlo tal como lo ha recibido.” Lucien Lévy-Bruhl, *El alma primitiva*, Península, Barcelona, 1985, p. 15. Trad. Eugenio Trías. (En adelante *EAP*)

gías de un pueblo y sus condiciones sociales, su morfología social, su modo de vida. Los dioses o seres míticos de un pueblo suelen ser figuras ideales de elementos básicos de sus estructuras sociales.”⁴⁰ En tanto el mundo es ya siempre un mundo socializado o, en otros términos, es siempre un mundo “heredado”, implica de por sí a los otros. Si bien la teoría fenomenológica de la intersubjetividad pone en juego esta co-constitución del mundo, la otredad así exhibida (en el fundamento mismo de la objetividad del mundo), aparece sobre un mundo común, un mundo que se reconoce como el mismo mundo a través de la misma lengua o los mismos hábitos de trato y relación con los objetos. La antropología, en cambio, se las tiene que ver con las fronteras o los límites de esas comunidades mundanas. Lo que le importa es precisamente el conjunto de elementos diferenciales en los que se expone que no hay un único horizonte mundano personal, espiritual o cultural, sino múltiples y –al menos desde la perspectiva clásica de la antropología– con estructuras armónicas o inarmónicas abiertas y en reconfiguración constante desde su propia historia y trato con otros pueblos. La diversidad cultural prueba la relatividad de sentido mundano que corresponde a cada grupo humano concreto.

Y sin embargo el relativismo así expuesto no representa un problema en sí mismo, pues efectivamente, “cada mundo es relativo y tiene su a priori y su lógica.”⁴¹ El

⁴⁰ Javier San Martín, *HAC*, p. 200. Si bien es aceptable que las estructuras míticas guarden alguna correspondencia con elementos sociales básicos (como las estructuras de parentesco) esta relación no es necesariamente armónica y puede más bien estar plagada de contradicciones. El mismo Turner en su célebre etnografía de la vida de los *ndembu* (nordeste de Zambia), describe una sociedad regida por dos principios de organización contradictorios: sistema de herencia matrilineal y sistema de residencia virilocal; contradicción que parece saneada a través de la vida ritual en la que se expone y hace patente el conflicto o la desarmonía entre los principios ideales de convivencia, instrumentados ideológicamente y las estructuras sociales efectivas, que aparecen en continua tensión con aquellos principios ideales. Se trata pues, de las tendencias patrilocales derivadas del orden de residencia como resistencias opuestas a un régimen de carácter matrilineal. Desde luego, no se trata de una mera contradicción abstracta, o puramente lógica, sino de todo un campo de tensiones que se generan por la contraposición estructural de estos sistemas. Se genera por un lado, una constante conflictividad en el cumplimiento de los roles masculinos y femeninos; contradicciones latentes en la vida social y en expresiones cotidianas, pero que hallan su más clara expresión y “cura” en la vida ritual de los *ndembu*. El que aparezca esta desarmonía no mermaría, sin embargo, esa visible correlación, aun tensa, entre cada humanidad concreta y su mundo. Sólo nos permite modular ciertas perspectivas excesivamente domesticadas de los sistemas míticos. Ver Víctor Turner, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, México, 1999, Cap. I, pp. 1-21.

⁴¹ “Cada pueblo tiene su ‘lógica’ y, conforme a ello, si ésta se explicita en proposiciones, ‘su’ a priori.” Edmund Husserl, “Ursprung der Geometrie”, Beilage III, zu § 9^a 1). En Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Walter Biemel (Ed.), Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, pp. 365-386. [Tomo aquí como referencia la traducción al español de Jorge Arce y Rosemary Rizo: Edmund Husserl, “El origen de la geometría”, en *Estudios de*

relativismo tiene, como señala San Martín, un valor epistemológico⁴² que debe ser recuperado por las ciencias humanas, e incluso por las ciencias naturales, en términos de lo que un conjunto de saberes tradicionales puede aportar al acervo de conocimientos de nuestra propia cultura. Esta sería, de hecho, una de las metas más importantes del evolucionismo antropológico⁴³, y Husserl alcanza a verlo en la obra de Lévy-Bruhl, aunque con los prejuicios propios de su época y que serán los mismos del «evolucionismo clásico» (Spencer, Morgan, Tylor). Esta corriente parte de un modelo que presenta las transformaciones sociales en series discretas de efectos dados en cadenas causales. De este modo el cambio cultural se explica a manera de saltos entre estadios y no de manera gradual como apuntaría Lévy-Bruhl, cuya perspectiva es más bien «psíquico-procesual», al menos de manera embrionaria y tal como lo lee, por ejemplo, Norbert Elías en el antropólogo francés⁴⁴. La pre-lógica no es el antecedente temporal de la lógica, su diferencia es de grado. De hecho, inscribir el pensamiento pre-lógico en una línea evolutiva implica obviar la necesidad de un pensamiento diferencial sobre la «pre-lógica» impenetrable con las categorías del pensamiento científico, en tanto sus elementos solidarios y homogéneos son indiscernibles sino a través de esta fluida unidad.⁴⁵ El ubicar la distinción entre lógica y pre-lógica más allá del esquema corriente –sobre el que se orienta el evolucionismo–

filosofía, No. 4. Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva-Agüero, 2000, p. 50/382. Trad. Jorge Arce y Rosemary Rizo Patrón (En adelante “OG”)].

⁴² Javier San Martín, *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y antropología filosófica*, Tecnos, Madrid, 2009, p. 124.

⁴³ La antropología proporcionaría así, elementos de autocomprensión que nos permitirían “«empatizarnos» en una humanidad que vive de un modo cerrado en una socialidad viva generativa, y entenderla como teniendo en su vida socialmente unitaria y desde ella su mundo.” (Edmund Husserl, *CLB*, p. 173). No puedo vivir la vida del otro, ni comprender desde su posición el mundo, pero sí puedo, por empatía, aprehender un sentido ‘como si’ estuviese en su lugar. Reviviendo en mí sus motivaciones, penetrando como en las mías propias, en las sedimentaciones de sentido que motivan sus acciones. La comprensión empática se funda en la entrada en el reconocimiento de la vida anímica del otro, en una vida en todo sentido análoga a la mía, es decir, una vida que se expresa a través de un cuerpo en un mundo. (Ver Edmund Husserl, *Ideas II*, §56 pp. 259-279/212-231.)

⁴⁴ Ver V. Weiler, “Lucien Lévy-Bruhl visto por Norbert Elias”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Núm. 4, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, pp. 791-822. Esta lectura o interpretación que hace Elías de la obra de Lévy-Bruhl, es destacable frente a la escasa importancia que suele darse a su pensamiento desde el llano encasillamiento positivista que deja de lado la repercusión que, sin embargo, efectivamente cobró su pensamiento en ámbitos extra-antropológicos, como la sociología en el caso de Elías.

⁴⁵ El *mana* como pre-noción *quasi* arquetípica en los sistemas religiosos tradicionales expresa este principio de homogeneidad sustancial que funda la solidaridad entre las cosas que caracteriza al pensamiento mítico. Ver Lucien Lévy-Bruhl, *EAP*, p. 15.

que asimila diferencias espaciales a diferencias temporales⁴⁶, permite comprender el trabajo de Lévy-Bruhl como el señalamiento de la diferenciación del campo objetivo de la antropología, centrada en esta distinción gradual entre formas de pensamiento que exige cierta reorientación de la teoría del conocimiento antropológico, de entrada, evitar hacer uso de los instrumentos metodológicos de las ciencias naturales. El pensamiento o razón pre-lógica es el pensamiento mítico que no procede de forma analítica ni es un pensamiento estrictamente causal. Lo que obligará al científico social a trabajar bajo una disposición metodológica especialmente desprejuiciada.

Por un lado está el hecho de la ventaja epistemológica que representa el estudio de sociedades no occidentales, en términos de que provee material para llevar a cabo análisis comparativos; por otro, permite penetrar en la consistencia misma de la certeza mundana que se pone de relieve o emerge en el choque o contacto intercultural, pues, como afirma Husserl, los diferentes mundos particulares no son siquiera representaciones del mundo en tanto son asumidos con una absoluta certeza sobre su realidad,⁴⁷ es en el intercambio o choque donde se convierten en representaciones⁴⁸ y donde el orden que les es inmanente puede entrar en crisis o, incluso, resquebrajarse obligando a toda una resignificación.

En realidad, el evolucionismo –más allá de los intereses políticos y de dominación que lo ponen en marcha– tuvo siempre claro que la exposición de las estructuras sociales ajenas es un medio de autocomprensión, y en el mismo evolucionismo unilineal se haría patente esta intención, desde que el primer estadio se corresponde, en una línea de continuidad, con el último. El otro es un sí mismo en otro momento del tiempo objetivo sobre el que se ha creado una laguna (aunque como muestra Augé esta diferencia es en realidad espacial). La otredad, la diferencia, estriba, pues, en una peculiar disposición colectiva frente a la propia historia. Esta distinción más originaria que traza los límites entre mundos culturales no veta, sin embargo, la posible comprensión que tanto el antropólogo como la persona común pueda tener de

⁴⁶ Este es uno de los grandes errores procedimentales que señala Marc Augé en el modelo evolutivo de Tylor, por ejemplo. Ver Marc Augé, *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, Hachette, París, 1978, p.50.

⁴⁷ Ver Edmund Husserl, *CLB*, p. 173.

⁴⁸ Ver Javier San Martín, *HAC*, p. 190.

los otros en tanto sujetos de otra lengua, otros dioses u otras costumbres. Esto nos conduce a relativizarnos, a vernos a nosotros mismos como una realidad en relación a su medio y a su historia.⁴⁹ Si luego, en el análisis de esta vida personal puedo dar cuenta de la participación constitutiva del otro en el mundo y en mi vida, será posible ampliarla al campo comunitario en el que esta vida personal se desenvuelve y, en esa medida, desde los procesos subjetivos de significación, dar cuenta de las estructuras del mundo social, sólo siguiendo el hilo de la correlación entre el mundo y la vida social.

Este es otro aspecto destacable en la carta a Lévy-Bruhl, el que Husserl note la decisiva correlación que la antropología y las ciencias del hombre establecen entre la sociedad y su mundo. Con todo, y aun tomando en cuenta el establecimiento de esta correlación que a Husserl puede parecer tan adecuado en el discurso de Lévy-Bruhl, lo que es cierto es que de aquellos dos polos, el social no se corresponde todavía con la “sociedad viva”⁵⁰, sino con un conjunto de estructuras supra-subjetivas que no alcanzan a dar cuenta de lo que el propio Durkheim llamaría, los procesos de “asujetaamiento”, esto es, de la forma en que los sujetos asumen o ejecutan los ordenamientos sociales. La creciente importancia de la idea de estructura y sistema genera algo que bien podría llamarse «antropología sin hombre», se produce pues una casi total disolución del papel y la función vital del sujeto en el curso de los procesos sociales, de tal modo que la individualidad termina siendo explicada por las determinaciones sistémicas de la sociedad considerada como un organismo comprensible sólo a través de sus formas de reproducción y auto-mantenimiento. En todo caso, el polo social de la correlación comunidad-mundo, no está claramente perfilado para la propia antropología cultural, en tanto omite la tematización de la vida subjetiva personal, al limitarla como mera identidad psicológica. La desubjetivación de la antropología encontraría su nivel más álgido en el estructuralismo, pero el proceso iniciaría precisamente en el deslinde psicológico de la antropología propiciado por el evo-

⁴⁹ Afirmer esto no es negar la violencia que puede caracterizar al re-conocimiento intercultural, pues siempre quedarán ámbitos que se resisten a tal relativización. El régimen de relación con lo divino (o la religión) es históricamente el que mayor resistencia opone, al menos en el caso del monoteísmo occidental.

⁵⁰ “Diríamos que la antropología trata de reconducir, es decir, de llevar, el mundo de la cultura a la sociedad viva de la que procede.” Javier San Martín, *HAC*, p. 200.

lucionismo. Es probable que la verdadera relevancia de la epístola citada sea el interés mismo del filósofo moravo en la antropología cultural como expresión de una intención de profundización del sentido y carácter de la humanidad concreta, y cuya concreción implica un vasto universo de diferencias referidas al suelo básico del mundo de la vida en toda su relatividad y límites de sentido. De cualquier manera, la explicitación de la finitud y del carácter diferencial de la razón mítica serviría a la fenomenología para exponer los rasgos decisivos de la razón histórica como reflejo o como campo racional que supera la pura operatividad. Ocurre, pues, que “Lévy-Bruhl sólo ratifica algunas tesis de la filosofía de la historia husserliana.”⁵¹ Al mismo tiempo permite obtener una más clara delimitación de las ciencias humanas en sentido puro, es decir, no intervenidas metodológica o teóricamente por las ciencias naturales. La antropología quedaría así «confinada» al análisis de la vida humana fáctica y relativa a un mundo cultural.

El sujeto, en tanto sujeto de los procesos sociales o culturales será tema de las ciencias de la cultura hasta la más avanzada sociología de mediados del siglo XX, a través de una vía de deslinde que, rescatando ciertos aspectos iniciales de la fenomenología (como su apego a la experiencia), se ordena en un modelo descriptivo coherente con la naturaleza de la vida espiritual; se trata del modelo de la sociología comprensiva de Alfred Schutz. Haré sólo un breve repaso de esta vía del «deslinde antropológico» para ver con más claridad o precisión el punto en que nos deja la vía interna de la crítica al antropologismo frente a la filosofía como ciencia rigurosa. Una vez establecida esta delimitación entre lo que podría ser una antropología cultural fenomenológicamente fundada y una antropología fenomenológica (o, lo que es lo mismo, entre antropología cultural y antropología filosófica), podremos establecer con precisión el plano epistemológico sobre el que habría de desenvolverse la antropología filosófica llamada «auténtica».

⁵¹ Javier San Martín, *Ídem*, p. 183.

1.3.2. La sociología comprensiva de Alfred Schutz

El viejo problema heredado por las corrientes clásicas de pensamiento —aquel del tránsito de lo social a lo individual— será reconducido fenomenológicamente en la sociología contemporánea, principalmente por Alfred Schutz, quien vuelve sobre el problema de las estructuras significativas del mundo cultural desde el sujeto mismo de los procesos culturales que se desenvuelve en un nivel práctico, cotidiano. La sociología contemporánea, fuertemente influenciada por la psicología social y el pragmatismo⁵², desplaza el eje analítico de los estudios sociológicos, centrados en la generación de modelos estructurales abstractos, en favor de la tematización de la acción subjetiva en la que se constituye el sentido de toda institución social. El pragmatismo —una de las grandes influencias del pensamiento de Schutz— desplaza la tematización de estructuras organizadoras de lo social hacia el estudio de la praxis cotidiana en la que el sujeto social encuentra su realización. La cotidianidad orientada por el sentido común es tematizada como la auténtica génesis reproductiva de lo social y de la racionalidad que conforma el sustrato último del régimen mundano de convivencia y correalización intersubjetiva, al menos, pues, desde la sociología comprensiva retomada y reactivada fenomenológicamente por Schutz.

La cosificación de los hechos sociales —operada explícitamente por el funcionalismo durkheimiano—⁵³ sería así ‘superada’ por el estudio desde dentro de los fenómenos culturales, es decir, desde las prácticas cotidianas en las que se genera y reproduce su sentido en un nivel interpersonal. La escuela sociológica contemporánea, bajo la influencia de Schutz, esto es, la sociología orientada a la praxis realizadora del

⁵² Una de las grandes influencias de esta escuela, y probablemente al mismo nivel de incidencia que el propio Husserl o Weber, es William James. Sobre la naturaleza de su influencia trataremos un poco más adelante.

⁵³ Tampoco debería ser rotundamente satanizada esta supuesta cosificación; en realidad, lo que Durkheim o el funcionalismo francés pretende es delimitar el campo de la sociología frente al determinismo psicologista de su época. En muchos sentidos Husserl y Durkheim comparten la oposición al empirismo: “No decimos —afirma Durkheim— que los hechos sociales son cosas materiales, sino que son cosas como las cosas materiales, aunque de otra manera. ¿Qué es realmente una cosa? La cosa se opone a la idea como lo que se conoce desde fuera se opone a lo que conocemos desde dentro. Cosa es todo objeto de conocimiento que no se compenetra con la inteligencia de manera natural, todo aquello de lo que no podemos hacernos una idea adecuada por un simple procedimiento de análisis mental, todo lo que el espíritu no puede llegar a comprender más que con la condición de que salga de sí mismo.” Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, F.C.E., México, 1986, p. 16. Trad. Ernestina de Champourcín.

mundo de la vida⁵⁴, tiende más bien a la detección de soluciones de continuidad entre campos prácticos, poniendo de relieve las contradicciones, las suturas que detona la acción y decisión de los sujetos en la vida cotidiana. Los acontecimientos que destacan en un cierto horizonte de familiaridad son, al mismo tiempo, un acceso a ese horizonte sabido, irreflexivo e incuestionado: “No queremos –afirma Schutz en *El forastero*– hacer excesivo hincapié en esta imagen, que ha tenido como propósito principal poner en claro que el conocimiento del hombre que actúa y piensa dentro del mundo de su vida cotidiana no es homogéneo; es 1) incoherente, 2) sólo parcialmente claro, y 3) en modo alguno exento de contradicciones.”⁵⁵ Es probable que a la rama sociológica de la fenomenología norteamericana sea aplicable esto que repetidas veces se ha dicho del materialismo histórico, y es que, mientras la tradición clásica desde los orígenes mismos de las ciencias de la cultura, se ha abocado a la ubicación de las claves de la continuidad histórica y formal de los sistemas sociales, Schutz –en este caso– se ha interesado por los espacios de ruptura del orden establecido que son, al mismo tiempo, los espacios de realización subjetiva del sentido.⁵⁶

En las ciencias sociales –señala Depraz– Schutz estudia el carácter objetivo y la naturaleza de la acción social, desde un punto de vista estrictamente fenomenológico: el significado social emerge en una experiencia que es originariamente temporalizan-

⁵⁴ Schutz ‘potencia’ la teoría weberiana de la «acción social» a través de una fenomenología del *Lebenswelt*, resitúa el objeto de la sociología en la descripción de prácticas inmediatas llevadas a cabo en un mundo «a mano». Dinamiza el estudio sociológico al centrarlo menos en las estructuras formales de lo social (a la manera de Weber) que en los actos productivos y reproductivos de las estructuras y delimitaciones colectivizantes. Schütz re-centra al sujeto de los procesos culturales, por un lado, en tanto investigador científico que debe acercarse vivencialmente a su objeto, y por otro, en tanto sujeto de un mundo siempre socialmente orientado. Lo “a mano” es el saber constante de la accesibilidad del mundo, es “conocimiento de que el mundo en el que vivimos es un mundo más o menos bien determinado, con cualidades más o menos definidas, entre las cuales nos movemos, que se nos resisten y sobre las cuales podemos actuar.” Alfred Schutz, *La construcción significativa del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*, Paidós, Barcelona, 1993, p.38. Trad. Eduardo J. Prieto. (En adelante *CSMS*).

⁵⁵ Alfred Schutz, “Teoría política: El forastero. Ensayo de psicología social”, en *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1999.

⁵⁶ “Mientras la ciencia social radical seguía a Marx en el estudio de lo que se necesitaba para que el organismo social se disgregara, los conservadores como Spencer, Durkheim, Radcliffe Brown y Malinowski, se ocupaban de calcular las razones de su cohesión.” Las posiciones no son tan opuestas y por esta misma razón coloco aquí el materialismo como parte de este “pensamiento sobre el orden”, pues tanto los conservadores como los revolucionarios marxistas parten del mismo supuesto que cosifica los hechos sociales a través de su ‘solución’ exógena y superestructural, infra o supra-subjetiva. (La opinión por la cual se sitúa el marxismo como más allá del pensamiento sobre el orden, que ahora resulta francamente discutible, es sostenida por Marvin Harris en su teoría antropológica). Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI, México, 1988, p. 404.

te: en cuanto la vivencia se vacía de su duración continua e inmanente, la atención del ego se lleva sobre un elemento discreto del flujo temporal. Esta dimensión ‘destacada’ (*abgehoben*) del flujo alcanzado por la mirada de la atención hace posible la ocurrencia del sentido.⁵⁷

La temporalidad de las acciones sociales es un tejido estructurado a través de una simultaneidad producida por la ocurrencia de múltiples acciones en diversas corrientes o flujos subjetivos. Esto es, la acción social se desenvuelve originariamente a través de la estructura temporal de la conciencia y, sobre todo (al menos así lo pretendería el propio Schutz), a través de la estructura esencial de anticipaciones temporales. Schutz distingue entre la motivación y el propósito o proyección de la acción que encuentra su concreción en el acto, o, para decirlo con otros términos, el acto es el cumplimiento de la proyección. El rastreo genético de la proyección nos conduce a las motivaciones donde encontramos ya un operar intersubjetivo. En la acción –que puede ser entendida como proyección del acto– se produce un proceso imaginativo y discriminatorio de vías de realización: “es –nos dice Schutz– un experimento consistente en efectuar combinaciones diversas de elementos seleccionados de los hábitos e impulsos para discernir cómo sería la acción resultante si se emprendiera.”⁵⁸ Los criterios de elección y discriminación están intersubjetivamente instituidos.

El significado y la comprensión de la acción subjetiva es ya de por sí intersubjetiva. La intersubjetividad es para Schutz intra-comprensión o comprensión interpersonal. Las condiciones comprensivas del hacer y querer del otro están delimitadas por un horizonte interno y un horizonte externo de significado, esto es, que el sentido objetivo tendrá una orientación dada a partir de experiencias previas que inciden en la actualidad del objeto que, por otro lado, se encuentra siempre inmerso en otras tantas relaciones con otras individualidades. La experiencia objetiva implica un

⁵⁷ Nathalie Depraz, “L’ethnologue un phenomenologue que s’ignore?”, en *Genèses*, Vol. 10, París, Anée 1993, p. 114. Aquí la expresión “en cuanto la vivencia se vacía de su duración continua e inmanente” refiere sólo un cambio de atención. El sentido social emerge (en la interpretación que Depraz hace del pensamiento de Schutz) de la atención comprensiva de un objeto o conjunto de objetos que se destacan en el flujo temporal de la vida de conciencia. Se destacan y son captados en su significado espiritual o mundano. En todo caso, no dejo de reconocer lo oscuro y casi críptico del lenguaje empleado por Depraz en este pasaje.

⁵⁸ Alfred Schutz, *CSMS*, p. 77

horizonte intersubjetivamente constituido. A Schutz le interesa la constitución del horizonte de familiaridad en el que se sedimentan los sentidos que integran las tipicidades como sustratos genéticos del significado: “El hombre se encuentra en una situación biográficamente determinada, vale decir en un medio físico o cultural que él define y dentro del cual ocupa una posición, no sólo en términos de espacio físico y tiempo exterior, o de su status y su rol dentro del sistema social, sino también una posición moral e ideológica.”⁵⁹ La biografía es como una estructura ‘hojaldrada’, es decir, una estructura consistente en una trama de sedimentaciones significativas, es la historia del sentido con que un sujeto tiene y vive su mundo.

Para Schutz el verdadero problema de la sociología no se sitúa, pues, en la *existencia* del otro en tanto otro, sino en la *comprensión* de los otros, en el acceso subjetivo a la vivencia (aun apresentada), ese acceso es la experiencia originaria del sentido común que articula la vida cotidiana e inmediata de las personas. Schutz consigue una aplicación sociológica de la fenomenología, y ello implica el desplazamiento de las abstracciones estructuralistas, al situarse (al situar a la sociología) en el plano de lo vivido como campo de la investigación social científica. Pero no sólo eso, sino que busca detectar en ese campo experiencial de lo social, las tensiones y contradicciones –vitales– que constituyen al sujeto. No pretende la localización de los principios últimos de continuidad y reproducción de los sistemas sociales ideales de la tradición anterior, sino la descripción de las contradicciones y tensiones efectivamente experimentadas por los sujetos. La sujeción misma consistiría en la experiencia de estas contradicciones entre lo que conforma la idealidad del sistema social (los principios de convivencia y comunicación) y la vida cotidiana de las personas. Sin embargo, la sociología fenomenológica de Schutz no abrevia sólo de la fenomenología trascendental; de hecho, no llega a confiar del todo en la descripción de las estructuras trascendentales como campo legítimo de la filosofía, y es en este distanciamiento de la vértebra husserliana, que se abre a la influencia del pragmatismo en-

⁵⁹ Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p.40. Trad. Néstor Míguez.

tonces puesto en marcha por William James, J. Dewey y Charles Sanders Pierce.⁶⁰ Schutz movilizará la idea de *utilidad social* como la auténtica raíz del conocimiento y el desenvolvimiento social, lo cual supone un distanciamiento de las teorías basadas en la generación de modelos abstractos como medios explicativos de los hechos concretos, pero también de los análisis trascendentales que proceden por una suspensión del mundo histórico. La tajante separación entre fenomenología y pragmatismo es reconocible en la oposición del segundo al concepto de verdad proveniente de la tradición clásica, como estructurante de sistemas formales absolutos y cerrados. Para el pragmatismo lo verdadero y lo satisfactorio en términos de una subjetividad individual, encuentran su idéntico fundamento en la acción inmediata de cada sujeto. Esto es, de una acción orientada a la satisfacción inmediata de intereses prácticos. La fenomenología descubre la intersubjetividad (la experiencia del otro, este continuo entretejimiento de la experiencia del otro en mi propia experiencia) como el fundamento último de la objetividad (la experiencia intersubjetiva como fondo o trasfondo de la certeza originaria en el mundo de la vida), para el pragmatismo y, luego, en la misma medida, para Schutz, la vida intersubjetiva es ya el fundamento último de la verdad, o del sentido de la verdad filosófica. En la medida en que el anclaje vital de la subjetividad cognoscente está ya intervenido por los otros, y es siempre indisociable de su sentido intersubjetivo dada la estructura horizontal de la experiencia inmediata en que se presentan los objetos, el análisis de la vida cotidiana desplaza la búsqueda de una esfera constituyente, trascendental y a cuyo seno hubiera de conducirse el científico por una desmundanización. Es posible sostener una sociología descriptiva sin la radicalidad filosófica de la reducción. En efecto, la suspensión o neutralización de sentido en que consiste la *epojé* sería incompatible con la descripción de la inmediatez primaria en la que este mundo se constituye. Schutz nos pone delante la necesidad de deslindar la sociología de la antropología filosófica.

⁶⁰ “La obra de Schutz constituye así, tierra fértil donde arraigan y de donde parte una corriente de filiación que reivindica la mayor parte de los sociólogos que se reclaman poco o mucho en la fenomenología. El pensamiento de Schutz tiene un doble anclaje histórico: por un lado la sociología comprensiva de M. Weber es, a título de fundamento filosófico de las ciencias sociales, desde un inicio puesta en discusión por Schutz (...) antes de ser interiorizada. Por otro lado, la fenomenología husserliana es implícitamente retomada por Schutz, quien sin discusión previa, la interpreta según una orientación bien determinada, que pone en primer plano la reflexión del último Husserl sobre el mundo de la vida (*Lebenswelt*).” Nathalie Depraz, *Op. cit.*, p. 113.

Efectivamente es asequible una sociología (o una antropología cultural), que se desenvuelva a través de los instrumentos que la fenomenología provee, el método intuitivo y el análisis de las formas intencionales que constituyen objetos culturales. ¿Cuál es el sentido de lo cultural? ¿Cómo se constituyen las realidades espirituales? Estas bien pueden ser preguntas de una filosofía fenomenológica de la cultura, cuya clarificación podría encaminarse a través de los datos experienciales de una antropología cultural empírica, pero ni en un caso (el de la filosofía de la cultura) ni en otro (el de la antropología cultural) nos situamos todavía en la esfera de la antropología filosófica, cuya posibilidad trascendental pretende mostrar este trabajo. Schutz hace una sociología fenomenológica, que no se confunde con una antropología filosófica trascendental por razón de los niveles epistemológicos de desenvolvimiento (tematización, problematización) de cada una. El de la sociología comprensiva es empírico-fáctico, el de la fenomenología es trascendental. No sólo apunta a las condiciones trascendentales de la autoconstitución humana, sino a la relación, la estructura y el devenir o advenir del develamiento humano de la trascendentalidad. En el planteamiento del problema antropológico-fenomenológico incide, de un modo determinante, el tema de la aparición de la fenomenología trascendental en la historia. La posición del espectador incide en la determinación del resultado del proceso de observación; la posición trascendental desde la que se lleva a cabo el auto-develamiento de la condición humana, determina el sentido de lo humano que se descubre por este camino filosófico. Dicho en otros términos, sin el advenimiento de la fenomenología trascendental, la dimensión trascendental de la existencia humana permanece velada. El que «el sujeto trascendental sea capaz de auto-objetivarse como yo humano en el mundo», no es un tema que interese a la sociología comprensiva. Y Husserl mismo apunta que las ciencias del espíritu no requieren de ninguna epojé para llevar a cabo descripciones rigurosas de su campo de experiencia. El deslinde, por tanto, entre la antropología cultural y la filosofía de la cultura (que la primera supone) se lleva a cabo a través de la puesta en marcha de la epojé y de la reducción fenomenológica; la realización de una suspensión radical, no sólo de nuestro mundo en torno, como puede hacerlo el antropólogo cuando debe traba-

jar y observar en el seno de comunidades particulares, ni de las particularidades fácticas de los mundos, como puede hacerlo también el filósofo de la cultura, sino del sentido de realidad que conlleva decir «mundo» espiritual. La fenomenología trascendental se ocupa de las estructuras constitutivas del sentido de este mundo, del mundo del que se ocupan las ciencias del espíritu, como siendo siempre ya ahí, presupuesto en sus observaciones científicas. Las estructuras significativas de cada mundo cultural se desenvuelven siempre sobre un horizonte más amplio en el que la diversidad y relatividad misma de estos mundos es concebible.⁶¹ Es este horizonte universal el plano en el que se desenvuelve la antropología filosófica. Ahora ¿por qué habría de ser fenomenológica esta antropología?

La relación entre antropología y fenomenología deberá entonces plantearse desde un nuevo nivel que tome en cuenta la incidencia que la filosofía trascendental cobra en el saber antropológico. Pues más allá de la reorientación metodológica que provoca el análisis del mundo de la vida, la tematización genética de este mundo atañe a la configuración de una nueva antropología filosófica, nueva porque ha de tener una nueva idea de subjetividad humana. *El Hombre*, concebido como el producto discursivo de una encrucijada histórica y material, parece ceder su lugar a la comprensión de una vida que tiene un mundo. ¿Esta vida es humana? La cualificación específica de la vida trascendental sería una vuelta al antropologismo tal y como Husserl lo describe en *Investigaciones lógicas*; sostener algo semejante, no sería quizás, sino llamar “hombre” a la hermética identidad neo-kantiana. Sin embargo, el hallazgo genético de orientaciones específicas en los estratos más básicos de la vida trascendental nos obliga a repensar una cerrada trama de problemas antropológicos, y, hasta donde preveo, a una radical reforma de la idea de humanidad, expuesta, por ejemplo, en los cinco ensayos preparados entre 1922-24 para la revista *Kairos*⁶². A través de estos ensayos parece esclarecerse la función normativa y fundamental que la ética de la renovación desempeña en las ciencias de la cultura, en tanto aporta un

⁶¹ Edmund Husserl, *Ideas I*, Apéndice XIII, p. 419/318.

⁶² Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), (Hua XXVII), T. Nenon H.R. Sepp (Ed.), , Kluwer Academic Publishers, La Haya, 1988. [Tomo aquí como referencia la traducción al español de A. Serrano: Edmund Husserl, *Renovación del hombre y la cultura*, Anthropos-UAM, 2002. Trad. Agustín Serrano de Haro. Título (En adelante RHC.)]

concepto de cultura fundado en una ética paralela a la lógica trascendentalmente fundada.

La revisión de las vías críticas de la antropología filosófica y el deslinde de la antropología cultural nos ha permitido entender con más precisión las líneas que demarcan las regiones o ámbitos en que se desenvuelve la filosofía respecto de las ciencias de hechos y, más precisamente, de la antropología como una ciencia fáctica (que trata de hechos históricos o con un significado espiritual). Es deseable, por lo menos, que a través de la aclaración de los niveles epistemológicos en los que se desenvuelve una y otra disciplina, se logre superar el riesgo de una «recaída en el escepticismo» a través del antropologismo.

La antropología filosófica pretendida en este proyecto no se confunde ya con un momento en el desarrollo de la antropología cultural o de la sociología, o de las ciencias del espíritu en su unidad. La idea de la antropología filosófica se sostiene sobre la distinción de lo que toca a la antropología como ciencia de hechos, de los hechos de ese hecho que llamamos 'lo humano' y lo que toca a la filosofía como ciencia universal del conocimiento y fundamento, por ello, último, del conocimiento fáctico de lo humano. La reactivación de las motivaciones de la crítica al antropologismo y al psicologismo nos impide una recaída sin más en el escepticismo y al mismo tiempo nos permite establecer el nuevo punto de partida de la antropología filosófica, un inicio que está seguramente más allá de la oposición (ingenua) entre lo fáctico y lo universal y apunta más bien a la localización del tema o problema último de la antropología en el centro mismo del deslinde que comienza con la crítica del antropologismo. Quiero decir que la lucha contra el antropologismo tiene una motivación antropológica que, quizás, solo se entienda a la luz de lo que significa la antropología auténtica. ¿Cuáles son las motivaciones más profundas de la crítica al escepticismo? ¿Qué pasa cuando volvemos sobre la crítica al antropologismo desde sus motivaciones históricas y científicas? ¿Cuáles son, a fin de cuentas, las motivaciones espirituales de la filosofía?

1.4. MOTIVACIONES HISTÓRICAS DE LA CRÍTICA AL ANTROPOLOGISMO

La idea del hombre que está implicada en el antropologismo que Husserl ataca con tanto encono en 1931, y a la que no renuncia, es la idea historicista de lo humano, la que él supone a la base del existencialismo, y que nombra una nueva dimensión no considerada por el naturalismo, aunque en cierta medida sigue la misma lógica determinista de las corrientes positivistas porque al situarse críticamente frente a una idea más o menos desvirtuada del racionalismo la afirma sin tocar sus fundamentos. Si antes el hombre era el producto de las determinaciones de su constitución psicofisiológica, ahora es el centro de confluencia de su circunstancia histórico-material. De cualquier manera, y ya de uno u otro lado de las posiciones propiamente antropológicas tenemos una idea del hombre fallida, es decir, no autosuficiente. Tanto desde el naturalismo como desde el historicismo el hombre es la imposibilidad de su autonomía, es la incapacidad de dar cuenta de sí mismo por sí mismo y remite siempre y necesariamente a una fuente externa de su propio sentido. Finalmente, la crítica fenomenológica de la antropología filosófica (del antropologismo), está fundada en esta idea fallida del hombre. Esto no puede significar que un enriquecimiento de esa idea fallida o su reconfiguración filosófica, ética, etc., sea suficiente para permitirnos pensar en una antropología fenomenológica; como vimos, el problema en términos estrictamente científicos es la confusión entre niveles y límites constitutivos de cada campo de reflexión. Pero al mismo tiempo, este riesgo que se corre, de caer en el antropologismo, está determinado por la naturaleza meramente fáctica de la condición humana. Este es el verdadero problema de la crítica husserliana: que yo no puedo confiar la meta de la ciencia estricta en lo que sólo puede explicarse por otra cosa, que no es absoluto sino carencia y falta de su propio sentido. Pero esta condición carente del hombre (que es, visto con detenimiento, la condición de la carencia antropológica de la fenomenología) sólo se muestra en su artificiosidad, en su carácter de encubrimiento, en el análisis de las motivaciones teóricas e históricas de la fenomenología.

Blumenberg expone la imposibilidad de una antropología filosófica (así, en general) fundada en el trascendentalismo husserliano con el que todo pensamiento

antropológico ha de mantener cierta tensión dada la incompatibilidad de la condición humana (las condiciones de la existencia en su facticidad) con la dimensión pretendida por la fenomenología husserliana, ese plano trascendental de la vida que no sólo no toca, sino que debe distanciarse metódicamente del ser del hombre o del sentido humano del mundo que habita el hombre. Ese distanciamiento metodológico es lo que parece ahora relevante. ¿Cuál es su sentido? ¿Qué motiva la epojé? ¿Cómo es que hay un ser que puede distanciarse de su condición y determinación mundana? ¿Cómo se produce este acto de suspensión de la certeza más íntima y elemental de nuestra vida, la certeza del mundo? ¿Cuál es la relación entre la posibilidad de la epojé y la condición humana? La crítica fenomenológica de la antropología filosófica (de Heidegger, por ejemplo) está motivada por la necesidad de evitar una recaída en el escepticismo y la manera más radical de evitar esta recaída es la realización de una epojé que ponga entre paréntesis todo sentido de ser mundano, incluido en éste lo humano. ¿Pero cómo es que el hombre pone entre paréntesis la certeza de ser un hombre en un mundo humano? El desarrollo de esta pregunta demanda una descripción de eso humano como un sentido objetivo ya dado, ya constituido en el mundo lo que se pone entre paréntesis. Pero el acto mismo de la epojé revela una tendencia filosófica más alta e íntimamente vinculada con la antropología filosófica, una antropología que se basa en la idea de un sujeto capaz de poner entre paréntesis el sentido de realidad del mundo y de sí mismo como parte del mundo. La idea de un hombre. Pero esta idea de antropología tiene sentido respecto de la meta fundamental de la fenomenología, la de la fundamentación de la teoría del conocimiento y de la verdad y, con ello, de la razón y la racionalidad, entendida como la posibilidad de una existencia orientada conforme a principios de razón y de verdad. En esta idea de racionalidad como meta de la filosofía fenomenológica arraiga tema de la humanidad, en el sentido de ese ser auténtico de la antropología filosófica.

La antropología fenomenológica se funda en el nivel trascendental del desarrollo fenomenológico, pues sólo en este plano puede plantearse la idea de esta auténtica antropología sin caer o recaer en el antropologismo. La fenomenología trascendental

descubre un principio absoluto en la condición humana: la racionalidad, la idea de lo humano como ser para la verdad, y la racionalidad de la vida que sólo puede asegurarse a través de una filosofía como ciencia estricta. Se trata, pues, del reconocimiento filosófico de una condición sin la cual, lo humano no es tal, y esta condición será descubierta por la filosofía, al hilo del desenvolvimiento histórico que desemboca en la fenomenología trascendental y, ella misma, en la filosofía de la filosofía como la ciencia que expone esta condición trascendental del hombre y esta meta racional de la ciencia en su radicalidad.

En el siguiente apartado trato de localizar los elementos que dotan de unidad al análisis al programa de trabajo fenomenológico, desde las motivaciones históricas de la crítica al psicologismo y el antropologismo, hasta el alcance último (antropológico) de la crítica del conocimiento filosófico como experiencia trascendental. Veremos, pues, que la misma idea que moviliza la crítica al escepticismo, la del hombre como ser de meros hechos, es la que Husserl se propone reformar a través de la filosofía de la *Crisis*. Es así que desde los *Prolegómenos a la lógica pura* se establece una condición crítica fundamental, y es que las ciencias de hechos no tienen la última palabra sobre el sentido de lo humano, y la filosofía surge con toda la fuerza de su necesidad frente al reduccionismo relativista que pone en crisis a la humanidad en tanto racional, en tanto filosóficamente pensada, críticamente pensada. Bien puede objetarse que esta crítica fenomenológica no es todavía una reflexión antropológica, la fenomenología de la fenomenología, o la teoría trascendental del método no es una antropología filosófica, pero sí lo es el esclarecimiento de la razón filosófica como la meta más elevada de una humanidad que tiende a justificar filosófica o racionalmente el sentido de su propia vida. ¿Y no es acaso esta una de las metas de la crítica al psicologismo y al antropologismo, la restitución de la racionalidad como meta filosóficamente propuesta? Parece conveniente explorar esa motivación antropológica incoada en la génesis de la filosofía y reactivada en la crítica al escepticismo, probablemente esto nos otorgue una nueva perspectiva sobre la antropología filosófica, o la posibilidad de una ciencia universal del espíritu; sea lo que quiera significar Husserl con esto, con la idea de espíritu, cuando escribe a Dietrich Mahnke que ha

descubierto en su filosofía eso, justamente eso, «una ciencia universal del espíritu»: “Usted ha puesto correctamente en evidencia las indicaciones contenidas en *Ideas I*. Pero ya a partir de esta primera parte de mi obra emerge el hecho de que para mí la fenomenología no es sino la ciencia «absoluta», «universal» del espíritu.”⁶³ Esta ciencia universal del espíritu tiene su raíz en la crítica misma del conocimiento. Lo que han omitido las negativas externa e interna de la antropología filosófica es la vuelta sobre la unidad que guardan la vida y la teoría cuyo sentido restituye o reactiva la crítica al psicologismo.

⁶³ Edmund Husserl, *Husserl-Briefwechsel*, hrsg. K. y E. Schuhmann, 10 Bde., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 456-463. [Tomo aquí como referencia la traducción al español de Renato Cristin: “Carta de Husserl a Dietrich Mahnke, del 26 de diciembre de 1927”, en Renato Cristin, *Fenomenología de la Historia en Dilthey y Husserl*, Akal, Madrid, 2000, p. 88.]

2. CRÍTICA A LA SOFÍSTICA Y CRÍTICA AL PSICOLOGISMO. EMERGENCIA DE LA PSICOLOGÍA PURA Y EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD DE LA VIDA SUBJETIVA

2.1. EL INTERÉS ANTROPOLÓGICO Y LAS MOTIVACIONES HUMANAS DE LA CRÍTICA AL PSICOLOGISMO

Según los argumentos opuestos a la posibilidad de una antropología fenomenológica, la fenomenología se distancia y, de hecho, se opone metódicamente a la antropología, si su vocación es la de una ciencia rigurosa. Parece, entonces, que la oposición más inmediata es aquella que se hace patente entre los intereses científicos de la fenomenología –los intereses universales de la filosofía– y las limitaciones epistemológicas de la antropología (atendiendo a la naturaleza contingente de su objeto) aunque, en el fondo, la oposición es aún más profunda (históricamente originaria) y es la que opone filosofía y vida; antagonismo que se expone, ya, desde el origen de la filosofía, en la crítica socrática de la sofística. Pues bien, hacer visible este desencuentro histórico nos obliga a considerar las motivaciones que hay en la raíz de la crítica al escepticismo, y que hasta ahora hemos considerado sólo como el requisito, o el primer paso, hacia la fundamentación de una filosofía como ciencia rigurosa; ahora más bien habría que localizar las motivaciones históricas del proyecto científico que da sentido a la crítica al psicologismo y al escepticismo en general.

El sentido filosófico de la rigurosidad científica se funda en el «Principio de todos los principios»¹, la apelación a la intuición en la que las cosas se dan, y en este

¹ “Pero basta de teorías equivocadas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al PRINCIPIO DE TODOS LOS PRINCIPIOS: que TODA INTUICIÓN ORIGINARIAMENTE DADORA ES UNA FUENTE

darse consiste la evidencia como fundamento de un conocimiento verdadero, como conocimiento filosófico y rigurosamente científico. Esa apelación a la evidencia, como fundamento de la teoría fenomenológica de la verdad, representa el retorno (aunque en sentido estricto no hubo nunca un distanciamiento) de la filosofía a su raíz: la vida misma.

El interés que sobre los «auténticos problemas humanos» manifiesta Husserl, sobre todo en su última obra publicada (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*) resulta incongruente para quienes conocieron –y no poco–² los inicios y pretensiones originarias de la fenomenología como psicología pura o teoría del conocimiento. La crítica al psicologismo (que toca directamente al antropologismo³) establece las prioridades epistemológicas de la fenomenología, lo que representaría un distanciamiento intelectualista de la vida y los problemas humanos⁴. La crítica al psicologismo es interpretada (desde esta perspectiva parcial –o convencional⁵– de la fenomenología) como elemento exclusivo de la teoría del conocimiento que pretende construir la fenomenología, marginando así, o perdiendo de vista, las profundas motivaciones vitales del proyecto filosófico de Husserl. Esta interpretación toma como referencia los desarrollos de las *Ideas* de 1913 y las *Meditaciones cartesianas*. La

LEGÍTIMA DE CONOCIMIENTO; QUE TODO LO QUE SE NOS OFRECE EN LA ‘INTUICIÓN’ ORIGINARIAMENTE (por decirlo así, en su realidad en persona) HAY QUE ACEPTARLO SIMPLEMENTE COMO LO QUE SE DA, pero también SÓLO EN LOS LÍMITES EN QUE EN ELLA SE DA.” Edmund Husserl, *Ideas* I, § 24, p.129/ 51.

² José Ortega y Gasset se cuenta entre los filósofos contemporáneos que mejor comprendieron el sentido de la fenomenología trascendental; pese a este conocimiento profundo de la obra de Husserl, Ortega se negó a reconocer que *La crisis de las ciencias europeas* (1936) fuera un escrito de Husserl, atribuyéndole a Eugen Fink la autoría de este importante texto. La importancia de esta obra radica –al menos en parte–, en permitirnos una interpretación global, integral o integradora, unitaria y coherente del proyecto filosófico de Husserl. Ver Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, p. 70.

³ La lucha de Husserl, afirma Merleau-Ponty: “Será, entonces, sobre dos frentes, (...) lucha contra el psicologismo o contra el historicismo en cuanto querían llevar a vida del hombre a ser una simple resultante de condiciones exteriores que actúan sobre él y que ven al sujeto filosofante completamente determinado por el exterior, sin contacto con su propio pensamiento y consagrado al escepticismo; pero lucha también contra el logicismo, en tanto el logicismo nos procuraría un acceso a la verdad, sin ningún contacto con la experiencia contingente.” Maurice Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Nova, Buenos Aires, 1969, p. 28. Trad. Irma Beatriz B. de González y Raúl Piérola. (En adelante: *FCH*).

⁴ Ver Edmund Husserl, *II*, §36, “Crítica del relativismo específico y en particular del antropologismo”, p. 113.

⁵ La idea del «Husserl convencional» es expuesta con San Martín en relación a algunas comprensiones parciales de la fenomenología. La interpretación convencional de Husserl toma como referencia casi exclusiva del problema del método fenomenológico las *Ideas* de 1913 y una interpretación muy sesgada de las *Meditaciones cartesianas*, dejando en los márgenes obras como *La crisis* o el segundo tomo de la *Filosofía primera*, así como los manuscritos sobre los que se desarrollan los análisis de las generaciones formadas con los alumnos de Husserl, como el propio Fink. Ver Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid, 2015, p. 34. (En adelante: *NIH*.)

interpretación convencional de Husserl, extrae de estas obras una teoría de la reflexión que tiene su centro en el *ego cogito* como un *cogito* reflejo semejante al cartesiano, como una pura conciencia autorrefleja cuyo análisis quedaría limitado —o coartado— a la esfera de la vida reflexiva, como una dimensión secundaria, no verdaderamente originaria de la vida misma:

La razón de esta imputación está en que para Heidegger la conciencia husserliana está tallada por la conciencia cartesiana de carácter reflejo: el *cogito me cogitare*. Por tanto, todo se ve desde la óptica de la reflexión teórica. Y eso sería una perversión de la intencionalidad porque la intencionalidad está, entonces, dirigida por una intencionalidad teórica, olvidando en consecuencia otros tipos de intencionalidad (...). Como el punto de vista cartesiano, que toma la conciencia como una vivencia reflexiva, no es originario, la fenomenología husserliana no va a lo originario.⁶

La crítica de la teoría de la reflexión que se basa en la interpretación parcial de la fenomenología, señala que eso que se llama originario en la fenomenología es más bien una representación, al menos desde el punto de vista crítico. El representacionismo funciona sobre el supuesto de que toda la filosofía moderna (cartesiana) se basa en una idea de la mente como un espejo que refleja el mundo objetivo de modo más o menos preciso, pero apela a esta representación como la efectiva captación de un absoluto o un «en sí»:

Sin la noción de la mente como espejo, la noción de conocimiento como precisión de la representación no se habría sugerido a sí misma. Sin este último concepto común a Descartes y Kant —conseguir representaciones cada vez más precisas mediante la inspección, corrección y pulido del espejo, por así decirlo— no tendría sentido. Sin esta estrategia en mente, las recientes afirmaciones de que la filosofía pudiese consistir en “análisis conceptual” o “explicación de significados” o “examen de la lógica de nuestro lenguaje” o de “la estructura de la actividad constitutiva de la conciencia constituyente” no tendría sentido.⁷

El tema es problemático en el contexto (de la primera edición) de las *Investigaciones lógicas*, pues hay cierta impregnación realista en los análisis psicológicos de este periodo, no así en las *Ideas*, donde se expone, a través del principio de todos los principios, la preeminencia de la intuición en la fundamentación del conocimiento. A través del concepto de verdad fundado en la evidencia como dación inmediata de la cosa misma, en persona, *en carne y hueso*, la fenomenología se convierte, como no

⁶ Javier San Martín, *NIH*, p. 33.

⁷ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, New Jersey, 1979, p. 12.

sin razón lo afirma Lévinas, en «la ruina de la representación», y es que la intuición soporta la reflexión teórica y ésta sería el resultado de un proceso de recuperación o restitución del valor gnoseológico de la intuición: “Husserl, como Bergson —afirma Lévinas— tuvo la intuición de su filosofía, antes de convertirla en una filosofía de la intuición.”⁸

Por otro lado es innegable que, desde la perspectiva de la filosofía contemporánea (ya en abierta confrontación con un llamado ‘intelectualismo cartesiano’), la limitación de la filosofía moderna a ser pura teoría del conocimiento ha coartado no sólo las posibilidades de la filosofía, sino que ha separado de sí los intereses propiamente humanos, y este es un déficit histórico que Husserl detectó desde el inicio de su proyecto filosófico.⁹

Desde la perspectiva parcial de la crítica convencional de la fenomenología, la preeminente ambición de lo absoluto excluye la existencia y la separa de la filosofía, cuando esta se vuelve el recurso del pensamiento sobre el pensamiento, como un juego de formas vacías de vida: de lo que es la vida, los hechos, la contingencia, el azar, la indeterminación y la libertad. Pero este reproche, no poco frecuente en los discursos más recalcitrantes sobre la idea fenomenológica de la filosofía y su meta de científicidad¹⁰, parte de una disociación y a veces hasta oposición entre la filosofía y la vida. El análisis de los supuestos de la crítica a la teoría de la reflexión nos conducen a una pregunta de vital importancia para la filosofía: ¿Por qué el esfuerzo de fundamentación última resta contenido vital a la reflexión filosófica? ¿Por qué una firme teoría del conocimiento no habría de representar al mismo tiempo el legítimo

⁸ Emmanuel Lévinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 22.

⁹ Para Husserl fue Descartes quien disoció los intereses gnoseológicos o epistemológicos de la filosofía de su vocación auténticamente humana: “Con él [Descartes], el lado específicamente ético del *ethos* filosóficos de Platón fue justamente aquello que se perdió: la filosofía teórica se independiza.” Edmund Husserl, *Husserl and Goossens: Eileitung in die Philosophie 1. Phänomenologische Methode und Phänomenologische Philosophie. Londoner Vorträge*, 1922, Kluwer Academic Publishers, La Haya, 2002. [Tomo como referencia la traducción al español de Ramsés Sánchez Soberano (aunque no en todos los casos, indicando en cada sitio a quien corresponde la traducción, Edmund Husserl, *Conferencias de Londres*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 23. (En adelante CL.)]

¹⁰ “La razón [para Derrida] por la cual la «filosofía del lenguaje» es una ilusión es la misma razón por la cual la filosofía —filosofía kantiana, filosofía como más que un tipo de escritura— es una ilusión.” Richard Rorty, “Philosophy as a kind of writing: an essay on Derrida”, in *New Literary History*, Johns Hopkins University Press, 2007. URL=<http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Rorty-Philosophy-as-a-Kind-of-Writing-1978.pdf> (Consultado: Febrero 5 de 2015)

interés por los auténticos problemas humanos? Las críticas al intelectualismo husserliano parten de una disociación histórica¹¹ entre filosofía y vida, que pasa velada en una interpretación de la fenomenología como una filosofía representacionista.

Las limitaciones impuestas sobre el alcance de la fenomenología trascendental se derivan de su interpretación exclusiva como una teoría del conocimiento basada en un modelo representacionista, generado en la tradición cartesiana o en la idea de un *ego cogito* reflejo y secundario respecto de la inmediatez de la experiencia corriente. Por ello mismo esta idea del representacionismo puede entenderse como una disociación entre la experiencia y la reflexión, una casi oposición entre ambas que, a su vez, estaría fundada en una distinción histórica entre la actividad reflexiva propiamente filosófica, y la vida con sus urgencias. Digo histórica porque este problema atañe a la justificación de sí misma que acompaña el surgimiento de la filosofía. El retrato clásico de Sócrates flotando entre las nubes¹² representa la inquietud originaria que motiva en el mundo la actividad filosófica, como si su sentido vital no fuera inmediatamente accesible.

Para mostrar la congruencia de los intereses humanos como auténticos problemas filosóficos en el curso de la fenomenología, debían ser ubicables estos intereses desde su génesis, es decir, en la propia crítica al psicologismo estaría ya pre-

¹¹ Es posible interpretar el periodo helenístico como la respuesta a la crisis en la que se ven envueltas las filosofías de Aristóteles y sobre todo de Platón. Esta crisis es la del sentido o función vital, o sentido vital del idealismo platónico. Esta crítica del pensamiento helenístico estaría ya formulada desde la separación entre filosofía y vida que, como veremos, para Aristóteles no es en absoluto evidente. Los cínicos, como protagonistas históricos de la crítica al idealismo, se empeñan en exponer el valor de la carne y la sensibilidad como expresiones de un apego a la vida (y una franca desconfianza ante la idea de la inmortalidad del alma) que se opone a la teoría del *topos noetos* platónico. Quizás los cínicos sean los primeros en zanjar esta diferencia (ya para la filosofía moderna muy normal) entre teoría y praxis. El privilegio y la primariedad de la praxis que explota con tanto empeño la filosofía helenística, no haría sino profundizar esa diferencia en sí misma injustificada. Sólo Herder llegaría mucho más tarde a señalar la unidad originaria de teoría y praxis, es decir, originariamente arraigada en la unidad de la vida de la persona humana. Por su parte, y casi como heredera de esa tradición del pensamiento alemán, la fenomenología expondría la deformación del sentido originario de la filosofía en esa separación de la teoría que se interpreta arrancada de la vida, de una vida fragmentaria, parcelada en regiones irreconciliables. En todo caso, ¿por qué la teoría no habría de ser una forma de la praxis? Tener que plantearnos esta pregunta expresa la profundidad histórica de esta ruptura –al interior de la propia filosofía– entre las esferas vitales que conforman la unidad de la vida subjetiva.

¹² “-Estrepsíades: ¡Sócrates! ¡Socratillo! ¿Por qué me llamas efímera criatura? Estrepsíades: Dime qué haces por favor. Sócrates: Camino por los aires y paso revista al sol. Estrepsíades: ¿Así que «pasas» de los dioses desde un cesto en vez de desde el suelo, eso es lo que haces?/ Sócrates: Nunca habría llegado a desentrañar los fenómenos celestes si no hubiera suspendido mi inteligencia y hubiera mezclado mi sutil pensamiento con el aire semejante a él.” Aristófanes, *Las nubes*, Alianza, Madrid, 2000, [220-230], p. 47. Trad. Elsa García Novo.

sente esta preocupación auténticamente filosófica o, lo que es lo mismo, auténticamente humana. Y efectivamente en la crítica al psicologismo, lo mismo que en la crítica platónica de la sofística, se produce una reforma del pensamiento filosófico no sólo en sentido gnoseológico, sino que el movimiento es tan radical que reforma el sentido vital de la filosofía, su vocación humana y racional.

La crítica al psicologismo, en su intención de reactivar la crítica platónica del conocimiento, reúne las dimensiones vital y reflexiva que el cientificismo polariza. Las limitaciones intelectualistas que la filosofía contemporánea ha podido leer en la fenomenología implican no sólo una comprensión parcial de la fenomenología, sino una comprensión errada de lo que es la filosofía. Porque la fenomenología reactiva el sentido originario de la filosofía como una actividad, la del auto-examen (algo que en términos modernos podría entenderse como teoría del conocimiento), sin la cual la vida misma es insostenible: “Lo que Sócrates ha introducido en nuestra tradición cultural, pero haciendo ver que él no era indispensable, porque la vida sin examen no se puede vivir, es, a título de empresa posible, trabajo digno de Hércules, a la vez que indispensable para continuar vivos, de analizar hasta el final el valor de verdad de cada creencia que somos cada uno de nosotros.”¹³

Platón, Aristóteles, Descartes y Husserl descubren, cada uno por vez –nuevamente– primera la necesidad de la filosofía a través del acto originario de someter a crítica nuestras creencias: “Dado este estado de la ciencia, que no permite distinguir la convicción individual de la verdad obligatoria para todos, el remontarse a las cuestiones de principio sigue siendo tarea necesaria una vez más.”¹⁴ Esta actitud se desenvuelve siempre bajo la misma estructura y el mismo extrañamiento de la certeza con la que tenemos la realidad del mundo. Y este descubrimiento, siendo originariamente gnoseológico, revoluciona la existencia toda y abre para el hombre una nueva dimensión existencial que desborda sus determinaciones materiales o ya no se deja explicar plenamente por ellas.¹⁵ Husserl renueva ese acto a través de la

¹³ Miguel García Baró, *De Homero a Sócrates*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 178.

¹⁴ Edmund Husserl, *IL*, “Prolegómenos a la lógica pura”, § 2, p. 36.

¹⁵ “Nos hallamos ahora, frente a lo que, siguiendo la estela de Husserl, autores como Javier San Martín o James Hart han llamado *el paso de la racionalidad de las culturas a la cultura de la racionalidad*. Husserl reconoce, en

crítica con la que da inicio el proyecto fenomenológico, es decir, renueva esa revolución vital que está en la génesis de la filosofía. Los motivos profundos de la crítica al psicologismo coinciden con las motivaciones de la crítica a la sofística y al escepticismo. En este entretreimiento histórico del sentido de la crítica se exponen las motivaciones de la necesidad de fundamentación, motivaciones que desbordan la interpretación de esta restitución de la lógica como el resultado de un interés pura o limitadamente epistemológico¹⁶ en el estrecho sentido en que esto pueda entenderse, es decir, como si la filosofía se distanciara de la vida cuanto mayor fuese su interés por la verdad. La trágica disyuntiva entre la verdad o la vida ha pasado veladamente en las críticas del supuesto intelectualismo husserliano (y, con ello, de la cerrazón fenomenológica a la antropología), basadas en la preeminencia del yo puro (todavía kantianamente concebido en algunos casos) sobre la existencia en su inmediatez y su facticidad. Pero esa misma disyuntiva entre “saber de verdad” o “vivir” sólo puede formularse desde la incompreensión histórica de la filosofía; sólo quien no ha entendido la filosofía puede suponer un dilema semejante, y es aquí donde se hace visible la importancia de la vinculación originaria entre la reforma platónica y la reforma husserliana. Pues Platón y Husserl tienen en común esta motivación humana como detonante, el uno de la crítica a la sofística, el otro de la crítica al psicologismo. En ambos casos lo que está en peligro es la racionalidad filosófica y el síntoma de ello –

efecto, la racionalidad funcional de todas las culturas, sin ella no podrían sobrevivir, se extinguirían, y esto es lo que se enmarca dentro de lo que antes he caracterizado como acepción descriptiva de cultura. Pero con la irrupción de la filosofía emerge una forma de ver el mundo basada en la razón, por eso asistimos con ello al nacimiento de la *cultura de la racionalidad*, que sería, al decir de Husserl, un nuevo nivel de historicidad en el despliegue de la vida humana.” Jesús M. Díaz, “Husserl y la crisis de la cultura europea como crisis de la racionalidad universal”, en *Laguna. Revista de Filosofía*. Universidad de la Laguna, España, p. 139.

¹⁶ Uno de los aspectos más importantes de la crítica fenomenológica del psicologismo es que invierte ella misma la dirección de la crítica filosófica practicada hasta entonces, es decir, mientras, por ejemplo, la filosofía materialista localiza las causas de la crisis humana y del pensamiento en la determinación relativamente violenta de las condiciones materiales de la existencia, la fenomenología situará en la base de la instauración de dichas condiciones materiales, la tergiversación de una idea de razón y de la racionalidad concretamente filosófica y humana. La razón está en crisis, pero no la razón sin más, sino la razón filosófica y la idea del hombre que basada en esa racionalidad, se constituye históricamente. De este modo la crítica al psicologismo está motivada por una crisis de la racionalidad filosófica: “La crisis de la racionalidad de la cultura occidental, su pérdida de fe en la razón, se debe a la propia forma evolutiva que tomó la Razón en la Modernidad, que la convirtió en una razón ingenuamente objetivista, en una razón cosificada, positivista, incapaz de elevarse por encima de los hechos para alcanzar el nivel normativo, de *telos de la humanidad* con el que nació originariamente para desvelarnos los enigmas del mundo y de la vida, como se termina de decir, e impulsar con ello una vida humana conforme a los ideales de verdad, justicia y belleza.” (Jesús M. Díaz Álvarez, *Op. cit.* p. 138.)

al mismo tiempo que su causa— es el riesgo en el que se encuentra la vocación racional del hombre. Las motivaciones de la crítica al psicologismo son las mismas que dieron origen a la filosofía, de ahí la radicalidad de la fenomenología, no sólo porque vuelve a una raíz histórica, sino porque se reinicia en la raíz última, la misma vida humana.

La crítica al psicologismo como reactivación de los motivos de la crítica a la sofística pone sobre la mesa el interés humano originario de la fenomenología: la restitución de la racionalidad como una meta filosóficamente construible, y expone la coherencia de este mismo problema antropológico respecto del curso de la fenomenología toda y no sólo desde el contexto parcial de las últimas obras de Husserl, si bien fue ahí donde estas motivaciones se hicieron explícitas en su necesidad para el cumplimiento del proyecto trascendental. Hay algo más allá del interés puramente gnoseológico que conecta el discurso socrático-platónico contra la sofística y el discurso husserliano contra el psicologismo, y ese «más allá» no sería sino la motivación originaria del pensamiento filosófico en cuanto tal, la clarificación racional del sentido de la vida, una idea de racionalidad y, por lo tanto, de vida humana filosóficamente orientada:

El psicologismo no es una mera teoría epistemológica, sino que es una concepción antropológica que afecta al ser humano como ser racional, incapaz de comprender esta faceta decisiva del ser humano. Si el hombre es el resultado de hechos, no hay lugar para la razón, sin lo cual, no hay ciencia ni filosofía, pero tampoco ordenamiento político que se base en algo distinto de la fuerza ejercida por unos sobre otros. Por eso, tratar de fundar toda ciencia en hechos, lo que pretende el psicologismo, significaría pensar al hombre y a la sociedad como hechos desprovistos de razón.¹⁷

¿Qué es, pues, lo antropológicamente relevante de la crítica husserliana al psicologismo sino su vinculación originaria con la motivación histórica, humana, de la filosofía misma? La crítica al psicologismo (los *Prolegómenos a la lógica pura*) reactiva las motivaciones originarias de la crítica a la sofística (también a la sofística protagórica) y hace visible la inserción histórica de la fenomenología, enclave que toca profun-

¹⁷ Javier San Martín, *La fenomenología como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987, p. 41.

damente, que trae a presencia el problema antropológico de la filosofía, el de la racionalidad auténtica.

2.2. CRÍTICA AL PSICOLOGISMO Y CRÍTICA A LA SOFÍSTICA

La filosofía socrática es en cierta manera una respuesta a la crisis de creencias en que se encuentra el mundo antiguo¹⁸, el recurso dialógico de Sócrates, y la ordenación platónica de la reflexión filosófica, conforman esta primera reforma de la racionalidad auténticamente filosófica.¹⁹ ¿En qué se funda la vida sino en las creencias de uno?, y ¿qué es uno mismo sino aquello en lo que uno cree? Si es verdad que la pregunta medular de la filosofía clásica es ¿qué soy o quién soy?, como pregunta que apunta a las posibilidades y condiciones de plenitud de la existencia, lo que se somete a examen filosófico a través de ella son los principios y presupuestos de la existencia, las creencias que constituyen lo que yo misma soy. La filosofía se orienta originariamente hacia la consecución de una vida plena, pero ¿qué es, en qué consiste una vida plena? ¿Es la plenitud de la existencia la consecución del éxito en los mercados y los tribunales? ¿Un hombre pleno es aquel que ha conseguido para sí el éxito concebido, por ejemplo, como acumulación de riquezas y honores? ¿Es la vida plena aquella del sujeto que ha conseguido engañar la precariedad de la existencia con una certeza fundada en sus bienes materiales acumulados? ¿Puede ser vida plena la del hombre sin calzas que cruza el mercado hablando con todos pero sin comprar

¹⁸ Klaus Held sostiene la hipótesis de que la filosofía emerge motivada por la crisis de creencias que amenaza la estabilidad del mundo griego. La necesidad de un pensamiento universal sería el recurso vital opuesto a la amenaza del relativismo moral: “El mundo se ofrece en toda la multiplicidad y variedad contradictorias de su riqueza cultural, lo que conlleva inevitablemente el riesgo de perder sus propios puntos de referencia y su sistema de valores (...). Esto nos hace suponer que la búsqueda de una identidad, el deseo de asegurar unos fundamentos homogéneos de vida y de prevenir la puesta en cuestión relativista latente en todas las certezas han sido, ante todo, los detonantes del nacimiento de la filosofía y de la ciencia.” Klaus Held, *Voyage au pays des philophes. Rendez-Vous chez Platon*, Salvator, Paris, 2012, p. 25. Trad. Robert Kremer et Marie-Lys Wilwerth-Guitard.

¹⁹ “Sólo hay un antecedente: la primera reforma de la filosofía fue la tarea fundamental, es decir, fundamentadora, de Sócrates y Platón. La filosofía habló entonces con acento inequívocamente personal. Es imposible que no resalte un hecho que la normalidad de otros tiempos ha permitido descuidar. Es el hecho de que esa re-forma se llevó a cabo en forma dialógica: en los diálogos orales de Sócrates y los diálogos escritos de Platón.” Eduardo Nicol, *RF*, p. 13.

nada?²⁰ Según Sócrates, ¿qué es la vida plena? Y luego ¿es posible una ciencia de la vida plena, una ciencia que enseñe a los hombres a alcanzar la plenitud de la existencia? ²¹ Uno de los mayores problemas de la sofística (y del psicologismo) es poner la filosofía como medio para la consecución de algo más y es por ello que los sofistas ofertan el conocimiento (el dominio técnico del discurso) como la mercancía que permitirá otra cosa, el éxito social derivado de la utilización de la sabiduría como una herramienta. Para la sofística, la vida plena es éxito social, es prestigio, riqueza y triunfos en los tribunales, es decir, ascenso político. El encumbramiento social daría respuesta a la primera pregunta del filósofo: ¿Qué debo hacer con mi vida? Tal pregunta implica una apertura a la autodeterminación a través de la razón. ¿Qué lugar debe ocupar en mi vida la búsqueda de riquezas y bienes? ¿Qué lugar debe ocupar la búsqueda de la sabiduría? ²² Las posibilidades de respuesta a tales preguntas sólo pueden abrirse para cada uno a través del autoexamen. Pero si la reforma filosófica originaria del sentido de lo humano comienza en una búsqueda individual de la verdad y la legitimidad de la existencia, una búsqueda de la *areté*, el principio del autoperfeccionamiento individual, pronto esta misma búsqueda se expande a toda la comunidad, o irradia de ella la necesidad de formar comunidades en la búsqueda de la perfección de sí: “La filosofía parece un empeño individual y hasta esencialmente

²⁰ Un dato interesante de la biografía de Sócrates de René Krauze es su abstención de consumo en los mercados como un factor del repudio que generó a la larga su presencia entre cierto sector de la sociedad ateniense. “Entre risa, los pescaderos, verduleros y fruterios decían que aquello era un absurdo [la sentencia del oráculo de Delfos]. Sócrates no valía nada como cliente y todo aquel que no era un buen cliente no les merecía ningún respeto.” René Kraus, *La vida pública y privada de Sócrates*, Continental, México, 1958, p. 76.

²¹ “La virtud Sócrates —dijo [Eutidemo]—; creemos que podemos transmitirla mejor y más rápidamente que hombre alguno. / —Por Zeus —dije—, ¡qué asunto mencionáis! ¿Dónde habéis encontrado este tesoro? Yo pensaba todavía que vosotros, como acabo de decir, erais muy fuertes en la lucha en armadura, y esto dije de vosotros dos: cuando estuvisteis aquí antes, recuerdo que anunciasteis esto. Empero, si ahora {de nosotros}, pues al menos yo, sin arte, me dirijo a vosotros como a dos dioses y debo pedir que me perdonéis lo antes dicho. Pero mirad, Eutidemo y Dionisodoro, si decís la verdad: por la magnitud del anuncio, no es de extrañar la desconfianza.” Platón, *Eutidemo*, BIBLIOTHECA ESCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA – UNAM, México, 2002, 273-e, p. 4. Trad. Ute Schmidt Osmanczik.

²² “De las cosas que existen, ¿cuáles resultan bienes para nosotros? ¿O tampoco es difícil esta pregunta y tampoco se requiere ser un hombre extraordinario para encontrar [la respuesta correcta]? En efecto, todo el mundo nos diría que ser rico es un bien, ¿o no? / —Por cierto que sí —dijo. / ¿Y acaso no también ser sano, bello y encontrarse bien en cuanto a las demás funciones físicas? / Estuvo de acuerdo. —Ser de noble cuna, tener poder y honores en su patria ¿son también obviamente bienes? Lo admitió. / Dije: —¿Cuál bien nos queda todavía? ¿Qué es ser moderado, justo y valiente? Por Zeus, Clinias, ¿opinas tú que, si ponemos estas cosas como bienes, lo haremos correctamente o no? Tal vez alguien estaría en desacuerdo con nosotros, ¿qué te parece a ti? / —Son bienes —dijo Clinias. —Bien —dije yo—; ¿en qué fila pondremos la sabiduría? ¿Entre los bienes?, o ¿qué dices tú?” Platón, *Eutidemo*, 279-b, p. 12. (En la edición antes citada.)

solitario; pero solo lo es por necesidad en sus fases iniciales. En seguida para a ser posible y hasta muy deseable que se la viva y se la haga, al menos parcialmente, en diálogo: en el seno de un grupo de amigos que cuenten siempre los unos con los otros y se recuerden mutuamente sus serios deberes para con el conjunto de la sociedad.”²³ El éxito del régimen democrático depende de la *areté* de sus realizadores: los políticos. La definición socrática de la filosofía es la de una actividad orientada solamente al cuidado del alma, cuidado de sí que es, al mismo tiempo, cuidado de la ciudad.

Para Platón lo que está en juego es la relación misma entre las acciones moralmente correctas y el conocimiento auténtico. Analizar el valor de verdad de nuestras creencias, el valor de verdad de la riqueza como meta de la existencia o el sentido de la plenitud, forma parte de la vida del filósofo, se diría que, de hecho, forma una parte inicial, casi iniciática, de esta vida. La reforma platónica es una reforma del pensamiento, pero de un pensamiento, es cierto, sobre el que se funda la vida auténtica, por lo tanto, la reforma socrático-platónica, al igual que la reforma husserliana es, de hecho, una reforma vital. Someter las propias creencias al *elenchos*, a la prueba de su fiabilidad, es el primer paso del ejercicio filosófico, asegurarnos de que podemos regir nuestra vida conforme a principios universales.²⁴ A la *doxa* que subsiste al *elenchos* se le llama *episteme*; una *episteme* es, en este sentido, la organización sistémica de las verdades, los saberes, las creencias, las firmes convicciones vitales que han sido sometidas al análisis filosófico, es decir, a un autoexamen.

En uno de los pasajes de más calado de la *Metafísica* afirma Aristóteles que: “Si Dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es,

²³ Miguel García-Baró, *Op. Cit.*, p. 11.

²⁴ Desde un punto de vista estrictamente socrático podemos justificar este autoexamen mediante una pregunta que al respecto puede resultar clarificante: “¿No es irresponsable vivir sin preguntar si las razones que tenemos para nuestros valores son válidas?” Ernst Tugendhat, *Antropología en vez de metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2007, p. 44.

pues, Dios.”²⁵ Para Aristóteles la filosofía es pensamiento sobre el pensamiento y ese pensamiento potenciado es la vida misma, o por lo menos la vida más feliz que pueda concebirse. La autenticidad de esta vida no es extrínseca al acto filosófico, sino que le corresponde originariamente. ¿Para qué quiero claridad? Pues para poder vivir sin contradicciones.

La filosofía no se pretende por otro motivo que ella misma; este desinterés es una radicalización de la existencia, no un distanciamiento de la vida, porque la filosofía es vida plena. ¿En qué momento vida y filosofía se distinguen al grado de oponerse casi de modo irreparable? Este era en verdad el riesgo sobre el que Sócrates alerta a la juventud ateniense: el que la sofística hacía de la reflexión filosófica un medio para la consecución de algo más y separaba así, por lo tanto, la reflexión de la existencia. La reflexión filosófica no se pretende por nada más que ella misma, y en cuanto reflexión exige un distanciamiento de los intereses de la vida corriente, tanto para entregarse al diálogo como para probar esa falta de certeza que tienen los bienes socialmente instituidos. Al filósofo no le interesa la riqueza, menos por desprecio abierto que por la incertidumbre que pesa sobre el valor de la misma como bien moral o último. ¿Qué es lo que determina el valor de bienes como la riqueza o la sabiduría?, ¿qué debo pretender antes?, ¿cómo determinarlo? El recurso a la idea de razón es fundamental en este movimiento originario de la filosofía, pues, en última instancia, lo que corre un inminente peligro frente a la sofística es una idea de racionalidad que instituye como meta la filosofía. Lo que está en riesgo tanto en la crítica de la sofística como en la crítica al psicologismo es una idea de razón y racionalidad universal: una idea meta cuyo valor y legitimidad es puesta en entredicho por el relativismo antropocéntrico de la sofística (la escuela de Protágoras,²⁶ por ejemplo) y luego, por el relativismo naturalista del psicologismo. En uno y otro caso, esa idea

²⁵ Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2004, 172 a – 25, p. 488. Trad. Tomás Calvo Martínez.

²⁶ “El nombre de Protágoras está indisociablemente ligado a esta máxima: *‘panton chrematon metron anthropon einai’*, el hombre es la medida de todas las cosas. Repetida muy a menudo, esta máxima, sin embargo, plantea más problemas de los que pudiera resolver: ¿Cuál es el estatuto de estas *chrematoi*, de estas ‘cosas’? ¿Cuál es el alcance de este *anthropos*? Y, en fin, ¿qué significa ‘medida’?” Emmanuel Alloa, “La phénoménologie comme science de l’homme sans l’homme”, en *Tijdschrift voor Filosofie*, Utrecht University, No. 72, 2010, p. 82.

universal de verdad debe justificarse filosóficamente; su sentido vital debe esclarecerse, partiendo de los fundamentos lógicos del saber que pretende:

Los fines de una crítica del psicologismo exigen que dilucidemos el concepto de subjetivismo o relativismo, que aparece también en las teorías metafísicas mencionadas. Un concepto primario queda definido por la fórmula de Protágoras: «el hombre es la medida de todas las cosas», si la interpretamos en el sentido de que el hombre como individuo es la medida de toda verdad. Es verdadero para cada uno lo que *le* parece verdadero; para el uno esto, para el otro lo contrario, caso de que se lo parezca asimismo.²⁷

El riesgo ante el que nos pone el relativismo escéptico es el de la pérdida del sentido de la racionalidad filosófica²⁸, y esta es una meta de razón que abarca una idea de humanidad racional, de vida regida bajo principios racionales. Esto es lo que se reactiva en la crítica fenomenológica del psicologismo, la defensa de una idea fundamental de razón y racionalidad como movimiento tendiente a la verdad, una meta sólo alcanzable a través de la filosofía.

La consecuencia más grave del psicologismo es la idea de la razón como un hecho resultado de otros hechos. La lógica, por tanto, queda determinada por condiciones fácticas; en este caso, la constitución psico-fisiológica del ser humano. La razón es el resultado de cierta disposición fisiológica del ser humano como especie, de un hombre determinado por su herencia biológica y un transcurso evolutivo meramente causal y contingente. A tal grado se relativizan los principios lógicos que la lógica misma se convierte en una rama de la psicología; por lo tanto, los principios lógicos que rigen el conocimiento verdadero se relativizan también:

Así leemos en la obra polémica de Mill contra Hamilton: «La lógica no es una ciencia distinta de la psicología y coordinada con esta. En cuanto ciencia, es una parte o rama de la psicología, que se distingue de esta a la vez como la parte del todo y como el arte de la ciencia. La lógica debe sus fundamentos teóricos íntegramente a la psicología, y encierra en sí tanto de esta ciencia como es necesario para fundar las

²⁷ Edmund Husserl, *IL*, § 34, p. 112.

²⁸ «Y es que esta naturalización de la conciencia, del sujeto, queda siempre presa de los hechos. En efecto, las ciencias de la naturaleza son ciencias empíricas, y en tal sentido están sometidas siempre a un grado de provisionalidad. Pueden buscarse regularidades inductivas entre los hechos, pero jamás alcanzarán, por propia definición, el nivel de la legalidad universal. Por ello, pretender una fundamentación de este tipo con esos materiales no conduce más que al escepticismo.» Jesús M. Díaz, *Op. Cit.*, p. 139.

reglas del arte». Según Lipps parece incluso que la lógica debería subordinarse a la psicología como si fuese una parte integrante.²⁹

El psicologismo es el resultado de una *metábasis*, es decir, una mezcla deformante entre ámbitos heterogéneos del conocimiento, lo que se confunde en el psicologismo por esta *metábasis* es la posición de lo fundado respecto de lo fundante, viniendo la psicología a situarse como fundamento de la lógica. El psicologismo traspasa los límites de las condiciones fácticas a que se refieren las afirmaciones de la psicología como un saber disciplinar y las traspasa al pretender ponerse como ciencia fundamental y como fundamento incluso de la lógica: “Una *metábasis eis allos generos*, de esta suerte inadvertida, puede tener los efectos más nocivos: fijación de objetivos falsos; empleo de métodos radicalmente erróneos, por inconmensurables con los verdaderos objetos de la disciplina; confusión de capas lógicas, de tal suerte que las proposiciones y las teorías verdaderamente fundamentales (...) vayan a perderse entre series de ideas completamente extrañas.”³⁰ La crítica al psicologismo parte de una clarificación de los límites entre lo que toca a las ciencias de hechos y lo que toca a la filosofía como ciencia eidética.

La conciencia –filosóficamente pensada– no es solamente la psique, porque el psiquismo (naturalizado de la psicología que Husserl critica) es puesto también por la conciencia. La distinción entre la conciencia psicológicamente pensada, y la conciencia filosóficamente pensada se abre desde la crítica al psicologismo a través de la idea de conciencia como vida intencional. El problema es que la psicología como disciplina fundada en la lógica no puede ponerse a sí misma como fundamento de la lógica o de ninguna teoría del conocimiento o la verdad. Los *Prolegómenos a la lógica pura* exponen los principales argumentos críticos en contra del psicologismo, esta crítica abrirá, más tarde, la posibilidad de fundar (sobre la base de las distinciones que en la crítica se establecen) una psicología pura o fenomenológica.

La crítica al psicologismo debía restablecer el sitio de la lógica en la teoría del conocimiento para partir hacia la descripción de las estructuras gnoseológicas de la

²⁹ Edmund Husserl, *IL*, § 17, pp. 67-68.

³⁰ Edmund Husserl, *IL*, § 2, p. 37.

subjetividad desde un nivel filosófico. La crítica al psicologismo vehicula –por lo menos– (en el largo curso del camino fenomenológico) la restitución de una subjetividad racional y, con ello, más que fáctica o meramente determinada por su génesis material, pero este logro es fenomenológico y, por tanto, con un profundo alcance filosófico, más que meramente psicológico.

Pues bien, las *Investigaciones lógicas* despliegan las vías de desarrollo de una psicología descriptiva, que ahora podemos interpretar como el primer momento del proyecto husserliano. Esta psicología filosófica o pura, o descriptiva, es análisis de las estructuras intencionales de la vida de conciencia, es decir, una vez que hemos conseguido ver la conciencia desde el nivel filosófico y no ya meramente psicofisiológico se abre un horizonte de problemas referidos a la vida de conciencia ¿No representa esto una disección de la vida en estructuras formales? ¿No se daría aquí, otra vez, la posibilidad de una interpretación de la fenomenología como un idealismo distanciado de la vida?

Uno de los problemas que aparecen en el horizonte de la psicología pura es el de la identidad entre esa subjetividad filosóficamente pensada y el yo psicológico cuyo análisis corresponde a la psicología empírica. En el curso del análisis de las motivaciones de la crítica al psicologismo y, luego, de las motivaciones mismas para la construcción de la psicología pura se presenta el problema de la identidad entre la razón y la vida, o entre lógica y praxis:

Una lógica de dirección práctica es un imprescindible postulado de todas las ciencias; y a ello responde también el hecho de que la lógica haya surgido históricamente de necesidades prácticas del cultivo de la ciencia. Esto sucedió, como es sabido, en aquellos tiempos memorables en que la ciencia griega germinante corría peligro de sucumbir a los ataques de los escépticos y subjetivistas, y su prosperidad futura estuvo pendiente de que se encontrasen criterios objetivos de la verdad, que lograsen destruir la apariencia engañosa de la dialéctica sofística.³¹

Uno de los aspectos más interesantes del análisis de la función y emergencia de la filosofía pura es, a partir del planteamiento del tema o problema de la identidad de

³¹ Edmund Husserl, *IL*, § 13, p. 53.

la vida subjetiva, el hacer visible el nivel o plano que ocupa la relación con la antropología. Esto es, el desarrollo de la psicología pura nos haría evidente dos dimensiones de la subjetividad sobre las cuales tiene que decidirse el nivel de inserción de la filosofía o el momento de su aparición en referencia precisamente a la composición idéntica de la vida subjetiva. Por un lado está la vida yoica-mundana que en actitud natural es el tema de la psicología, por otro la subjetividad trascendental que aparece o se hace visible a través del ejercicio de la *epoché* y la reducción trascendental. Es probable entonces que, como afirma David Carr al respecto, la distinción entre el ego empírico y el ego trascendental (aunque referido a la trascendentalidad Husserl haya hecho un uso muy escaso del término yo en cuanto tal) aparece sólo en el contexto de la autorreflexión y, además, de una reflexión de una clase especialmente ‘sofisticada’ que es la del método fenomenológico:

Para Husserl la distinción entre subjetividad trascendental y empírica siempre surge en el contexto en el que yo reflexiono sobre mí mismo y en el que yo descubro dos formas radicalmente diferentes de construirme a mí mismo: por un lado como un objeto en el mundo, por otro lado como un sujeto para el mundo, es decir, la subjetividad o conciencia que posibilita el “mundo” en absoluto y es relativa al mundo no como una parte del todo sino como conciencia de este horizonte de objetos.³²

La identidad de la vida subjetiva aparece ella misma como problema desde muy pronto en el programa fenomenológico en relación con el deslinde de la fenomenología trascendental respecto de la psicología pura. La vida constituyente descubierta por la reducción y la vida psicológica mundana son la misma vida y, sin embargo, es una identidad que se descubre en la reflexión sobre su diferencia. La distinción entre lo psicológico-mundano y lo trascendental (constituyente) se hace visible a través de la reducción fenomenológica. Las descripciones psicológicas son ambivalentes y, por ello mismo, aplicables tanto a esa vida mundana natural, de la que se ocupa la psicología, como a la vida constituyente o trascendental, de la que se ocupa la fenomenología trascendental. El tema de la identidad de la vida subjetiva

³² David Carr, “On the difference between transcendental and empirical subjectivity”, en: J. C. Evans and R. W. Stufflebeam, *To work at the foundations*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1997, p. 179.

vista desde esta perspectiva (la del paso de la actitud natural a la actitud trascendental) es lo que en verdad importa de cara al replanteamiento de la vocación vital (y humana) en el interior de la fenomenología trascendental que desplaza entonces la tradicional oposición entre filosofía y vida. Pareciera que la *epojé* establece o determina una infranqueable distancia entre el yo trascendental y el yo psicológico, distancia sin la cual la meta de una última fundamentación del conocimiento que se ha propuesto la fenomenología desde sus inicios, estaría perdida, pues permanecería en el nivel de ingenuidad natural, mundana (objetivista o subjetivista) que pretende ser superada. Esta superación, incluso trasgresión, de la ingenuidad mundano-natural, es posibilitada por la *epojé*; de ahí también su irrenunciabilidad en aras de la fundamentación última. Lo que queda entre los paréntesis de la *epojé* es el plano psicológico de hecho descubierto y descrito por la psicología pura. Desde la psicología pura y a través de la *epojé* se abre la esfera trascendental, y en el tránsito de uno a otro estrato aparece el problema de la identidad y nos conduce a su tematización en la arquitectónica fenomenológica. La coherencia de las motivaciones filosóficas de la fenomenología tendría que permitirnos entrever –al menos– la conexión entre la reforma de la teoría del conocimiento, que constituye en gran medida la psicología pura, y la reforma de la racionalidad que perfila la antropología filosófica. El movimiento que conduce de la psicología a la fenomenología trascendental es el contexto de emergencia (o descubrimiento) de la duplicidad que estructura la vida subjetiva, en este paso de un estrato a otro aparece la identidad de la vida subjetiva como un tema en el que, de modo latente, está contenido el problema antropológico.

2.3. LA PSICOLOGÍA PURA COMO REFORMA DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

La psicología pura es análisis fenomenológico de vivencias intencionales concretas; es análisis de la conciencia como fenómeno puro en los dos polos de su estructura noético-noemática. Respecto del primer polo, el noético, la psicología pura describe la estructura de las vivencias intencionales según los modos de orientación de la conciencia o caracteres de acto; en el segundo polo, la descripción corresponde

a la constitución del sentido intencional del objeto dado en cuanto dado (en las distintas modalidades no siempre, o no necesariamente, de modo originario, como lo dado en los modos de la representación, la fantasía, etc.), esto es, la constitución del sentido de lo objetivo como captado perceptiva, rememorativa, imaginativamente, etc., es decir, como objetos de actos particulares. Pero para Husserl estos análisis, los de la psicología pura, no son todavía suficientes para garantizar el campo de experiencia que fundamente una psicología puramente fenomenológica y de carácter rigurosamente científico. Entonces propone llevar a cabo una reducción eidética: “Con el método de la reducción fenomenológica se vincula según esto el método de la investigación psicológica de esencias como método EIDÉTICO: se excluyen así no solamente todos los juicios que rebasen la vida de conciencia pura (...), sino que se excluye también toda facticidad puramente psicológica.”³³ La reducción eidética expone (a través de la variación imaginativa) el *eidos*, la forma o la esencia de la vida psíquica pura; expone la invariancia del sentido como condición ontológica de la cosa en cuanto es lo que es, aplicada a la vida psíquica. Con todo, la psicología pura que expone las estructuras esenciales de esta vida psíquica no nos deja, todavía, en el nivel más profundo de la vida subjetiva: “La reducción fenomenológica sirve, en cuanto psicológica, sólo para alcanzar lo psíquico de las realidades [*real*] animales en su esencialidad propia y sus nexos esenciales propios. Incluso la exploración eidética, conserva el sentido de ser lo que está mundanamente ahí delante.”³⁴ La reducción trascendental es la única vía posible para acceder al campo más amplio y fundamental de la vida psíquica que se descubrirá luego como cierta forma no omniabarcante de la vida subjetiva. El yo psicológico no es la última evidencia a la que filosóficamente se puede aspirar, y es más bien la vida trascendental –que da lugar a la fenomenología trascendental– la que otorga el verdadero fundamento de toda psicología pura y, a través de ello, de toda psicología empírica. Ahora bien, el paso a

³³ Edmund Husserl, “Der Enyclopaedia Britannica Artikel” en *Phanomenologische Psychologie*, Vorlesungen Sommersemester 1925”, Hua Band IX, Walter Biemel (Ed.), 1962. [Tomo aquí como referencia la traducción al español de Ziri3n Quijano: Edmund Husserl, *El art3culo de la ENCYCLOPEDIA BRITANNICA*, UNAM, M3xico, 1990, p. 25/245. Trad. Antonio Ziri3n Quijano. (En adelante: AEB.)]

³⁴ Edmund Husserl, AEB, p. 71/290.

la esfera trascendental desde la psicología está mediado por la *epojé* fenomenológica, que, en todo caso, puentes una reducción a la inmanencia absoluta.

Fenomenología trascendental y psicología pura son como dos caras de una misma moneda. Se trata, pues, de desarrollos paralelos del análisis de la vida de conciencia³⁵, de una vida subjetiva que es, simultáneamente pero en niveles distintos, vida psíquica y vida trascendental: “La subjetividad y la conciencia –aquí estamos ante la ambigüedad paradójica a la que recurre la cuestión trascendental–, no pueden por ende ser realmente la subjetividad y la conciencia de las que se ocupa la psicología.”³⁶ Es a esta duplicidad a la que se debe la posibilidad del cambio de actitud y, luego, la ambivalencia de todo lo dicho para la subjetividad trascendental, como aplicable a un yo psicológico.³⁷

Retomando las exposiciones de las *Ideas* desde las que podría deducirse el tránsito de la psicología pura a la fenomenología trascendental, la *epojé* juega un papel decisivo en el proceso de desasimilación del yo psicológico que termina contemplando su identidad, a través de una reflexión potenciada que a poco lo lleva más allá de los márgenes de la primera evidencia cartesiana del *ego cogito*. El yo psicológico, en la medida en que se presenta a sí mismo abrazado a todo lo mundano, está entrelazado con lo objetivo según hace patente el concepto de intencionalidad. La *epojé* recaerá entonces sobre el campo entero de lo objetivo, sobre el mundo como realidad objetiva independiente de la vida de conciencia. Al corroborar esta continua implicación entre lo psíquico y lo objetivo, Husserl propone operar un rebasamiento de tal plano oposicional (implicativo) a través de la puesta entre paréntesis que se lleva a cabo por la *epojé*. Este ‘rebasmiento’ (o profundización), tal vez, no sería posible sin la

³⁵ “Si se ha vuelto comprensible el paralelismo de las esferas de experiencia trascendental y psicológica como una suerte de identidad en la reciprocidad del sentido de ser por virtud de un mero cambio de actitud, entonces también se comprenderá la consecuencia que de allí se sigue y que consiste en el mismo paralelismo y el *implicito* estar encerradas recíprocamente, de la fenomenología trascendental y la psicológica cuyo tema pleno es la intersubjetividad pura y de doble sentido.” Edmund Husserl, *AEB*, p. 75 /295.

³⁶ Edmund Husserl, *AEB*, p. 73/292.

³⁷ “La fenomenología puramente psicológica coincide de hecho en cierto modo, como ahora se ve fácilmente, con la fenomenología trascendental, frase por frase, sólo que, en cada enunciación, por fenomenológicamente puro se entiende, en un caso lo anímico, un estrato de ser en el interior del mundo naturalmente válido, y en el otro, lo subjetivo trascendental, en lo cual se origina el sentido y validez de ser de este mundo. La reducción trascendental deja al descubierto precisamente una experiencia de una especie totalmente nueva –experiencia trascendental.” Edmund Husserl, *AEB*, p. 29/250.

reforma de la psicología y el paso por la ciencia *a priori* de la vida de conciencia como vida intencional.

La psicología pura es una etapa preparatoria de la fenomenología trascendental, porque en el paréntesis queda la esfera fisiológica en su entrelazamiento con el mundo, dejando al fenomenólogo en ‘posesión’ de lo puramente psíquico, de lo puramente concienical, desde donde se lleva a cabo la reducción trascendental. Es sobre lo psíquico puro que recae la reducción fenomenológica y la *epojé* fenomenológica trascendental: “Quien mantiene el planteamiento de que el mundo dado en la experiencia no existe, quien se mantiene de modo radical en esa posición, sin emitir ningún juicio respecto a su existencia, ese les quita el suelo de debajo de los pies a la psicología, como a todas las ciencias mundanas.”³⁸ La suspensión de la tesis de realidad implica un rebasamiento de toda la psicofísica y pretende garantizar el libre acceso a la esfera plenamente trascendental. Desde el nivel en el que nos deja la reducción fenomenológica trascendental «ya no se puede decir nada más de la psicología ni del alma».³⁹

En el primer libro de las *Ideas* los análisis psicológicos de la vida intencional aparecen como el previo necesario de la fenomenología trascendental; estas descripciones que Husserl califica de psicológicas no requieren ‘fatigarse’ con ninguna *epojé* (trascendental)⁴⁰. Luego de haber expuesto y justificado el recurso a la desconexión en el primer capítulo de la *Consideración fenomenológica fundamental*, Husserl aplaza un momento su aplicación para clarificar su sentido a través de este previo descriptivo,

³⁸ Edmund Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23* (Hua XXXV), Berndt Goossens (Ed.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002, p. 72. (La traducción del español –citada en la página 68, nota 9– fue corregida personalmente por Javier San Martín y proporcionada a la autora en comunicación personal, y es esa corrección la que cito aquí.)

³⁹ Hua XXXV, p. 73.

⁴⁰ “Empezamos con una serie de consideraciones dentro de las cuales no nos fatigaremos con ninguna *epojé* fenomenológica. Estamos dirigidos de un modo natural al ‘mundo exterior’ y llevamos a cabo, sin dejar la actitud natural, una reflexión psicológica sobre el yo y sus vivencias.” Husserl, E., *Ideas* I, § 34, p. 150/70. En la reciente edición de este primer tomo, aparece un «trascendental» en lugar de “fenomenológica”. Ver *Ídem*, Nota 176, p. 506. Para Javier San Martín, toda la fuerza de esta cita está en la aparición del término “trascendental”, pues muestra cierto sentido limitado de la *epojé* y la necesidad de la psicología para el acceso a la esfera trascendental: “Después de explicar en el capítulo primero [de la sección II de *Ideas* I] qué es la *epojé*, inicia en el segundo unos análisis en los que «no nos preocupamos de ninguna *epojé* trascendental». La palabra trascendental es una corrección tardía, pues en la primera edición habla de *epojé* fenomenológica. La corrección es lógica, pues esos análisis, de acuerdo con el título del § 34, son psicológicos, para lo cual ya sabemos que se requiere de una *epojé* fenomenológica psicológica.” Javier San Martín, *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid, p. 145.

la “reflexión psicológica sobre nuestro yo y sus vivencias”⁴¹, que en el *Artículo para la Enciclopedia Británica* y las *Conferencias de Londres* adquirió la forma sistemática de una psicología pura que funciona como el pórtico⁴² de la fenomenología trascendental. La ‘sofisticación’ de esta psicología incorpora los resultados de la sección tercera de *Ideas I*, y puede hacerlo porque los análisis trascendentales que siguen a la segunda sección, en los que la «reflexión psicológica» del segundo capítulo sólo era una ayuda para entender la *epojé* trascendental, son ambivalentes: con un mero cambio de actitud se pasa de una esfera a otra, de la esfera psicológica a la trascendental.

La función epistemológica de la psicología pura estriba, en parte, en la forma en que ésta pone de manifiesto los dos ámbitos que constituyen lo real, lo eidético y lo empírico fáctico, y que se presentan, sin embargo, en la unidad idéntica del objeto. La psicología pura es una especie de trampolín reflexivo hacia la fenomenología trascendental. En el nivel eidético se analizan las estructuras esenciales de los actos intencionales, en el nivel trascendental se explora la vida constituyente de sentido, pues en el nivel trascendental está el problema de la constitución originaria de sentido del mundo.

A partir de aquí, una vez aclarado el papel de la psicología pura (y sus niveles) en el camino de la fenomenología, surgen dos problemas a los que me abocaré en lo que sigue: primero, la función de la *epojé* fenomenológica en el tránsito de la psicología a la fenomenología trascendental; segundo, el problema de la identidad de la vida subjetiva que, a través del cambio de actitud que la *epojé* representa, se muestra como idéntica en los diferentes estratos que capta la reflexión sobre el sí mismo. Esta identidad e individualidad –para Husserl irrenunciable– de la vida subjetiva está en el centro del problema vital (el del distanciamiento histórico entre filosofía y vida) de la fenomenología trascendental, o es esto lo que tendría que aparecer al hilo de la reflexión sobre la función de la *epojé*. Pues, si bien es cierto que la *epojé* es síntoma principal de la separación o distanciamiento fenomenológico de la vida, esta

⁴¹ Edmund Husserl *Ideas I*, § 34, p. 150/71.

⁴² “La idea de una psicología puramente fenomenológica no tiene solamente la función que acabamos de exponer de reformar la psicología empírica. Por profundas razones, puede servir como primer escalón para poner al descubierto la esencia de una fenomenología trascendental. Ni siquiera históricamente surgió esta idea de las necesidades propias de la psicología.” Edmund Husserl, *AEB*, p. 68.

interpretación –algo sesgada– puede entenderse en dos niveles, el primero responde a la explícita posición de Husserl sobre el tema de la *metábasis* y la recaída en el escepticismo que ya antes hemos visto, una posición que depende o está fundada en una cierta idea de la existencia humana como limitada y determinada por su facticidad; el segundo nivel corresponde a una interpretación histórica de la epojé y la fenomenología trascendental, como formas de desentendimiento del mundo, como si no fuera la vida misma aquello de lo que la fenomenología trata al ser sus intereses de carácter puramente epistemológico.

El análisis de la función que cumple la psicología pura en la reforma de la teoría del conocimiento, parece aclararnos, por lo menos, que su decisiva importancia no estriba en la resolución de la pregunta por el momento en el que la subjetividad psicológica deja de pertenecer al mundo para convertirse en vida trascendental, sino de cómo, manteniendo la evitación de una *metábasis*, se conserva la unidad entre la vida psicológica-mundana y la vida trascendental, lo que se consigue a través del descubrimiento de una estructura ‘bifásica’, compuesta por un yo empírico o psicológico, y una subjetividad trascendental. La diferencia entre ambos «yoes» no es la que puede darse entre dos esferas separadas, sino que se trata de dos formas autoaprehensivas de la conciencia. Una de estas es primaria por su función constituyente, digamos aquí, la de la vida trascendental directa, y otra secundaria en tanto aparece como sentido constituido en el mundo, esta es la esfera empírica personal.⁴³ “Es aquí la subjetividad la base de aquella vida de conciencia en la que se constituye un mundo posible en general en cuanto mundo ahí delante.”⁴⁴ El sentido de realidad del “ahí delante” del mundo es puesto entre paréntesis por la epojé fenomenológica, se desconecta la ingenuidad de la experiencia que radica en el supuesto (de la realidad) del mundo.

⁴³ Dan Zahavi establece esta jerarquización, por demás coherente, entre las esferas y el ‘vínculo’ estructural de la vida subjetiva que se esclarece en el curso de la distinción metódica entre la psicología pura y la fenomenología trascendental. Ver Dan Zahavi, *Husserl's phenomenology*, Stanford University Press, California, 2003, p. 49. Por otro lado vale la pena aclarar lo siguiente sobre lo dicho respecto de la posición primaria de la vida trascendental y secundaria de la vida personal mundana. Tendríamos que añadir de hecho –de facto– es la vida personal, la experiencia empírica de la actitud natural la vida primaria, pero por derecho –de iure– es la vida trascendental la esfera primaria de la vida subjetiva. Esta la misma relación de ‘prelación’ que se da entre lo constituyente y lo constituido. Lo constituido es aquí mi yo personal mundano.

⁴⁴ Edmund Husserl, *AEB*, p.72.

Más que la pluralidad de las creencias y sentidos particulares de lo objetivo, lo que se pone entre paréntesis por la epojé es la unidad del sentido de realidad del mundo. ¿Qué me queda luego de la efectuación de la epojé? Un yo puro como polo unificante de la corriente de conciencia que tengo como tema en un nuevo nivel gnoseológico. ¿Qué es ese yo puro y por qué permanece idéntico al yo psicológico? ¿Cuál es la relación entre ese yo puro y el yo humano? De identidad, sí, ¿pero cómo entenderla si por la epojé el sentido de lo humano había quedado en suspenso? Siempre y cuando resulte aceptable que ha sido el ser humano el que ha llevado a cabo la epojé o, en todo caso ¿qué clase de ser es este que puede suspender o neutralizar esa obviedad más inmediata y elemental: la realidad del mundo? ¿qué clase de ser puede suspender el sentido de realidad del mundo? El problema se sitúa ahora al nivel de la identidad de la vida subjetiva y la función de la epojé fenomenológica en la exposición de esa identidad.

El yo puro de la psicología es reducido a su trascendentalidad suspendiendo también los predicados psicológicos que sólo pueden formularse desde el suelo del mundo y, por lo tanto, de la actitud natural. El yo puro es lo que resiste la desconexión y no es el yo humano aunque coincide con él. Es sobre esta coincidencia, en el desarrollo de su problematicidad, que aparece el problema antropológico, pues en el avance de las descripciones del yo puro se descubre como su correlato trascendental el mundo cuyo sentido de realidad había sido puesto entre paréntesis. Ahora, luego de efectuada la reducción trascendental, ese sentido queda al descubierto, expuesto en su anonimato, pero entonces ¿qué ha pasado con la epojé? Y si la epojé podía entenderse como «desmundanización», el descubrimiento del mundo como correlato trascendental, ¿no es una «re-humanización» de la fenomenología ya en un nivel trascendental? Pero aun planteado de este modo el problema persiste, porque corremos el riesgo de una interpretación antropológica, basada en una idea de la epojé como un acto abstractivo en el que se restan cualidades contingentes, de modo semejante a lo que ocurre en una investigación inductiva. En todo caso, evitar este riesgo nos exige volver sobre las descripciones de la estructura del yo puro y, luego, sobre su génesis. Se podría decir que el momento en el que empiezan las descripciones

nes del yo puro, análisis en cuanto tales y no menciones colaterales del tema en el discurso husserliano, empieza también la fenomenología genética; el verdadero desbordamiento del camino cartesiano (y del lenguaje de la tradición metafísica moderna) se produce en el descubrimiento genético de las «riquezas internas» antes negadas –en las menciones de la fenomenología estática– al yo puro. Los análisis genéticos exponen la concreción del yo trascendental. Una distinción útil aunque no husserliana entre el yo puro y el yo trascendental podría ser la que señala en la pureza del primero una abstención (purificación de) todo lo no conciential, y en ese sentido es más propia del lenguaje psicológico, pero esa abstención no es más que un proceso abstractivo que como cualquier otro acto transcurre sobre el supuesto del mundo. El yo psicológico está en el mundo y es parte integrante del mundo, hay por ello una ambigüedad circular en las descripciones psicológicas. El yo trascendental, en cambio, incluye todo lo que no es conciencia y que la psicología había abstraído como correlato de una actividad histórica en la que esa identidad (la identidad de la que se ocupa la psicología pero ahora en sentido trascendental) se va formando en un continuo entretejimiento con lo que no es ya puro tiempo inmanente. Esta correlación tiene una génesis que los análisis más detenidos y maduros sobre el yo puro hacen visible, y en esa génesis aparece la vida como el problema y el tema central de la fenomenología husserliana. El tema de la vida no aparece accidentalmente, ni es el mero resultado de la contingencia histórica y sus determinaciones sobre la existencia de Husserl, se trata más bien de una preocupación arraigada en la génesis histórica de la fenomenología trascendental. Es este un problema latente o ya incubado en la crítica al psicologismo, donde es posible localizar esa preocupación por la vida, por una vida que no puede ser comprendida (al menos no desde el punto de vista filosófico) como el resultado de mis determinaciones histórico-materiales, psicológicas, fisiológicas, etc.

La necesidad y pretensión de una racionalidad universal sería (desde el esfuerzo re-institutivo del sitio de la lógica en el edificio del conocimiento) irremisible a las determinaciones materiales de la existencia y está ella misma como condición a la base de la vocación filosófica. La aparición histórica de la filosofía abre una dimen-

sión vital nueva en la estructura existencial (la estructura de sus determinaciones fácticas) del hombre que excede su facticidad específica y es la reactivación de estas motivaciones originarias lo que vincula la reforma vocacional de las filosofías socrático-platónica y husserliana.

La claridad que podamos ganar sobre el problema vital de la fenomenología depende ahora de una justa comprensión de la epojé como el paso irrenunciable de todo filósofo que comienza, no sólo de todo fenomenólogo. La suspensión, o neutralización de los intereses mundanos, extra-filosóficos, es condición originaria de la filosofía, es un gesto también socrático. Esta neutralización de lo inmediato era algo exigible en el inicio del autoexamen; se trata, a fin de cuentas, de un acto crítico que pone en tensión nuestras creencias, lo que somos o creemos que somos. En el examen fenomenológico la identidad psicológica es puesta entre paréntesis porque ella misma es un hecho del mundo. Entonces la conciencia es algo más que su psique o esa identidad psicológico-fáctica, es decir, la conciencia tiene que poder explicarse por algo más que meros hechos. Pero esta distinción entre niveles o esferas de la conciencia y de su identidad aparece sólo a través de la epojé. ¿Qué clase de vida es esta que puede ponerse en suspenso ella misma? ¿No exige la epojé una cierta capacidad de «descentramiento» y una excedencia del yo como yo mundano, como este yo que soy yo mismo? Al poner entre paréntesis esa mismidad y todo lo que ella implica o de lo que es resultado, se produce una escisión que radicaliza el gesto filosófico originario al conducirlo a la raíz última del sentido de la vida, la subjetividad trascendental en su unidad idéntica. ¿No estamos acercándonos, más bien, a un examen convencional del mundo humano en clave subjetivista, idealista? ¿Y no está este mismo empeño en la identidad como tema, condenado a sucumbir al particularismo derivado de una realidad (la humana) continuamente cambiante, al grado de ser inaprensible en los términos universalistas que todo idealismo requiere discursivamente.

El análisis de la identidad de la vida subjetiva, como un tema fundamental de la antropología filosófica tiene que justificarse frente a las últimas interrupciones críticas, las reticencias y suspicacias que puede despertar la suficiencia de un análisis cen-

trado en el yo (cualquiera que sea su apellido) para establecer los fundamentos de una antropología filosófica aparentemente renovada. Es decir, la antropología cultural y la propia filosofía (acaso desde el post-estructuralismo) se han dedicado a denunciar las limitaciones tradicionales de la subjetividad como un tema relevante, tanto para las ciencias del espíritu como para la filosofía. La subjetividad, que se ha hecho —en estos discursos contemporáneos— sinónimo del ‘Yo’ se ha revelado como una ficción histórica, un constructo discursivo (en el gran discurso de la historia de la filosofía) que ha servido algunas veces para encubrir estrategias de dominación, otras, para alimentar ideologías de la liberación, pero en uno o en otro caso se trata, este yo, más bien de un recurso político e ideológico puesto al servicio de fines extra-filosóficos. La tradición cartesiana en la que se funda la filosofía moderna del yo (el *ego cogito*), no ha sido sino una expresión metafísica diferenciada en el desarrollo histórico que convirtió a la filosofía en un formalismo vacío, que sólo generó una filosofía de la desesperación y el fracaso de la razón. Entonces ¿por qué aferrarse ahora a la identidad de la subjetividad trascendental y la vida humana como punto de partida para una antropología filosófica?

3. LA IDENTIDAD DE LA VIDA SUBJETIVA Y LA GÉNESIS DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

*Estas cavilaciones ya han estado,
ya han sido desde mí en otro yo que ha muerto
en la distancia. Todo lo que refulge es luz marchita.
Ser es un fui que un no soy yo contempla
desconcertado desde un planeta ajeno.
La Historia y el futuro han sido para siempre
y acosan desde lejos, ya ocurridos.
La vida es la nostalgia incorregible
de habitar un rincón del firmamento
que sólo se ha erigido en el pasado
y cuyo planisferio hemos perdido.*

Carlos Marzal

¿Por qué ensayar una antropología fundada en la identidad de la vida subjetiva? ¿No es la antropología la imposibilidad del subjetivismo (este subjetivismo afirmado en una teoría de la identidad) precisamente al corresponderle un dominio tanto más amplio que el psicológico, un campo en el que caen también las construcciones teóricas de la psicología? Ya Lévi-Strauss dejaba clara esta condición al afirmar que: “Quien empieza por instalarse en las pretendidas evidencias del yo, ya no sale de ahí. El conocimiento de los hombres les parece, a veces, más fácil a quienes se dejan coger en la trampa de la identidad personal.”¹ ¿No está errado de raíz el esquema de investigación que proponemos ahora, al tomar como hilo conductor las «pretendidas evidencias del yo» para la fundamentación de una antropología

¹ Claude Lévi-Strauss, *PS*, p. 361. Lévi-Strauss elimina todo rastro subjetivo, vivencial o experiencial, para centrarse en los sistemas formales inconscientes que rigen el comportamiento. En estos conjuntos normativos sólo varía el acomodo interdependiente de sus contenidos, pero en tanto principio estructurante de nivel inconsciente permanece idéntico. La ‘universalidad’ del estructuralismo es la región o el punto de intersección entre cultura y naturaleza. Donde los límites de lo humano se pierden se aloja el banco de verdades universales del estructuralismo antropológico. Este principio se expresa claramente en la prohibición universal del incesto.

filosófica? ¿No es este un empeño impertinente? ¿Estamos acaso empantanados en la «trampa de la identidad personal», es decir, la trampa del subjetivismo, del idealismo, el formalismo y el peor de los ismos (derivado de todos los anteriores), el egoísmo incapaz de aportar un punto de partida para la antropología o para la ética? ¿Acaso puede –ya no reducirse, sino tan solo– hacerse compatible la determinación yoica o egoica de la vida subjetiva, de lo que sea que se entienda por ese yo (una forma) con la multiplicidad y diversidad concreta de lo humano, de lo cultural o lo espiritual? La antropología cultural nos ha enseñado a dejar de hablar del ‘hombre’, para referirnos a ‘los hombres’ y sus mundos culturales, quiero decir los mundos, enfatizando esa pluralidad y diversidad opuesta a la idea de ‘el’ mundo o ‘un’ sentido del mundo. Por ello mismo este afán subjetivista parece a primera vista un despropósito respecto de un ejercicio de reflexión antropológica. ¿Por qué insistir entonces en la identidad personal, en la vida subjetiva como el hilo conductor de una reflexión que busca los motivos de la antropología como ciencia rigurosa? Y, sin embargo, ¿no será el subjetivismo lo que está en el inicio del antropologismo (y su recaída en el escepticismo)?

Todo esto exige una justificación y clarificación previa de la perspectiva más general sobre la cual se desarrolla este análisis de la identidad o, más precisamente, de las condiciones trascendentales de autoconstitución de la identidad personal. Se trata de la identidad yo puro/yo personal, es cierto, pero sobre todo, de las determinaciones de ese descubrimiento o autodevelamiento trascendental. La tesis inicial sostendría entonces que la antropología filosófica en sentido auténtico tematiza al hombre como sujeto trascendental, sí, pero sobre todo, que ella misma parte de las condiciones del descubrimiento trascendental de la trascendentalidad y que ello exige una deshumanización a través de la cual se abre una nueva dimensión y se genera una ganancia ontológica para el hombre. ¿Qué debemos entender por «condiciones del autodevelamiento trascendental»? ¿Cómo es que el sujeto trascendental llega a objetivarse como yo humano? ¿Cómo es que el yo humano se autoconstituye como yo humano y luego llega a negarse, a ‘separarse’ de sí en un movimiento que lo descubre en su trascendentalidad? ¿Cuáles son las condiciones

que posibilitan todo esto, el saberse trascendental desde una posición no-humana, o más que humana, o que ha debido dejar de saberse humana? Incluso la reflexión levistraussiana (la reflexión antropológica concreta) tiene un afán universalizante que exige tomar distancia de la propia vida.

Para Lévi-Strauss –una de las voces de la antropología contemporánea más influyentes en la propia filosofía– la validez objetiva del conocimiento antropológico (es decir, en tanto conocimiento científico) depende de un ejercicio de descentramiento del sujeto. Pues bien, fenomenológicamente pensado, el problema estaría en las condiciones trascendentales de esa desidentificación posible. ¿Entonces qué es lo que debe considerarse en un análisis fenomenológico de la identidad de la vida subjetiva? Probablemente las condiciones trascendentales del descentramiento² que posibilitan la conformación de la identidad humana. No trataré de centrarme en la identidad como tal, sino en las condiciones de la autoconstitución de esa identidad. La eficacia de la crítica tradicional sobre el subjetivismo y el idealismo de la filosofía fenomenológica está determinada por una cierta comprensión de la subjetividad trascendental y de la identidad arraigada en el pensamiento cartesiano³. Si la identidad es una mera forma vacía, el centro de una reflexión condenada al solipsismo o la causa de una filosofía propuesta como un mero logicismo, entonces la antropología filosófica debe buscar su fundamento en otro lado, quizás en la psicología o en las neurociencias, no en la filosofía, menos

² Quizá no sea impertinente reforzar esta idea con un breve texto de Iribarne en el que describe esta peculiar tensión del centramiento–descentramiento sobre la que se constituye la identidad humana: “En cuanto al indiscutible vigor experiencial centralizador del ‘yo puedo’ para el reconocimiento de sí mismo, se da concomitantemente un descentramiento, ya que la conciencia organiza la acción en función de una meta en el mundo vivido que incluye a las cosas y a los otros; algo nuevo o algo modificado resultará del reconocimiento del ‘yo puedo’ en el origen de la acción.” Julia V. Iribarne, “Preservación de sí mismo. La paradoja del centramiento descentrado”, en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*, CLAFEN – Pontificia Universidad Católica del Perú – UMSNH, 2009, p. 64. (En adelante “PSM”.)

³ “El camino cartesiano conduce al ego propio, único, y se desenvuelve al interior de un solipsismo de una especie particular que no excluye la generalización eidética, sin embargo, la evidencia atendida es únicamente la del ego propio, todos los otros ego son sometidos a la misma reducción que los objetos. No se ve con claridad cómo es que la conciencia pura a la cual se reduce, ofrece un dominio más amplio que el mundo que sirve como punto de partida a la reducción. El dominio reducido produce, al contrario, la impresión de una abstracción, como si no fuera sino una parte de una totalidad más vasta.” Jean Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, p. 198. Trad. Erika Abrams.

aun en una filosofía encerrada en los límites de la conciencia y del yo. ¿Pero cómo debemos entender esa «identidad de la subjetividad» en la fenomenología? Sea como sea, aceptando o rechazando la identidad personal como un tema antropológico pertinente, tendremos que dar razón de lo que hay que entender por tal «identidad». Si ahí hay una clave antropológica, es algo que el curso descriptivo de la autoconstitución tendría que hacer visible.

Para evitar los prejuicios acerca del sesgo «subjetivista» de este enfoque baste con tomar como punto de partida una noción de identidad que desde el punto de vista fenomenológico rebasa la unidad cerrada sobre sí que concibe y toma como blanco crítico la filosofía contemporánea, o que ha sido, por mucho, el lado flaco de la fenomenología: “Las críticas de las cuales la fenomenología se ha vuelto objeto se orientan muy a menudo a una concepción cartesiana o kantiana de la subjetividad (o al menos aquello que un lector apresurado ha retenido). Se condena así, apresuradamente a la fenomenología a nombre de una noción de sujeto que ella misma intenta sobrepasar.”⁴ ¿Cómo es que la sobrepasa? ¿A qué se refiere exactamente este desbordamiento? Este desbordamiento constituye así el elemento central –por ahora al menos– del análisis de la identidad como contexto de emergencia del problema antropológico. Esta noción fenomenológica del yo implica los motivos de una reflexión que abre el tema o problema antropológico en la fenomenología, es decir, que, con todo, la fenomenología no puede considerarse sin más un mero subjetivismo, pues la identidad subjetiva así pensada es sobre todo una «identidad descentrada»⁵ o una identidad que se va constituyendo en un proceso de apropiación que sólo se produce a través de un acto de descentramiento, o «des-

⁴ Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 1-2. Estas concepciones cartesianas o kantianas de la subjetividad a las que se refiere Bernet son, sin duda, apropiaciones o interpretaciones convencionales y no siempre completas del significado de la vida subjetiva en ambos autores. Se interpreta así tanto en Kant como en Descartes (y por extensión en Husserl) que el yo es una unidad cerrada y autorreferente, es decir, encerrada en sí misma y determinada por la pura autorreflexión. El yo kantiano y cartesiano –desde esta perspectiva interpretativa, la del propio Bernet incluso– no serían más que sujetos formales y vacíos, polos yo desconectados de su propia vida.

⁵ Tomo la expresión del ensayo de Julia V. Iribarne antes citado. Ver Julia V. Iribarne, *PSM*, pp. 55-66.

apropiación»,⁶ en el que se constituye la identidad auto-objetivada del sujeto personal, humano, mundano, y del sujeto trascendental: “La apropiación de la subjetividad intentada por Husserl –señala Rainer Sepp– producía justamente lo contrario de lo buscado. En lugar de una apropiación del sí mismo conducía a su abandono, a una desapropiación de la respectiva existencia, y, por consiguiente, lleva al extremo aquella instrumentalización de la efectuación de la vida (*Lebensvollzug*) que se instala en la filosofía moderna.”⁷ La fenomenología depende mucho menos del mantenimiento de la centralidad idéntica del ego *cogito* que de las potencialidades y las efectuaciones auto-escisivas de ese yo.

Se trata, la fenomenología misma, a fin de cuentas, de un ejercicio espiritual sólo posible a través de un acto de autoescisión (desgarramiento, como le llamaría Fichte) del propio yo: “¿Qué significa esta escisión y esta identificación propia del yo en la reflexión, del yo objetual y simultáneamente anónimo?, ¿es esta la sola y única posibilidad de ser consciente de sí? Pero aun escindiéndose, este yo permanece siempre el mismo.”⁸ La teoría de los tres yoes que expone Fink en la *Sexta meditación cartesiana* es un indicio de la estructura descentrada, y más bien en tensión, con la que trabaja la fenomenología trascendental.

El distanciamiento inicial del sentido de lo humano es ya un resultado de las posibilidades autoescisivas de la subjetividad trascendental y del yo personal en primera instancia (como aquel que pone en marcha la fenomenología a través de la

⁶ Este término es al que recurre Hans Rainer Sepp para explicar una tensión semejante a la que expone Iribarne en su propio artículo, en el centro de la identidad del yo que sin embargo existe fuera de sí. Trataré ambos textos (el de Iribarne y este de Sepp) con más detalle a lo largo de este breve apartado. Cfr.: Hans Rainer Sepp, “Apropiación por desapropiación. Paradojas de la reducción fenomenológica.” *Escritos de filosofía*. Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, No. 35-36, 1999, pp. 3-19.

⁷ Hans Rainer Sepp, *Op. cit.*, p. 3. Las razones de esta afirmación de Hans Rainer Sepp radican en el contexto más amplio del artículo de donde extraigo este fragmento de Hans Rainer Sepp. En dicho artículo el autor pretende relativizar la interpretación tradicional de la filosofía moderna como una forma de pensamiento centrada de manera definitiva en la subjetividad. El hecho de que sea la fenomenología donde ese aparente centramiento de la subjetividad quede más relativizado, mostraría para Sepp la realización de una tendencia latente en toda la filosofía moderna que viene a cumplirse precisamente en el trascendentalismo husserliano. Ese descentramiento del yo sería pues el resultado de un proceso que marca toda la filosofía moderna: “Pero el desarrollo de la fenomenología –afirma Sepp– se convierte a la vez en el escenario en que se pone en marcha la filosofía europea y de impronta europea del siglo XX un proceso de relativización de este papel absoluto de la subjetividad. Así se puede decir sin exagerar que, aun antes de que el sí-mismo es apropiado, la perspectiva que lo tiene en mira a su vez ya es abandonada.” (*Idem.*)

⁸ Gerd Brand, *Mondo, Io e tempo. Nei manoscritti inediti di Husserl*, Valentino Bomplani, Milano, 1960, p. 133. Trad. Enrico Filippini. Título original: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserl*, M. Nijhoff, La Haya, 1955.

epojé). En lo que sigue del análisis –este análisis de la emergencia del problema antropológico en el seno de la fenomenología– querría adoptar un punto de vista más cercano a la tensión y a las posibilidades de distanciamiento de la identidad del yo –y más tarde, de la concreta identidad humana–, así como a la esencial capacidad de disociación –algo que tendremos que clarificar más adelante– de la vida subjetiva: “La vida del sujeto –tanto en relación a la alteridad como en relación a sí misma– da cuenta así de un esfuerzo de apropiación que queda sensible al llamado de un *telos* lejano y que no disuelve jamás este alejamiento de sí.”⁹ La fenomenología trascendental, quizás al igual que la fenomenología del espíritu de Hegel¹⁰, hace visible la vida de conciencia como un continuo estar volcado hacia lo otro, es decir, parte menos de la afirmación de un yo centrado, que de una idea de conciencia y subjetividad como vida abierta al mundo y que está realizándose continuamente en esa apertura. La filosofía de Husserl no puede pensarse como una filosofía del yo en el sentido puramente cartesiano del término, ni como una filosofía de la subjetividad necesariamente centrada en una teoría de la reflexión. Al dualismo yo-actuante/yo-reflejo, la fenomenología añade la actividad de un yo fenomenologizante que escinde él mismo la identidad del yo trascendental. Esta capacidad auto-escisiva, el reflejo y el mantenimiento de sí en la reflexión, la manifestación de la identidad de la propia vida a través de este acto objetivante, está a la base de la posibilidad antropológica de la fenomenología, o bien, de su clausura definitiva: “El punto de partida de la reflexión –afirma Brand– es, en cierto modo, el punto en el que el yo anónimo, que es consciente no objetualmente, traspasa en un yo que se mantiene y deviene así objetualmente.”¹¹ Pero este objeto, además, es simultáneamente el sujeto, por lo que no podemos dar por sentada la ‘mera’ naturaleza cosificante de sí que acarrearía la autorreflexión así pensada. Lo que salta a la vista es más bien esta doble dimensión

⁹ Rudolf Bernet, *Op. cit.*, p. 3.

¹⁰ Kojève no se equivoca entonces al afirmar que “Independientemente de lo que piense Hegel, la Fenomenología es una antropología filosófica. Su tema es el hombre en tanto que humano, el ser real de la historia.” Su método es fenomenológico en el sentido moderno de la palabra. Esta antropología no es, pues, ni una psicología ni una ontología. Ella quiere describir la «esencia» integral del hombre, es decir, todas las «posibilidades» humanas.” Alexander Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013, p. 79. Trad. Andrés Alonso Martos. Título original: *Introduction à la lecture de Hegel*.

¹¹ Gerd Brand, *Op. cit.*, p. 136.

de la vida de conciencia, la duplicidad de una conciencia viviente y una conciencia refleja dada en una vivencia peculiar dentro de la corriente temporal de la vida. La determinación de la peculiaridad de este acto auto-objetivante, desde las estructuras trascendentales de su desenvolvimiento, es el espacio en el que se hace ya visible la raíz del problema antropológico. La idea de sujeto o subjetividad que está en juego, implica esta complicación de una de la vida de conciencia cuyas condiciones trascendentales constituyen una parte central del problema de la antropología filosófica: “Si la subjetividad es el fenómeno, por excelencia, puesto a la luz por la reducción fenomenológica, esta se revela tanto en su duplicidad como en su unidad, tanto en su entorno simbólico como en su unicidad, tanto en su facticidad como en su tendencia a lo supratemporal.”¹²

La duplicidad de la vida subjetiva y las condiciones que la hacen posible, son el resultado de una suerte de desdoblamiento del yo en planos de ser estratigráficamente diferenciados: uno trascendental y otro mundano, empírico. En cierta manera, el análisis fenomenológico de la identidad (en cuyo contexto aparece el problema antropológico) se atiene al desenvolvimiento trascendental del acto de autocaptación en que dicha identidad se da, pero lo importante es que este acto, el de mi interés teórico sobre la reflexión, es él mismo otro desdoblamiento, otra disociación o descentramiento, otro acto, el acto a través del cual el yo que se ve a sí mismo en la reflexión. Menos que intentar sostener una antropología filosófica en la capacidad autorreflexiva del humano (y además –estrechamente– del humano que filosofa) me interesa anclar en las condiciones de esa teoría de la autorreflexión como un acto de centramiento del yo. Me interesa pensar las condiciones del descentramiento de la vida subjetiva, de este ir más allá de sí mismo que parece tener un valor determinante en la conformación de la identidad de la vida trascendental y la vida humana. El problema antropológico aparece en el contexto del tratamiento de la identidad, sólo en tanto esa identidad es más que la unidad cerrada de la vida de conciencia. El tema de la antropología filosófica no sería la identidad de lo humano, sino la alteridad, las condiciones de su ser hacia lo otro, de ser hacia sí mismo como otro: “En Husserl la

¹² Rudolf Bernet, *Op. cit.*, p. 3.

subjetividad es radicalmente intersubjetiva: «llevo a los otros en mí», dice Husserl repetidamente. Este punto de partida nos aleja de toda comprensión solipsista del tema, o de una posición egoísta.”¹³ La justificación del análisis de la constitución de la identidad como tema relevante para la antropología (o la posible construcción de una antropología fenomenológica) tiende a rebasar, otra vez, el plano ingenuo de la vida inmediata (el que podría llamarse de la facticidad antropológica) para pretender algo más que esa identidad. Este algo más se refiere por un lado a la peculiar estructura descentrada que caracteriza esta yoidad fenomenológicamente pensada, y por otro lado, derivado de esta estructura descentrada, la fenomenología hará visibles las condiciones del descentramiento de la constitución del yo como una vida egoica centrada¹⁴. Ese descentramiento localizado en el origen de la vida trascendental, es él mismo condición de posibilidad autoconstituyente del yo. Quizás sea más claro todo si decimos que la tematización de la identidad de la vida subjetiva en sentido fenomenológico, no coincide con el tema de la identidad psicológica; se sitúa, pues, en un plano anterior, o más hondo, más radical, que es sólo fenomenológicamente ubicable. Entonces parece que lo que debemos analizar es precisamente ese rebasamiento de las determinaciones antropológicas.¹⁵

La antropología auténtica inicia en las condiciones de la excedencia ontológica del ser del hombre que puede hacer fenomenología trascendental. Los puntos focales de este recorrido inician con las primeras tematizaciones ya no psicológicas del yo puro y abarcan los últimos textos de Husserl (especialmente contrastantes con los primeros) en los que desarrolla –aunque someramente– el concepto de «persona trascendental». La intención de una panorámica tan abierta es, sobre todo, captar la unidad del decurso fenomenológico que posibilita la «auténtica» antropología filosófica.

¹³ Julia V. Iribarne, *PSM*, p.58.

¹⁴ Esto sólo significa que lo que se asume como primario, el centramiento, no sería sino secundario respecto de las condiciones que posibilitan su constitución como un yo o un ego centrado.

¹⁵ Quiero decir aquí antropológicas en tanto referidas a la idea del hombre arraigada en el determinismo naturalista, historicista e incluso culturalista del mismo. El hombre como un ser determinado por su naturaleza y su historia es aquí sobrepasado por las posibilidades de su descubrimiento trascendental, aunque en realidad esto es lo que tendrá que aclararse en los siguientes apartados.

4. EL YO PURO. SUJETO DE HÁBITOS

4.1. EL «YO PURO» EN *IDEAS I*

El concepto de yo puro es, probablemente, uno de los conceptos más sensiblemente matizados a lo largo del recorrido que determina el camino cartesiano. El curso de su desplazamiento va del punto cero de la identidad y unidad de la vida subjetiva, hacia la estructura dinámica que permite la comprensión histórica de la subjetividad trascendental¹.

El yo puro de las *Ideas* no tiene cuerpo pero se desplaza y se orienta² en la corriente de conciencia. No tiene riquezas internas, es una transparencia simple y, sin embargo, va ganando adquisiciones perdurables en la forma de «habitualidades»³; es

¹ “En un primer momento, en las *Ideas* (p. Ej., I, §§ 49, 53), Husserl presenta el nexo de tal manera que se puede pensar en una conciencia pura sin cuerpo o sin psiquismo. El yo como unidad psicofísica es un objeto constituido, que, en cuanto tal, supone el yo trascendental constituyente, y del que éste, en su condición de instancia última, no tiene necesidad. Pero en los escritos de la década del 20 comienza a insinuarse un nuevo punto de vista cuyos resultados se advierten sobre todo en el tratamiento de la vía hacia la fenomenología trascendental a partir de la psicología en la *Krisis* (IIIB). Al explicitar este camino, Husserl se refiere a un ‘hermanamiento de la diferencia y identidad’ (VI, 209) entre el yo trascendental y el yo mundano.” [Roberto J. Walton, *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993, pp. 16-17. (En adelante *MCT*.)] Es más o menos este recorrido trazado en esta cita de Walton, el que trataré de rehacer en este apartado, deteniéndome especialmente en los análisis de *Meditaciones cartesianas*.

² “La estructura de los actos que irradian del centro-yo, o el yo mismo, es una forma que encuentra una analogía en la centralización de todos los fenómenos sensibles en la referencia al cuerpo. En la conciencia absoluta tenemos siempre un ‘campo’ de la intencionalidad, y la ‘mirada’ espiritual del atender se ‘dirige’ tan pronto a ‘esto’, tan pronto a aquello. La cuestión es si estas imágenes tienen un significado primigenio y expresan una analogía primigenia. Esto es, ¿radica en el atender, prescindiendo de lo espacial que da origen a la imagen, algo de la índole de una dirección que parte de un punto?” Edmund Husserl, *Ideas II* § 25, p. 142/106.

³ En el contexto de las *Meditaciones cartesianas* las habitualidades son propiedades duraderas del yo que no se aprende “meramente como vida que corre” sino como siendo el mismo yo a través de sus tomas de posición y convicciones duraderas. Volveremos sobre esto más adelante. Por el momento vale la pena tener en cuenta lo dicho por Husserl en los párrafos § 31-32 de las *Meditaciones cartesianas*, donde se puede ver con cierta claridad que el polo yo del que nos ha venido hablando (aunque con ciertos matices diferenciales, desde las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas*) hasta este momento, es este mismo yo de hábitos que aparece en las *Medita-*

una pura forma (idéntica) pero es una forma que posee cierto *carácter habitual*. El yo puro no requiere del mundo para ser, pero como yo personal actúa a través de los objetos que están siempre en un mundo; el yo puro es distinguible él mismo, en idea, de sus actos⁴, distinguible sólo en el ser *inseparable de “su” vida* y su vida transcurrir, en el modo del yo personal, de modo habitual en un mundo (cuyo sentido de ser real ha sido puesto entre paréntesis). Vale la pena detenernos aquí en una distinción que en Husserl no siempre es muy clara; se trata de lo que ‘separa’ al yo puro como polo de todas las vivencias, de la corriente trascendental o constituyente de sentido. Y la distinción es poco clara, porque Husserl llama ‘yo’ tanto al polo yo, como la unidad yoica de la corriente temporal de la vida subjetiva. Es probable que el lector poco familiarizado con las continuas distinciones que operan en el lenguaje husserliano pase de largo sobre la distancia que media entre este yo como polo de la experiencia de una corriente unitaria y la corriente misma que transcurre bajo cierta condición pasiva respecto de cada cogito actual. La distinción entre el yo como polo y la corriente misma atañe a la actualidad en que aparece el *cogito* y que puede traer para sí, como suya, como mía, cada vivencia de la corriente de conciencia: “todas ellas en cuanto pertenecientes a la corriente de vivencias UNA que es la mía, TIENEN que dejarse convertir en cogitaciones actuales, o dejarse incluir inmanentemente en ellas; en el lenguaje de Kant: ‘EL ‘YO PIENSO’ TIENE QUE PODER ACOMPAÑAR TODAS MIS REPRESENTACIONES.’”⁵ Al yo como unidad o polo de las vivencias le pertenece cada vivencia del continuo fluir experiencial de la vida subjetiva, acompaña cada vivencia del yo y puede vivir activamente esa experiencia, estar presente de manera activa en el modo del *cogito*.

El yo puro no es un yo empírico, sino que ha sido reducido de la identidad ese yo psicológico hasta quedar, como residuo de la desconexión el polo yo más su vida

ciones cartesianas con mucha mayor nitidez. Esto viene al caso frente a percepciones ambiguas sobre la distinción entre el polo yo y el yo de las habitualidades que puede formar el último sustrato de la personalidad.

⁴ “En los actos del *cogito* polimorfo (...) el yo puro practica sus funciones puras, y en tal medida querríamos designar, en sentido traslaticio, los actos mismos como funciones. Aquí, el yo puro puede, por un lado diferenciarse de los actos mismos en cuanto que funciona en ellos y se refiere a objetos a través de ellos; por otro lado, sin embargo, sólo puede diferenciarse de ellos abstractamente (...) en tanto que no puede ser pensado como algo separado de estas vivencias, como algo separado de ‘su’ vida.” Edmund Husserl, *Ideas II*, § 22, p. 135/99.

⁵ Edmund Husserl, *Ideas I*, § 57, p. 209 /123.

trascendental, ese polo yo que acompaña y puede acompañar todas las presentaciones. Este residuo, el yo puro en el sentido de yo polo, es una «TRASCENDENCIA EN LA INMANENCIA». Hasta cierto punto es la «fugacidad» del *cogito* (con la que el yo puro no se confunde) la que explica la peculiaridad de su carácter trascendente; es trascendente en la medida en que difiere de los actos en los que se presenta, pero es inmanente en tanto que brota de la unidad de la corriente y en él la multiplicidad de las vivencias que transcurren se unifica. El yo puro es la identidad de la corriente de vida que objetivamos⁶ como tal unidad al pensar fenomenológicamente la vida subjetiva: “La reflexión, en efecto, no capta ni pone como existente lo que en la vivencia de ahora es fragmento integrante efectivo en cuanto modificación del cogito. Lo que pone es (como precisamente lo capta con evidencia una reflexión de nivel superior) lo idéntico, que una vez está dado objetivamente y la otra vez no.”⁷

La relativa vaguedad en la que deja Husserl⁸ el concepto de yo puro nos obliga a tener especial cuidado con su tratamiento manteniendo cierta perspectiva progresiva sobre su clarificación, pues lo que afirma Husserl en *Ideas I* no es todavía una definición acabada de la subjetividad que queda como residuo de la desconexión llevada a cabo a través de la epojé.⁹ El yo puro, y luego, el yo trascendental, son nombres que designan distintos momentos, e incluso vías, del análisis fenomenológico, por lo que es importante mantener por un lado una perspectiva de continuo avance y enriquecimiento del significado del yo puro, pero al mismo tiempo nos exigen adentrarnos en la identidad de un yo cuya unidad Husserl mismo defendió

⁶ “Todo lo objetivo, en el más amplio sentido, es pensable solamente como correlato de la conciencia posible, o más precisamente: de un posible ‘yo pienso’ y por ende en cuanto referible a un yo puro. Esto vale también para el yo puro mismo. El yo puro es susceptible de ser puesto objetivamente por el yo puro, idénticamente él mismo.” Edmund Husserl, *Ideas II*, § 23, p. 137 / 101.

⁷ Edmund Husserl, *Ideas II*, § 23, p. 138 / 102.

⁸ “Sólo contaremos el yo puro como dato fenomenológico hasta donde alcance su peculiaridad esencial comprobable de manera inmediatamente evidente y su co-dación con la conciencia pura, en tanto que deben sucumbir a la desconexión todas las doctrinas sobre el mismo que rebasen este marco.” Edmund Husserl, *Ideas II*, § 22, p. 135/99.

⁹ Esto es algo que Ströker señala con mucha precisión al afirmar que: “La orientación de los análisis particulares de las *Ideas I* fueron determinados no por un ego con una conciencia estructurada de algún modo particular, sino más bien por una conciencia en la que el ego es sólo ‘co-dado’, aunque necesariamente co-dado; no por una conciencia perteneciente a un ego, sino más bien por una conciencia meramente con un ego.” Elisabeth Ströker, *Op. cit.*, p. 118.

frente al énfasis que, por ejemplo, pone Fink en la *Sexta meditación cartesiana*¹⁰ sobre el tema de la escisión. Esta defensa de Husserl nos indica, en última instancia, la necesidad de clarificar esa unidad que impera entre las distintas formas auto-aprehensivas de la vida subjetiva. Nos interesa aclararnos, sobre todo, que el yo personal-humano que ha sido desconectado por la epojé, el yo puro que se obtiene por la neutralización de todo sentido ingenuamente objetivo, y el yo que como observador científico da cuenta de los descubrimientos trascendentales, son todas variaciones auto-aprehensivas de una y la misma vida, todos son, a fin de cuentas, el mismo yo. Tales variaciones de la vida subjetiva tienen más bien que ver con la disposición o actitud que cada sujeto adopte frente a su propia vida, sin que tal variabilidad nos permita afirmar que se trata de diferentes estructuras yoicas entre el yo puro y el yo mundano. En parte, este acercamiento progresivo a las descripciones del yo puro desde las *Ideas* hacia las *Meditaciones cartesianas*, es el que nos debe procurar, más tarde o más temprano, la claridad necesaria para dar cuenta de la unidad e identidad entre esas distintas formas de saber-se de la vida subjetiva.

En *Ideas I* el *cogito* es un rayo que surge de la corriente; cada rayo es nuevo y espontáneo respecto del yo que se mantiene como el mismo. El rayo se proyecta sobre el objeto «iluminándolo»; el yo puro, en cambio, está siempre presente en la vida subjetiva que puede experimentar impulsos de los objetos constituidos en el fondo, es decir, ya constituidos, y estos objetos pueden pasar a un primer plano de atención a través de un giro de la mirada:

El yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente persistente, la de una “idea fija”. Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre. Su “mirada” se dirige “a través” de cada cogito actual a lo objetivo. Este rayo de la mira-

¹⁰ Hablando de los puntos de ‘desacuerdo’ o reserva que Husserl mantiene frente a la *Sexta meditación cartesiana* señala San Martín que: “Estas reservas serían fundamentalmente tres. Husserl encontraría «demasiado acentuada» la oposición entre el yo constituyente (el yo trascendental directo) y el yo fenomenologizante (...) En segundo lugar «encuentra exageradas las dificultades, del lenguaje trascendental y del lenguaje propio de la fenomenología trascendental. Finalmente, y el tema es más polémico, Husserl defiende la individualidad del fenomenólogo, frente a Fink, quien postula siquiera de modo tácito la «reducción del sujeto individual que hace filosofía a la vida profunda del espíritu absoluto que es anterior a toda individuación.»” Javier San Martín, “La *Sexta meditación cartesiana* de Eugen Fink”, en *Revista de filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 4, 1990, p. 249.

da es cambiante con cada *cogito*, brota de nuevo con el nuevo y desaparece con él. Pero el yo es algo idéntico.¹¹

Este polo yo del primer libro aparece todavía, sin embargo, como una forma vacía, es, pues, la pura forma de la unidad de las vivencias¹², de cada vivencia actual e inactual, no tiene en sí mismo ningún contenido propio, no tiene cuerpo, no es, tampoco, aunque sólo podríamos asumirlo momentáneamente, el yo de los hábitos que será presentado casi veinte años más tarde en las *Meditaciones cartesianas*. En realidad Husserl está exponiendo en este § 57 una veta analítica cuyas detenidas consideraciones quedan aplazadas para el segundo tomo de esta obra: “Encontraremos ocasión, por lo demás, de dedicar a las difíciles cuestiones del yo puro, y a hacer más segura la posición que hemos tomado aquí provisionalmente, un capítulo propio del libro segundo de este escrito.”¹³

Es probable que una de las más significativas aportaciones a la descripción del yo puro en las *Ideas II*, sea la referente a la estructura de la «pasividad secundaria»¹⁴ que será, luego, sustanciosamente enriquecida en las *Meditaciones cartesianas*. Las menciones objetivas son instituciones duraderas en el sujeto hasta que no surja un motivo para un cambio de posición. Lo que Husserl describe aquí es la forma en que las vivencias adquieren su sitio en la corriente temporal y se reafirman en él con cada acto de rememoración. La convicción, nos dice Husserl, es propiedad permanente

¹¹ Edmund Husserl, *Ideas I*, § 57, p.208 /123.

¹² “En cada *cogito* actual despliega su vida en sentido particular, pero también pertenecen a él todas las vivencias de fondo y él a ellas; todas ellas, en cuanto pertenecientes a la corriente de vivencias UNA que es la mía, TIENEN que dejarse convertir en *cogitationes* actuales.” Edmund Husserl, *Ideas I*, § 57, p. 209 /123. Esa unidad de la corriente de vivencias lo que se capta a través del yo puro, la forma de esa unidad idéntica.

¹³ Edmund Husserl, *Op. cit.*, p. 209.

¹⁴ Este concepto aparece como “sensibilidad secundaria” en los Anexos del segundo libro de las *Ideas*, concretamente este es un Anexo a la Sección III donde se desarrollan los análisis sobre la constitución del mundo espiritual. Lo decisivo del concepto estriba en que abre una dimensión mucho más rica de la vida subjetiva que aquella en que nos había dejado la mención del yo puro en el primer libro. La pasividad secundaria es la estructura del proceso de sedimentación que constituye la base de la historicidad del yo. La pasividad primaria es, respecto de esta, el flujo temporal, la unidad de la corriente de vivencias sobre la que la actividad del yo no tiene una incidencia significativa. Yo bien puedo elegir ciertas prácticas, hábitos sobre otros, pero luego no puedo orientar el proceso de su sedimentación de sentido que es pasivo: “Distinguimos aquí SENSIBILIDAD y (decimos) RAZÓN. En la sensibilidad distinguimos la PROTOSENSIBILIDAD, que no contiene nada de sedimentos de la razón, y la sensibilidad secundaria, que nace de una producción de la razón. En conformidad con ello dividimos también la razón en RAZÓN PRIMIGENIA, *intellectus agens*, y razón sumergida en sensibilidad.” Edmund Husserl, *Ideas II*, Anexo XII, § 1, p. 386/334. La pasividad no describe sólo un cierto estrato carente de un yo activo, sino las estructuras que orientan el contenido de la identidad yoica. La pasividad secundaria es el proceso mismo de sedimentación de habitualidades en el yo. Es un concepto decisivo en el análisis de la identidad de la vida subjetiva porque atraviesa la unidad de la misma o le otorga un contenido a la identidad se delinea en su individualidad.

del yo; la permanencia de las convicciones depende de la posibilidad de su reactivación, de su reconducción a su institución originaria, y así cada vez, quedando siempre abierta la posibilidad de su cancelación o su corrección. El análisis de la consistencia y contenido del yo, supera la estructura del *ego cogito* cartesiano y establece el campo de trabajo de la fenomenología trascendental en la extensión temporal del yo trascendental:

En contraste con Descartes –afirma Husserl– nosotros asumimos la tarea de explorar el campo infinito de la experiencia trascendental. La evidencia cartesiana, la de la proposición *ego cogito, ego sum*, no dio fruto no sólo porque Descartes omite poner en claro el puro sentido metódico de la epojé trascendental, sino que también omite la posibilidad que tiene el ego de explorarse a sí mismo hasta el infinito y sistemáticamente por medio de una experiencia trascendental, y con ello al hecho de que el ego está ahí presto como un posible campo de trabajo.¹⁵

En las *Meditaciones cartesianas* esta estructura de preservación vivencial adquiere su desarrollo más explícito. En la edición alemana de las *Meditaciones* Roman Ingarden hace una observación sobre la compleción bajo la que se presenta en esta obra la estructura de la subjetividad pura en relación con las habitualidades.¹⁶ Ingarden reconoce que la fenomenología sería insostenible sobre la idea del yo-polo de las *Ideas* de 1913, o sin la inclusión de las propiedades habituales que aparecen en las *Meditaciones cartesianas*, pero Ingarden ignora que estas condiciones se han fraguado desde el segundo libro de las *Ideas* que permanecía inédito hasta entonces (1929): “El yo puro –nos dice Husserl– NO ES UN VACÍO POLO DE IDENTIDAD, sino que en virtud de una ley de la ‘génesis trascendental’, gana una nueva propiedad duradera con cada acto de un nuevo sentido objetivo irradiado por él (...) Duraderamente

¹⁵ Edmund Husserl, *MC*, p. 73.

¹⁶ “Habría que decir, por tanto, que las propiedades habituales, dado el caso de que se originen por este camino, no son «meros correlatos de vivencias de la conciencia», sino que existen de modo absoluto. Pero, ¿no lleva esta solución del problema a transformar muy profundamente el método de la fenomenología trascendental? d) O bien, hay que negar la existencia de las propiedades habituales. Entonces volveríamos al punto de vista de las *Ideen* y tendríamos que considerar al yo puro como un simple punto vacío del que surgen los actos, lo cual ciertamente es insostenible.” Roman Ingarden, “Observaciones”, Apéndice consignado en Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979, p. 250-251. Trad. Mario A. Presas. (Esta es la única referencia tomada de la traducción de Mario Antonio Presas, todas las demás citas y referencias de este texto corresponden a la traducción de Gaos y García-Baró.)

soy el yo resuelto de este o aquel modo.”¹⁷ Puedo tornarme sobre la opinión que tengo como válida y tornar reiteradamente sobre ella, encontrándola siempre como la mía. Me es, pues, propia de un modo habitual. Hay un yo persistente por este hábito duradero, las ganancias son tuyas; el yo puro es un yo de habitualidades, un yo que prefigura un carácter personal habitual, es, de hecho, el sustrato o fondo idéntico del yo personal habitual. Esta es, pues, una importante distinción entre los análisis de las *Meditaciones cartesianas* respecto de las *Ideas*, y es que “con la teoría del yo como polo de sus actos y como sustrato de habitualidades hemos tocado ya en un punto importante los problemas de la génesis fenomenológica y el estadio de la fenomenología genética.”¹⁸ La relación entre el yo puro ya como polo yo inicial, ya como yo de habitualidades y el yo como sujeto personal o yo mundano, se aclara precisamente a través de la génesis fenomenológica: “Un análisis de la subjetividad concreta supone dar cuenta de las operaciones de conciencia que posibilitan: en primer lugar, la configuración del campo sensible que hace frente al yo en la fase actual y, en segundo lugar, que la experiencia pasada cobre sentido para el yo presente, afectándolo, y que la experiencia futura pueda ser anticipada a partir de la experiencia pasada.”¹⁹

En el primer capítulo de la segunda sección de las *Ideas II* –que está dedicada al análisis de la realidad anímica– Husserl describe la estructura del yo puro como posibilidad de la autopercepción espiritual. El yo pienso, siento, deseo, me represento, etc., es el exponente del yo puro en los dos sentidos principales del término: primero, es como un índice matemático que potencia la forma de la unidad de la conciencia en la autorreflexión y, segundo, es el que exhibe –o expone– al *yo puro* que, sin el *cogito*, permanece como una dimensión latente. El *ego cogito* es función, trae a presencia al yo puro. Pero el yo puro abarca la vida fluyente, la corriente de conciencia toda y no se limita a los momentos de su aparición actual:

¹⁷ Edmund Husserl, *MC*, §32, p. 111.

¹⁸ Edmund Husserl, *MC*, §34, p. 113.

¹⁹ Miguel Oswald, A., “El concepto de pasividad en Edmund Husserl”, en *Areté. Revista de filosofía*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. XXVI, No. 1, 2014, p. 50 (pp. 33-51).

Ninguna necesidad de esencia habla en contra de que una conciencia sea por completo sorda. Por otra parte, a esta, como a toda conciencia en general, le cabe sin duda la incondicionada posibilidad esencial de poder llegar a LA VIGILIA; de que una mirada actual del yo se establezca en un sitio cualquiera de la misma en la forma de un cogito que se le añadiera a esta conciencia o que más bien brotara de ella.²⁰

Podemos distinguir entonces entre el yo puro y la unidad de la vida de conciencia, es decir, la unidad del flujo, y el polo yo que en *Ideas I* aparece como una intermitencia formal, es decir, como yo activo, el rayo²¹ atencional que puede aparecer en actos lúcidos, y no siempre se manifiesta o patentiza en una corriente de conciencia. La constancia de esta estructura en el caso concreto de *Ideas I* es puramente formal. Es la forma de la unidad de la vida de conciencia sobre la que emerge el rayo intencional que puede dirigirse sobre un acto bajo cierto sentido de propiedad, este *cogito* es, en el mismo contexto de las *Ideas*, el polo yo de los actos o el yo activo. Esa dirección atencional en la que tengo este acto y tal vivencia como mía, es una posibilidad de esa pura forma unitaria del flujo. Ahora bien, en el segundo libro de las *Ideas* Husserl amplía las descripciones de las cualidades de esta estructura que en el primer volumen unifica y posibilita la vuelta yoica y la mirada espiritual sobre las vivencias. Primero extiende la descripción de la condición funcional del *cogito*; segundo, establece las bases para la comprensión de lo que más tarde serán las habitualidades.

Ahora bien, si el yo puro no es, o ha dejado de ser, una mera forma vacía de la identidad es porque se ha ubicado ya como su correlato un mundo que ya no es solamente el mundo ingenuo-objetivo, o una realidad independiente de mi propia vida. Desde luego, esta estructura mundana que es dada con las habitualidades que prefiguran la personalidad del yo, es solidaria de la estructura egoica en su continua progresión. Se puede decir que así como el yo pasa de ser un polo vacío a convertirse en el sujeto de las habitualidades, es decir, una estructura tanto más compleja, estratificada a lo largo de sedimentaciones que perfilan el sentido o la dirección de la

²⁰ Edmund Husserl, *Ideas II*, § 26, pp. 144-145/108.

²¹ Refiriéndose al yo puro, nos dice Husserl, tal como aquí tratamos de enfatizar, que este es la ineludible permanencia unitaria de la vida de conciencia, del flujo vivencial todo, el cogito, el polo yo activo, es algo así como la “mirada” atencional de esta unidad del flujo: “Su ‘mirada’ se dirige ‘a través’ de cada cogito actual a lo objetivo. Este rayo de la mirada es cambiante con cada cogito, brota de nuevo con el nuevo y desaparece con él. Pero el yo es algo idéntico.” Edmund Husserl, *Ideas I*, § 57, p. 208/123.

conciencia, así también el mundo pasa del sentido ingenuo de la desconexión, a la adquisición de su auténtico sentido fenomenológico en tanto correlato de la actividad constituyente que se va desplegando de modo cada vez más concreto. Lo destacable de todo esto es que, en realidad, ese paso de la ‘mera’ forma a la vida subjetiva concreta, es posible porque tanto esa estructura enriquecida del yo que se va descubriendo progresivamente, como ese sentido del mundo como correlato de la subjetividad trascendental, están ya contenidos, originariamente, en el primer paso de la epojé, de tal manera que el descubrimiento de las habitualidades y del mundo como correlato trascendental de la vida subjetiva es más bien, un proceso de explicitación.

4.2. EL MUNDO COMO CORRELATO TRASCENDENTAL

En *Ideas I* la circummundaneidad es lo que está *abí delante* desde una posición espacio temporal cuyas coordenadas sólo puedo describir en primera persona: “Una niebla vacía, de oscura indeterminación, se puebla de intuitivas posibilidades o conjeturabilidades –afirma Husserl–, y sólo se delinea la ‘forma’ del mundo precisamente como ‘mundo’.”²² En adendas siguientes Husserl profundiza en la idea de una conciencia que tiene el mundo como algo más que un continente de las individualidades dadas a la experiencia: “Las cosas y el mundo tienen para mí constante validez y no por obra meramente de una limitada percepción de cosas singulares y ya por eso pertrechada de horizontes, sino por obra de una conciencia de validez de la índole de la conciencia de un horizonte universal.”²³ Aquí Husserl distingue entre la conciencia intencional dirigida a objetividades individuales, y la conciencia del mundo como horizonte en el que todo lo objetivo, toda objetividad individual, se da, se presenta a la conciencia. La conciencia de horizonte es vida continuamente constituyente cuyo correlato es ese mundo como horizonte universal.

Un aspecto importante a tomar en cuenta a la hora de plantearnos la clarificación del sentido trascendental del mundo es la distinción de los dos planos que pone

²² Edmund Husserl, *Ideas I* § 27, p. 136/57.

²³ Edmund Husserl, *Ideas I*, Anexo 45 al § 46, p. 639-640/ 599-600.

de manifiesto la *epojé* de las *Ideas*, y que son el plano psicológico-natural, por un lado, y el trascendental, por otro. En realidad, y visto con detenimiento, es claro que la oposición entre lo mundano-natural, la ingenuidad natural, pues, y lo trascendental, es una oposición que tiene como punto de partida la misma actitud ingenua que opone a la trascendental, pues desde el punto de vista trascendental no hay oposición posible entre planos ontológicos heterogéneos. Pero veamos esto con un poco más de detenimiento. La crítica de la experiencia que concluye en la puesta de paréntesis del sentido objetivo del mundo, tiene esto ‘objetivo’ en el modo trascendente de cualquier objetividad individual, pero, trascendentalmente pensado, el mundo no es una trascendencia objetiva, una individualidad trascendente entre otras, sino el suelo y horizonte en que todo lo objetivo aparece. En términos trascendentales es entonces sostenible que el mundo como realidad o como posibilidad, el mundo imaginado, el mundo como voluntad o representación, el mundo como el sueño inducido por un genio maligno, todos son mundos que presuponen ya el mundo como horizonte; pueden ser constituciones trascendentes, históricas, ideológicas, pero toda trascendencia, incluida la objetivación natural de un mundo como trascendente, presupone ya el mundo. Lo relevante del caso es que todo esto sólo es visible gracias a la reducción fenomenológica.

La crítica de la experiencia nos revela, por un lado, que el mundo no es más que el correlato de una conciencia que transcurre a través de un flujo o nexo coherente de vivencias que se suceden de acuerdo con ciertas expectativas de su propio desarrollo. Esto es, el mundo es sobre todo un orden mundano-experiencial: “La existencia del mundo es el correlato de ciertas multiplicidades de experiencia señaladas por ciertas configuraciones esenciales.”²⁴ La crítica de la experiencia muestra que bien puede darse una ruptura de ese nexo experiencial, es decir, que la congruencia de la experiencia, de mi vivencia actual respecto de lo que sigue inmediatamente, puede romperse. No suelo cuestionarme ni considerar la posibilidad de que el piso termine más allá de esta puerta, de tal modo que al abrirla yo caiga en el vacío para siempre e, incluso, que, en el curso de mi caída, sea posible que deje de caer y algo

²⁴ Edmund Husserl, *Ideas I*, § 49, p. 187/103.

ocurra de tal manera que el acontecimiento se convierta repentinamente en otra cosa. El mundo se constituye sobre un horizonte anticipativo o una estructura –la de toda la experiencia– que eslabona las expectativas con el curso concorde de todo presente. Perder la razón sería aquí, tanto como si se disolviera ese horizonte de anticipaciones²⁵ que conforma la estructura elemental de la experiencia del mundo. La solidez de la creencia en la continuidad del mundo y mi experiencia del mundo puede debilitarse, puede ser, incluso, que dicha coherencia se quiebre:

Pues la aniquilación del mundo –afirma Husserl– no quiere decir correlativamente sino que en toda corriente de vivencias (la corriente total de las vivencias de un yo plenamente tomada, esto es, sin fin por ambos lados) quedarían excluidos ciertos nexos ordenados de experiencias y por consiguiente también ciertos nexos de la razón teorizante que se orienta por ellos.²⁶

Ahora bien, al hilo de este argumento que Husserl presenta en el § 49 de las *Ideas*, se sigue, por un lado, que el mundo es aquí es el correlato de ese nexo concorde de la experiencia, por otro, que la posibilidad de la no-existencia, es decir, que la posibilidad de la aniquilación del mundo no es nada más que la posible ruptura del nexo experiencial solidario o coherente de dicha experiencia. Entonces, la posibilidad de no existencia del mundo representa, sobre todo, la posibilidad de la locura, esto es, la posibilidad de perder la razón, y “La posibilidad de la locura –señala Husserl– no prueba, por otro lado en nada la posibilidad de la no existencia del mundo. Al contrario, es esta precisamente la que nos muestra que estamos cerradamente en su propia existencia como una existencia absolutamente necesaria. ¿Entonces la posibilidad de la locura no presupone acaso, de por sí, la existencia del mundo?”²⁷ Sin

²⁵ “Esto significa que toda desarmonía de mis vivencias puede ser considerada como una desarmonía fáctica que en nada toca al ser del mundo. Mi representación del mundo puede estropearse, pero no por ello desaparece el mundo en sí. Lo que H. llama apariencia empírica sería una falsa representación del mundo; con el arreglo de la estructura de la conciencia volvería a formarse la correcta representación del mundo. Esta objeción nos muestra de manera más convincente que cualquier otra cuál es el esquema conceptual de la crítica de la experiencia y consecuentemente de la epojé.” Javier San Martín, *La reducción fenomenológica. Una introducción a la fenomenología de Husserl*. Universidad Complutense de Madrid, 1973, p. 16.

²⁶ Edmund Husserl, *Ideas I*, § 49, p. 188/104.

²⁷ Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/4)*. Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Rudolf Boehm (Ed.), Martinus Nijhoff, La Haya, 1959. [Tomo aquí como referencia la traducción francesa: Edmund Husserl, *Philosophie Premier*, II, Presses Universitaires de France, París, 1972. 35e Leçon, p. 76. Trad. A.L.K. (En adelante, PP.)] Los resultados de la crítica de la experiencia se basan en la posibilidad de un rom-

embargo, que podamos o no enloquecer no prueba por sí mismo que el mundo sea indubitable. No es la necesidad de su existencia lo que me interesa destacar de todo esto, sino su sentido de ser el continuo correlato de la vida trascendental. Continuo como horizonte donde aparece todo lo objetivo, y toda representación epocal, o científica o idea de mundo, e ideas del hombre. El horizonte trascendental de la experiencia constituyente de mundo es lo que pretende la fenomenología por una u otra vía de acceso a la esfera trascendental. Se trata de lograr distinguir ese sentido ingenuo del mundo que puede ser puesto, ya como una trascendencia respecto de cuya percepción podemos errar, podemos considerar que es algo cuando en realidad no es ese algo; o bien del mundo que como trascendencia puede existir más allá, o con independencia de la vida que lo constituye. Este sentido ingenuo del mundo se desplaza (al descubrirse en su ingenuidad), por la epojé, para dar lugar a la experiencia trascendental del mundo como correlato de mi vida. La fenomenología descubre que el mundo es impensable por sí mismo o con independencia de la vida que lo constituye o de la que es correlato, o, más precisamente, que todo lo que ha de ser inteligible es experienciable y que si no es experienciable no es pensable, por lo que, un mundo en absoluto experienciable es una idea ininteligible.

La idea del mundo cuyo sentido ingenuo es puesto entre paréntesis, es neutralizado, implica una idea de humanidad que queda también neutralizada en su sentido de ser existente (o inexistente). Pero así como el mundo puede ser ahora trascendentalmente comprendido en su sentido de ser correlato trascendental de la vida subjetiva, el sentido de humanidad debía reaparecer también bajo esa dimensión trascendental, dado que atraviesa él mismo el sentido de realidad del mundo. Entonces ¿cómo debemos entender el sentido o la idea de lo humano una vez efectuada la reducción, es decir, una vez que el mundo es descubierto como el horizonte de de-

pimiento del curso concorde de continuos cumplimientos y cancelaciones de la expectativa. Pero la probabilidad de enloquecer es, en efecto, “una de las formas posibles de lo dado como realidad, que presupone ya el mundo.” (Edmund Husserl, *PP*, p. 90.) Es decir, que la objeción de la locura se basaría en un argumento fundado en la actitud ingenua, pero mostraría también (al menos a través de la vía psicológica expuesta en *Filosofía primera*) la estructura en que se funda la crítica de la experiencia que concluye en la inapodicticidad del mundo. Esa estructura es la de un horizonte que se desenvuelve a través de un eslabonamiento de expectativas cuyo cumplimiento o no cumplimiento (cancelación de la expectativa) permanece siempre abierto.

se involucre de la experiencia trascendental. ¿También el sentido de lo humano es reconducido fenomenológicamente a su sentido trascendental?, es decir, ¿aparece el hombre como hombre trascendental? ¿Qué podría significar todo esto? Y ¿qué ocurre con la epojé, como debe ser entendida desde ese nivel trascendental cuyo acceso ella misma ha facilitado, pero que estaba fundado en una ingenuidad ahora trascendentalmente descubierta? Lo que quisiera exponer ahora es la posibilidad de interpretar la epojé de acuerdo con las dos funciones que parece cumplir en el programa fenomenológico. La primera es su función gnoseológica, la expuesta desde las *Ideas* como paso decisivo para evitar una metátesis. La segunda es su función vocacional, crítica vital, en la vida del fenomenólogo, e incluso, de todo filósofo que comienza. Esa función vocacional siempre estuvo ahí, desde la primera exposición del método en la *Idea de la fenomenología* y fue especialmente enfatizada en las *Conferencias de Londres*. Considero importante destacar esta función vocacional de la epojé porque será crucial en el camino hacia la auténtica antropología filosófica, la fundada en una filosofía como ciencia.

4.3. EL DESPLAZAMIENTO [*VERSCHIEBUNG*] DE LA EPOJÉ FENOMENOLÓGICA

Por un lado el valor de la epojé como primer paso casi vocacional del filósofo se enfatiza en cada nueva presentación del método, incluidas, claro, las *Meditaciones cartesianas*, por otro lado se produce un desplazamiento de la ingenuidad inicial con la que opera la epojé psicológica²⁸ en un primer momento que podríamos llamar pretrascendental. Esto es menos una corrección que una vuelta metódica y consecuente con una crítica del camino fenomenológico que demanda su fundador en diferentes momentos. Una vez que la fenomenología ha alcanzado el plano trascendental y

²⁸ “La epojé psicológica universal (y no solamente una epojé singular llevada a cabo sobre objetos singulares), para mí en tanto que psicólogo, no es nada más que un medio de purificación. Mi campo universal positivo en el que me sitúo y elijo mis temas de trabajo y en el que selecciono un área específica como meta de conocimiento, este es el mundo, y mi dominio propio es precisamente la realidad psíquica del mundo.” Edmund Husserl, *PP*, p. 280/ 445.

quizás, sin haberse agotado en las descripciones de la esfera constituyente, es necesario que el fenomenólogo vuelva también sobre sus propios pasos, pues hasta ahora se ha desenvuelto de modo semejante al científico natural que inmerso en sus operaciones no da cuenta de su operar mismo.²⁹ El fenomenólogo debe volver así sobre su actividad fenomenologizante y, con la ganancia del conocimiento trascendental en mano, debe ser capaz, al menos, de rendir cuentas sobre sus operaciones y elaborar de modo congruente la crítica del método con el que trabaja. Esto es algo que de alguna manera Husserl lleva continuamente a cabo y a ello responden, por un lado, las múltiples presentaciones del camino cartesiano en diferentes momentos aunque no siempre bajo idéntico talante y, por otro, la extensión de las diferentes vías que conducen a la esfera trascendental. En todo caso, conviene entender ese desplazamiento y crítica del método fenomenológico a través de Husserl antes incluso que de sus intérpretes.

La crítica de la experiencia que motiva la epojé hace visible, retrospectivamente (es decir, desde el nivel trascendental), el mundo como pre-dado, como predación que pertenece a un nivel más básico de la vida subjetiva. El mundo pre-dado es la matriz de todas las habitualidades que son descubiertas en el yo puro. Así, el sitio de la epojé no es el mismo antes y después de la reducción trascendental:

Si la investigación trascendental ha alcanzado el momento en el que deviene un conocimiento constitutivo no puedo seguir dando a la epojé el sentido de abstención o suspensión del juicio que tenía antes de la reducción [...]. Porque el tipo de inge-

²⁹ El tema de la fenomenología de la fenomenología aparece en distintos momentos tardíos y tempranos de la obra de Husserl; su anuncio en las *Meditaciones cartesianas* es uno de los más obvios y conocidos: “Tan sólo, en vez de haber entrado aquí en la problemática ulterior y última de la fenomenología –la de la crítica de sí misma con vistas a la determinación del alcance y los límites, pero también de los modos de la apodicticidad– hemos dado la preferencia a la traza del bosquejo de la inmensa problemática de la fenomenología primera, en la cual (aunque ella misma está afectada aún, a su modo, de una ingenuidad: la ingenuidad apodíctica) se halla el gran rendimiento de la fenomenología, absolutamente privativo suyo, en tanto que configuración nueva y superior de la ciencia.” (Edmund Husserl, *MC*, § 63, p. 205) Pero este anuncio programático que aparece muy temprano en la obra de Husserl, baste como ejemplo el título del texto correspondiente a las lecciones del semestre de Invierno de 1910/11, *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Cito a continuación la nota del Capítulo 4 que inaugura el § 23: “Aquí entra, [en El trascender de la fenomenología más allá del ámbito de lo absolutamente dado], en primer lugar, la idea de una crítica apodíctica de la experiencia fenomenológica a partir de sus formas fundamentales: percepción, retención, rememoración, etc., en el fenómeno [...]. Primero se tiene que ganar en general la experiencia fenomenológica pura; sólo después puede ejercerse la crítica apodíctica.” Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza Universidad, Madrid, 1994, p. 95. Trad. Javier San Martín y César Moreno. (En adelante PFF.)

nidad que consiste en tener el mundo pre-dado cae bajo la epojé. La epojé no tiene entonces ningún otro sentido definitivamente válido que el de arrancar o desarraigar esta temática ingenua y esta ciencia ingenua, manteniendo el sentido absoluto de la relatividad del ser mundano.³⁰

Debemos entonces considerar dos niveles de ingenuidad pre y post-fenomenológicos. El primero designa el transcurso de la experiencia natural y primaria antes de la puesta en marcha de la epojé y de la realización de la reducción fenomenológica por la que se descubre la continua relatividad de los horizontes mundanos a la vida espiritual constitutiva, la vida yoica pura que la fenomenología describe. El segundo nivel o post-reductivo, corresponde al cambio de perspectiva que se genera una vez que se ha ganado el campo trascendental como ámbito de realización de la filosofía auténtica o rigurosa. Lo que cambia en nosotros es nuestra disposición entera ante la vida. Hemos modificado nuestra actitud como fenomenólogos, y una vez que sabemos que somos más que aquello que se deja determinar por una historia o las condiciones psicobiológicas de una especie, es decir, cuando hemos ganado para nuestra propia vida el conocimiento de nuestra concreción trascendental, cuando sé que yo mismo soy sujeto trascendental, sujeto constituyente del sentido trascendental del mundo, todo lo anterior se ve modificado, en cierto modo, la luz bajo la que es visto ahora es distinta, ahora que me sé a mí mismo vida trascendental; mi vida como sujeto personal-mundano, profesionalista, miembro de una familia y una sociedad, todo tiende a modificarse por la ganancia de aquella dimensión que la reducción fenomenológica me abre a mí, filósofo o fenomenólogo. Esto es algo de lo que Husserl no deja de ocuparse en diferentes momentos. Pero, antes de explorar las vías de respuesta que anticipa, quisiera centrar el foco crítico de este desplazamiento posicional y actitudinal del fenomenólogo una vez llevada a cabo la reducción fenomenológica, respecto del instrumental propio de la fenomenología.

Javier San Martín señala que este desplazamiento se debe sobre todo a las dimensiones gnoseológicas por las que transita el método de la epojé, la primera, esto

³⁰ Edmund Husserl, *RP*, Texto No. 2, § 9, p. 79.

es, la del primer nivel de ingenuidad, señalado por el propio Husserl, corresponde a un nivel representacionista cuya puesta en marcha depende aun del lenguaje y las dimensiones gnoseológicas de la tradición filosófica occidental toda, y el segundo, el post-reductivo, como aquel que ha superado ya el esquema tradicional del mundo en sí y el mundo como representación del que dependía toda la primera parte (la parte de las *Ideas*) de su filosofía:

La epojé es una abstención de la tesis (posición) del mundo mediante la puesta entre paréntesis de la representación del mundo o mediante la desconexión de la fuerza dóxica que esa representación lleva consigo; por un lado pongo el mundo entre paréntesis y por otro desconecto la fe en el mundo o la posición del mundo. Husserl insiste en que por esa desconexión no pierdo nada, sino que todo lo gano desde un nuevo punto de vista. Uno de los puntos problemáticos de la epojé será cómo compaginar la desconexión de todo con el mantenimiento de lo desconectado dentro del campo temático.³¹

La problemática que San Martín señala es nada menos que la del «residuo» de la epojé, algo que ha sido sobradamente señalado por los intérpretes de Husserl ya para negar la posibilidad de realización plena de la epojé, ya para obviar un problema meramente terminológico que introduce complicaciones innecesarias en la comprensión de la fenomenología.³² Esto que parece sólo un problema terminológico nos deja, sin embargo –y esto es a lo que apunta la crítica de San Martín–, en los límites del representacionismo de la tradición de la que Husserl mismo proviene, o para decirlo con términos menos ambiguos, nos deja a nivel de la psicología, no nos conduce aún al nivel trascendental que sólo la reducción nos permitiría alcanzar. No podemos, en realidad, anticipar ninguna idea de superación o negación de la epojé desde este punto, y no es, en realidad, lo que interesa. Lo importante es la distinción

³¹ Javier San Martín, *La reducción fenomenológica*, Universidad Complutense de Madrid, 1973, p.8.

³² Este es, por ejemplo, el caso de Dan Zahavi, quien simplemente señala las dificultades quizás innecesarias que introduce en el análisis la terminología del residuo: “En primer lugar –afirma Zahavi–, es mejor evitar hablar de un 'residuo' fenomenológico, y también de 'exclusión' del mundo. Ese lenguaje nos engaña fácilmente pues nos lleva a pensar que, de ahora en adelante, el mundo ya no se cifra como un tema fenomenológico, dejando sólo los actos subjetivos, modos de aparición, etc., relacionados con el mundo.” Dan Zahavi, *Husserl's phenomenology*, Stanford University Press, California, 2003, p. 45-46 (En adelante *HP*). En realidad estas ambigüedades del lenguaje son las que nos atan al punto de vista psicológico, o lo que es lo mismo, lo que nos deja en el plano pre-trascendental, que es precisamente lo que San Martín apunta como centro de la crítica del camino cartesiano, y lo señala ya, así, en 1972.

misma de los niveles en que se lleva a cabo cada momento del método fenomenológico, la *epojé* y la reducción trascendental, como accesos a un plano psicológico puro para desde ahí acceder a la experiencia trascendental. Por un lado debemos distinguir entre *epojé* y reducción, algo que a estas alturas y pese a las imprecisiones de Husserl al respecto es francamente moneda corriente.³³ La *epojé* es el preámbulo metodológico de la reducción fenomenológica o trascendental. Por otro lado, nos exige ver el proceso de perfeccionamiento del método fenomenológico a través de las diferentes vías para su recorrido, como la puesta en marcha de la vía psicológica expuesta tanto en *Filosofía Primera II*, como en los textos de los años veinte y treinta correspondientes a las investigaciones en torno al método fenomenológico.

El discurso husserliano en torno al método fenomenológico mantiene una coherencia interna que se manifiesta en la incorporación sistemática de campos de investigación integrados en la unidad misma de la vida trascendental. La integración de la intersubjetividad, las habitualidades y la génesis (o historia) de la vida subjetiva son las dimensiones que aparecen –como ámbitos de reflexión– o son abiertos por necesidad del decurso de la fenomenología, por necesidad de la estructura –y desarrollo– de la vida que ella misma va descubriendo.

En las *Meditaciones* hay una reafirmación del camino cartesiano, una afirmación que se da sobre la base del conocimiento y las clarificaciones ganadas desde su primera exposición en la *Idea de la fenomenología* de 1907 o en las *Ideas* de 1913, pues muchos de los temas que fueron abordados en las casi dos décadas intermedias quedaron incorporados a la nueva exposición del método, haciendo de los inicios de la ruta sólo un antecedente que encuentra su forma más acabada en las *Meditaciones*. Otra obra intermedia que nos permite apreciar los cambios que hay en el camino de la *epojé* al interior del propio discurso husserliano es el de las *Conferencias de Londres*. Aquí Husserl enfatiza el sentido funcional y el valor gnoseológico de la *epojé* que ha sido más o menos patente desde la *Idea de la fenomenología*: la evitación de cualquier

³³ “A pesar de esta distinción terminológica, hay que enfatizar que la «*epojé*», en tanto que abstención de todas las valideces de ser en cuanto a la existencia mundana, es utilizada por el Husserl tardío casi como sinónimo de «reducción», incluso si, en verdad, esta no es sino un aspecto o una parte de la reducción.” Sebastian Luft, en su “Introducción” a Edmund Husserl, *RP*, pp. 9-10.

metábasis.³⁴ Este sentido funcional no puede perderse de vista a la hora de plantearnos su relación con la praxis filosófica y fenomenológica, pues se trata, a fin de cuentas, de una reforma de la experiencia filosófica que busca reactivar el acto filosófico originario. Sólo a través de un punto de partida desprejuiciado, sólo la suspensión del sentido de realidad del mundo, hace visible la posibilidad de esa otra actitud, de una toma de posición trascendental frente al mundo. La función práctica de la *epojé* desencadena toda una reforma de la *praxis* generada a partir de la suspensión o neutralización de los intereses mundanos. El primer acto filosófico, el primer paso vocacional de todo filósofo que comienza es hacerse cargo por él mismo de su propia vida en cuanto filósofo, de sus conocimientos y de lo que tiene como válido y no válido. La *epojé* fenomenológica es crucial o fundamental en sentido vocacional o, más explícitamente, en el sentido de la construcción de la vida del filósofo, de su sentido vital que desborda los límites instrumentales de la profesión en el sentido ordinario del término. La *epojé* se desplaza, su sentido se desplaza, pero es irrenunciable, si mantenemos clara conciencia de sus límites y su máximo alcance. Como paso inicial, casi iniciático del fenomenólogo, la *epojé* es el acceso a una nueva disposición ante la vida, la ciencia y la filosofía, pero luego de esa nueva disposición viene la fenomenología, por lo que no podemos confundir el primer paso con el camino mismo de esta nueva forma de ser y hacer filosofía. Siempre queda preguntarnos por lo que ocurre una vez que el filósofo ha ganado para sí la claridad que le proporciona esa nueva disposición que facilita la *epojé*, qué ocurre, para decirlo llanamente, cuando el fenomenólogo ha ganado para sí ese conocimiento de su vida como vida trascendental y se ve a sí mismo como una ‘nueva’ persona en su mundo, entre filósofos y no filósofos, ¿cómo ha de conducirse, qué representa su nueva posición para el curso de la filosofía toda? ¿Qué pasa, pues, con el fenomenólogo y con su entorno cuando la *epojé* ha sido comprendida por él mismo en toda la profundidad de su sentido?: “Ellos [los fenomenólogos] se hablan mutuamente, viven

³⁴ “No obstante, hubo buenas razones por las que se ha desarrollado con tanto cuidado la demostración de la posible inexistencia del mundo [...] esto se debe a que, sin duda, no existe ningún otro medio, ninguno más penetrante, para prevenir el deslizamiento que nos conduzca al psicologismo natural y al naturalismo que psicologizar la subjetividad trascendental.” Edmund Husserl, *CL*, p. 36.

en su mundo nuevo como en un mundo nuevo en común [...] Los fenomenólogos en intercambio con los no-fenomenólogos los inducen a la reducción fenomenológica y a la comprensión de la fenomenología que de ahí se sigue.”³⁵ Vuelve a aparecer aquí, a través del análisis de la dimensión práctica de la fenomenología, el problema de la identidad de la subjetividad trascendental y la persona humana. Acaso todo lo anterior nos permita apenas dimensionar la importancia de la consideración progresiva del concepto de yo puro en su relación con el problema de la identidad del yo trascendental y el yo humano, que es lo que ahora mismo me interesa aclarar, aunque teniendo presente que en algún momento esa identidad trae a presencia una tercera dimensión, la del espectador desinteresado que pone en juego la crítica trascendental del método. El fondo del problema de la identidad de esos tres yoes, que en su momento veremos, aparece desde el nivel previo al de la crítica de la experiencia fenomenológica. La identidad como tema es de hecho el resultado, desde un inicio (como hemos visto hasta ahora), de los análisis de la fenomenología genética.

Los análisis genéticos en los que aparecen las descripciones de las estructuras que posibilitan la conformación de la identidad personal humana, y luego, de la auto-objetivación de la subjetividad trascendental como yo humano, recorren diacrónicamente la vida subjetiva desde los planos más básicos de la constitución del yo, hasta las más complejas capas o estratos en los que esa identidad se da a sí misma: “El *universo de las vivencias* que integran el contenido efectivamente ‘real’ del *ego* trascendental es un universo componible solo en la universal *forma de unidad del transcurrir* (...) Es una forma de motivación que lo enlaza todo, que impera especialmente en cada vivencia parcial, y que también podemos calificar de *ley formal de una génesis universal*.”³⁶

Al hilo de los análisis de la temporalidad de la vida subjetiva, y en su especial trayectoria de retroceso a lo más elemental —o último— aparece la esfera de la proto-temporalidad, como se llama al estrato pre-temporal³⁷ y pre-empírico de la vida de

³⁵ Edmund Husserl, “Nota 469”, en Eugen Fink, E., *SM*, p. 187.

³⁶ Edmund Husserl, *MC*, §37, p. 120.

³⁷ “Del fluir que constituye originariamente los modos de conciencia pasado, presente y futuro no se puede a su vez decir que él mismo sea pasado, presente o futuro. Tal vez esto pueda ilustrarse con el ejemplo

conciencia. Este estrato es la forma del flujo que surge en un punto proto-fontanal y se extiende en una continuidad de momentos de resonancia:

A la esencia apriorica del tiempo pertenece el ser una continuidad de lugares de tiempo con objetividades ora idénticas, ora cambiantes, que llenan, y también pertenece a ella el que la homogeneidad del tiempo absoluto se constituya indefectiblemente en el flujo de modificaciones de pasado y en el incesante manar de un ahora, del punto de tiempo creador, del punto-fuente de los lugares de tiempo en general.³⁸

Este estrato es vida fluyente que persiste esencialmente oculta, anónima, y que sólo a través de una pregunta retrospectiva podemos entrever a la distancia, justamente como inaprensible, como lo que se escapa de todo acto aprehensivo en cuanto tal. En el fluir originario persiste solamente la forma del fluir que es previa a toda duración. Este flujo absoluto es pre-empírico y toda temporalidad empírica se constituye ya sobre su base. Se trata de una continua forma del cambio que no implica, de hecho, la alternativa de la permanencia o el no-cambio. Es, pues, un estrato protopasivo. El último puerto de análisis fenomenológico que, de hecho, se avista sólo a la distancia, es el del *factum* primigenio del «presente viviente fluyente». Las dificultades analíticas en esta región comienzan, como hemos visto antes, en la escasez terminológica con la que topamos al llegar a estos lindes. Así Husserl no deja de notar que, por ejemplo, el término «presente viviente» es muy poco adecuado para esta región ínfimamente básica de la conciencia, pues el presente designa de hecho un sitio temporal. El «presente viviente fluyente» no puede ser comprendido como un proceso, como si dijéramos el proceso de alumbramiento de toda temporalidad, porque en él mismo nada es duración. El «presente viviente fluyente» no dura, no se extiende en la temporalidad aunque de él mane toda temporalidad. La forma del flujo no puede ser descrita, desde un sitio temporal, ni con categorías temporales en cuanto tales. Este «presente viviente» es una pre-forma o un pre-estrato respecto de

de una mirada activa que se da cuenta de lo que está prese, lo que pasó, lo que sobreviene sin que por eso ella misma se sepa como fluyendo temporalmente; la mirada no sabe de sí, persiste, mira y constata el fluir.” Julia V. Iribarne, *En torno al sentido de la vida*, Jitanjáfora, Morelia, 2012, p. 173.

³⁸ Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1980. [Tomo aquí como referencia la traducción al español de Agustín Serrano de Haro, Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, p. 92/72. Trad. Agustín Serrano de Haro. (En adelante LFCIT.)]

la pluralidad de sitios temporales, originario y protomodal, previo a todos los modos de la temporalidad como el presente o el pasado. Las objetividades constituidas se dan siempre como unidades de duración y como duraciones tienen un punto de inicio y una conclusión. Los límites de las unidades de duración se asientan sobre un flujo continuo que conforma el estrato incambiante en el que se suceden o acontecen todos los cambios. “Los fenómenos constituyentes de tiempo son objetividades por principio distintas de las constituidas en el tiempo.”³⁹ La conciencia absoluta constituyente del tiempo es: “Este «flujo», «río», como algo que brota «ahora» en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia y una continuidad de momentos en eco. Para todo esto nos faltan los nombres.”⁴⁰

La pregunta por la génesis descubre la forma fluyente que es propia de todo lo viviente. Ahora bien, como se trata de cuestionamientos que sólo puedo llevar a cabo desde mi posición actual y concreta, es decir, que sólo puedo plantear desde mi condición humana, por lo tanto, el descubrimiento de la forma del fluir vital aparece para mí desde la peculiar forma de la génesis de lo humano. La fenomenología genética es análisis de la vida subjetiva en su historicidad, esa vida que es, a fin de cuentas, mi vida, cuyo nacimiento impulsivo (hasta proto-impulsivo) sólo puedo testificar desde mi condición humana mundana. ¿Cómo tiene lugar el paso desde el anónimo fluir originario hasta la conformación de la identidad personal? ¿Cómo es posible construir una identidad única e irrepetible sobre la base del anónimo fluir originario? La capa pre-temporal de la vida de conciencia es el nivel más profundo al que ideativamente podemos acceder. La irrupción en la pretemporalidad está vetada incluso para el lenguaje. La prototemporalidad forma el último estrato recursable y el núcleo último de la vida subjetiva. Sobre esta pre-temporalidad inasible, o desde su centro, se despliega la vida más elemental desde su génesis, el sistema de impulsos sobre el que se constituye el primer estrato de la identidad yoica, el de un yo corporal. Ascendemos, pues, desde la conciencia absoluta de la temporalidad hasta la identidad del yo puro y las condiciones constitutivas de la identidad personal, hu-

³⁹ Edmund Husserl, *LFCIT*, p. 94.

⁴⁰ Edmund Husserl, *LFCIT*, p. 95.

mana. Lo fenomenológicamente relevante, lo sobresaliente en la reflexión sobre la identidad de la vida subjetiva son las condiciones últimas de su constitución como un “algo” tomado por la antropología como ya ahí-en-el-mundo, como ya dado, las condiciones de la presencia del yo para sí son lo que cuenta a la hora de plantearnos la posibilidad de todo este recuento fenomenológico. Entre estas últimas condiciones se encuentra (desde el yo-cuerpo) la carnalidad como fuente experiencial del yo.

Desde el fondo indiferenciado de la conciencia interna del tiempo, desde la temporalidad absoluta, se asciende pues, en el curso del análisis de la vida subjetiva hacia la constitución de la identidad personal humana. El recorrido ascendente pasa primero por esta absoluta conciencia de tiempo y hace desde ahí visible la esfera de una originariedad (referida a lo originario de la identidad subjetiva) impulsiva o puramente instintiva cuyo sustrato es corporal. Me interesa aclarar, en el siguiente apartado (estrato) cuál es el papel del cuerpo en la constitución de la persona humana, cuya identidad con la vida trascendental se ha puesto hasta aquí de manifiesto.

5. YO CUERPO¹. CARNE TRASCENDENTAL

El análisis de la constitución de la identidad de la subjetividad nos condujo hasta los estratos o capas de la vida de conciencia que podemos considerar pre-yoicos, o pre-egoicos en tanto el yo no juega en esos elementales estratos ningún papel, y más bien se expone en ellos (en el nivel pre-empírico, pre-objetivo) la estructura que posibilita la conformación de una identidad egoica, de la identidad de un yo que en el curso de su evolución se habrá de constituir como un sujeto personal humano y cuyas características me interesa destacar aquí, sobre todo, características que habrán de precisar, ellas mismas, el campo de trabajo de una antropología filosófica fenomenológicamente orientada. Lo que importa es, pues, la descripción de la conformación de la identidad personal humana (en su relación con la vida trascendental) y, aquí concretamente, la génesis de esa identidad que se constituye a través del cuerpo vivo (*Leib*)², propio, sintiente y/o auto-sintiente. En aras de alcanzar esta perspectiva amplia sobre la constitución de la identidad de la vida subjetiva to-

¹ El «yo cuerpo» no es un concepto de Husserl ni un término que Husserl emplee en sus descripciones de la constitución del cuerpo. Lo utilizó aquí para mostrar cierta peculiaridad del cuerpo humano, o de la constitución de la identidad personal humana. En este contexto el «yo cuerpo» designará un cuerpo vivo auto-objetivado en un grado de complejidad fundado en la corporalidad vivida, y es que, desde el punto de vista que trataré de sostener aquí, el hombre es el único ser que se relaciona, de hecho, con su cuerpo como parte de la naturaleza. Como afirma Eduardo Nicol: “*El hombre es el único ser que se relaciona con aquello a lo que pertenece. La relación implica una tajante alteridad ontológica. Sin esa alteridad, no habría praxis (...) porque la praxis es una relación con las cosas.*” (Eduardo Nicol, *RF*, p. 143.) Trataré de esclarecer la distinción entre cuerpo vivo y yo-cuerpo en el apartado 5.5, desde aquí hasta entonces me centraré en la clarificación de los conceptos que nos permitan comprender la función antropológica de ese yo-cuerpo.

² “*Leib*. Para distinguir del cuerpo viviente, como cuerpo vivido, ligado a una subjetividad viva, los cuerpos estrictamente materiales, como simples objetos físicos, Husserl recurre a menudo a la pareja terminológica *Leib* (de *«leben»*, vivir) / *Körper* (cuerpo material físico). Es, de cualquier manera, difícil para (...) el mantenimiento de la unidad del «cuerpo», respetar perfectamente este matiz terminológico.” Jean François Lavigne, “Anexos. Notas del traductor”, en Edmund Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen (1907)*, Ulrich Claesges (Ed.), La Haya, Martinus Nijhoff, 1973. [Tomo aquí como referencia la traducción francesa de François Lavigne: Edmund Husserl, *Chose et espace. Leçons de 1907*, Presses Universitaires de France, París, 1989, p. 448/ 8. Trad. Jean François Lavigne. (En adelante: *CE*.)]

da, y no sólo de la vida humana en cuanto tal sino, sobre todo, como vida trascendental, intentaré, en lo que sigue, una descripción de la constitución del cuerpo y su función en la configuración de esa identidad subjetiva.

Me interesa aclarar las condiciones y estructuras constitutivas del cuerpo como cuerpo vivo (o propio) para intentar —a través de esos elementos— una descripción más precisa del cuerpo vivo humano, como para saber en qué punto se distingue (si esto ocurre) de otras formas específicas de corporalidad viviente. A todo este análisis subyace una hipótesis, y es que la identidad de la persona humana tiene o mantiene cierta relación peculiar y diferenciada con su propio cuerpo y que esa relación se caracteriza por sentido de propiedad vital de su corporalidad. Comenzaré haciendo un recorrido general por las descripciones husserlianas del cuerpo vivo para exponer, sobre esas condiciones, la posición concreta y diferenciada del sujeto humano respecto de las estructuras elementales de la corporalidad. En última instancia me interesa aclarar el papel que la corporalidad juega en la conformación de la identidad subjetiva (humano/trascendental) cuyo análisis conforma el centro de reflexión de todo este trabajo.

Estas descripciones se desarrollan en momentos más o menos coincidentes con las descripciones husserlianas sobre el tema, sobre todo las expuestas en la Segunda sección del Segundo libro de las *Ideas*. En un primer momento trataré de situar el tema del cuerpo en su contexto de surgimiento: en relación con el problema de la constitución de la identidad objetiva. En un segundo momento abordaré la estructura cinética (o de libre movimiento) de la corporalidad viva como una condición de la constitución de la identidad de los objetos trascendentes; en tercer lugar trataré la naturaleza autosintiente del cuerpo como el ámbito de manifestación de la unidad del cuerpo vivo como unidad anímica. Finalmente, trataré de exponer los motivos del énfasis con que la fenomenología contemporánea busca elementos que permitan comprender la unidad, la primariedad o primordialidad de lo corporal (y en tal caso de lo carnal) en la constitución de la identidad de la vida subjetiva.

Quisiera contrastar esta idea de lo ‘carnal’ como una esfera primordial de la vida subjetiva, con una de las cualidades o condiciones definitorias de la identidad

humana, que consiste en la posibilidad de objetivación del cuerpo propio. El tema del cuerpo es clave en el análisis de la fundamentación fenomenológica de la antropología, pero lo es en un sentido que invierte los énfasis de la fenomenología contemporánea en la unidad de lo corporal (o la profundidad de la carne), pues la condición humana supone una distinción y actos complejos de objetivación de esa intrincada raíz corporal, puesta a la base de la identidad subjetiva. En esa distinción de la condición humana está, pues, una dimensión fundamental de la antropología filosófica auténtica.

5.1. EL PROBLEMA DE LA CONSTITUCIÓN DE LA IDENTIDAD OBJETIVA

Me interesa exponer en este apartado cómo es que aparece el tema del cuerpo en relación con el tratamiento de un problema casi originario de la fenomenología, el de la constitución de la identidad de los objetos dados a la percepción sensible³. Desde las *Investigaciones lógicas*, y las *Ideas* de 1913, el análisis de la identidad objetiva se expone a través de la unidad de actos intencionales que se constituye en la continua progresión de sus determinaciones: “Se distingue como MOMENTO NOEMÁTICO

³ El tema de la identidad objetiva es medular para la fenomenología, incluso, desde la interrogación gnoseológica de toda la filosofía moderna por la trascendencia. ¿Cómo es que puedo conocer algo que no soy yo mismo, que está más allá y se distingue de mi conciencia? “Uno podría caracterizar al principio la tarea de la crítica del conocimiento como la de proporcionar una solución al problema de la trascendencia, dándole así a esta nueva disciplina su primera delimitación preliminar.” (Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen, Walter Biemel (Ed.), Martinus Nijhoff, La Haya, 1973. [Tomo aquí como referencia la traducción al español de Jesús Adrián Escudero: Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, Herder, Barcelona, 2011, p. 95. Trad. Jesús Adrián Escudero. (En adelante *IF*.)] Finalmente las ciencias de hechos encontrarían en la respuesta a esta pregunta, su propia fundamentación. Fenomenológicamente la pregunta por la trascendencia se convierte en interrogación por la constitución de lo objetivo como trascendente, o por los modos de conciencia en los que se presentan los objetos espacio-temporales. El primer hallazgo del análisis intencional en este nivel sería la parcialidad relativa a la perspectiva en la que se presenta todo objeto espacio-temporalmente dado. Esta cuestión, la de la constitución de la identidad objetiva sería, en cierto sentido, la derivación fenomenológica del enigma de la teoría del conocimiento: “Las reflexiones de Husserl sobre estos temas estuvo originalmente motivada por la siguiente cuestión: ¿Qué es lo que nos posibilita tomar múltiples y distintas apariciones como pertenecientes a uno y el mismo objeto?” (Dan Zahavi, *HP*, p. 99.) Por otro lado, el problema de la constitución de la identidad objetiva es exclusivo de los objetos trascendentes o espacio-temporalmente dados, pues las vivencias como contenidos immanentes, en cuanto unidades de sentido –indubitables– no se dan de manera parcial y, por tanto, no se dan en perspectivas; otra cosa se da en los contenidos, pero en cuanto trozos temporales, ellas mismas no se dan en la parcialidad de una perspectiva: “Una vivencia no se matiza (...) Para antes de su región no tiene, en otras palabras, sentido alguno algo como ‘aparecer’, como exhibirse mediante matización. Donde no hay ser espacial alguno, no tiene ningún sentido hablar de un ver desde distintos puntos de vista.” Edmund Husserl, *Ideas* I, § 42, p. 169/88.

CENTRAL: el ‘OBJETO’, el ‘objeto’, lo ‘IDÉNTICO’, el ‘sujeto determinable de sus posibles predicados’ –LA PURA X EN ABSTRACCIÓN DE TODOS LOS PREDICADOS–, y se distingue DE estos predicados, o más exactamente de los nóemas de los predicados.”⁴ La distinción entre los predicados y la pura X, el objeto idéntico como sustrato (el objeto que funge como sujeto) y sus predicados, es paralela a la distinción de los contenidos vividos en distintos actos (cada uno con su propio soporte noemático). La pura X es –en las *Investigaciones lógicas*– el objeto percibido del que se distinguen los contenidos vividos: «el objeto es percibido pero no es vivido, las sensaciones son vividas pero no percibidas»⁵. La X se acredita como la misma en el continuo de los actos que llenan noemáticamente, dotan de un contenido concreto al objeto (como la base del dar sentido). La concreción del objeto es la unidad en la multiplicidad de las síntesis asociativas de los diversos actos en los que se me da o se presenta (a través de contenidos vividos) como el mismo. Así, la identidad objetiva es algo que se constituye, según las distinciones de las *Investigaciones lógicas*, en la «conciencia de identidad (...) Hay una conciencia de la identidad que pertenece al gran reino de las vivencias»⁶. La mismidad de la cosa es cosa del sujeto que tiene el objeto como el mismo a través de una multiplicidad de actos, y de la multiplicidad de nóemas de tales actos que se sintetizan en el transcurso experiencial referido al mismo objeto.

La dación objetiva de esta conciencia es la del *uno* indeterminado que determinan los contenidos vividos, las sensaciones que coinciden en ese *uno* continuamente abierto a nuevos actos en los que se presenta como el mismo en sus diferencias. Dos actos pueden coincidir en la idéntica característica o cualidad captada del objeto, pero en su diferencia irreductible (el que la nota concreta no sea nunca la misma) acreditan cada vez la identidad del objeto. Es así que la mismidad de la cosa está determinada por las confluentes multiplicidades noemáticas, discontinuidades inten-

⁴ Edmund Husserl, *Ideas I*, § 131, p. 400/302.

⁵ “Las *sensaciones*, e igualmente los actos que las «aperciben», son vividos pero *no aparecen objetivamente*; *no* son vistos, ni oídos, ni *percibidos* con ningún «sentido». Los *objetos*, por otra parte, aparecen; son percibidos, pero *no* son *vividos*. Es claro que excluimos el caso de la percepción adecuada.” Edmund Husserl, *II*, Inv. V, Cap. 2, § 14, p. 503.

⁶ Edmund Husserl, *Ídem*.

cionales en el sentido de no permanecer en una sola y misma disposición intencional sobre el objeto. Paso en un curso vivencial de la percepción a la imaginación o el recuerdo, y en cada acto tengo también la misma cosa. La coherencia entre distintos nóemas (coherencia como una forma de acoplamiento en un núcleo, como en la figura original de un rompecabezas) constituye el contenido de la *X* indeterminada que entonces queda determinada o acreditada como este objeto. La identidad objetiva es el correlato de las «síntesis de identidad» o síntesis de múltiples contenidos vividos referidos al mismo objeto. Aquí conviene distinguir entre los contenidos vividos como sensaciones y sus correlatos noemáticos. Se distingue así entre los predicados mismos, y los momentos subjetivos que les corresponden. Las sensaciones son los contenidos vividos que dan el objeto en sus variaciones y es entonces que la aprehensión sensible es el tejido de estos contenidos de los que se distingue el objeto percibido. Los contenidos sensibles son una parte fundamental de la identidad del objeto, son como la trama en que se teje la mismidad de la cosa. La correlación intencional tiene un contenido vivido en múltiples sensaciones en las que se constituye la identidad objetiva, esta identidad no es una mera forma, sino un continuo congruente de contenidos diversos que confluyen en un objeto dado:⁷ “Solamente necesitamos considerar cómo se acredita una *cosa* como tal –afirma Husserl–, según su esencia, para reconocer que tal aprehensión tiene que contener desde un principio componentes que remiten al sujeto, y justamente en cuanto sujeto humano

⁷ Aquí vale la pena señalar un aspecto crítico sobre la descripción de los contenidos sensibles en las *Investigaciones lógicas* (en la primera edición), y es que el tratamiento de las sensaciones visuales o auditivas como *hyle* no es más que un resabio sensualista derivado de la fuerte influencia que Hume –y el empirismo inglés ejerce aún sobre Husserl–, pues *hyle* quiere decir materia de la nóesis de la que puede distinguirse una forma o interpretación en la que se constituye el objeto como lo que es. La *hyle*, como materia, designa matices y cualidades como la intensidad o la distancia; decir que estas determinaciones no son intencionales, es un resabio empirista porque la matización de una cosa, por ejemplo, la intensidad de su coloración, no es una parte real de la cosa. No *siento* el matiz del color en mis ojos, ni en mis oídos hay ningún sonido sentido en el cuerpo. Las sensaciones táctiles, sin embargo, sí son materia o sensaciones que radican en la corporalidad. Lo otro, los sonidos y los colores, son cosas notadas dependientes de mis sentidos pero no son materialidad sentida en mi propio cuerpo. El ángulo visto del objeto no es sensación de mis ojos. Sobre este tema Javier San Martín ha desarrollado en distintos momentos análisis y críticas pertinentes. Aquí basta con citar: “Precisamente, si las sensaciones visuales no están localizadas ¿se podría decir que son sensaciones? ¿Hay alguien que “sienta” el color? El color no se siente sino que se ve: veo el color en el objeto, por eso el color es radicalmente objetivo y en absoluto es contenido de la conciencia, a diferencia de lo táctil que es ubiestesia, porque está en la carne; la *sensación* visual no lo está, y por eso es un tipo de sensación muy peculiar, porque no hay ubiestesias visuales, en relación al ojo no hay sensaciones visuales localizadas, sino que el ojo se constituye como un órgano visual de manera táctil, no de manera visual.” Javier San Martín, *Cuerpo, mundo e intersubjetividad. Perspectivas desde la fenomenología. Ensayos III*. (Texto inédito proporcionado por el autor. En adelante: CMI).

(o mejor: animal) en un sentido fijo.”⁸ ¿Cuáles son esos ‘componentes’? Se trata de aspectos estructurales de la experiencia subjetiva y, en el caso concreto de la experiencia sensible de un sujeto humano o animal, una subjetividad corporal y, posiblemente, con un cuerpo que se auto-objetiva como una cosa entre otras cosas.⁹ El tema de la identidad de la cosa entra, a partir de los contenidos vividos del acto intencional, en relación con la corporalidad como dimensión determinante de la constitución de esa identidad de los objetos físicos. A través de las sensaciones táctiles y de posicionalidad (ambas son condiciones estructurales de la percepción sensible que determinan la constitución del objeto) el cuerpo juega un papel fundamental en las síntesis de los contenidos objetivos, de todos los contenidos dados a la percepción sensible. Si bien «las vivencias sólo se asocian entre ellas y no con los objetos, no con el cuerpo o con órganos del cuerpo»¹⁰, la constitución de las unidades vivenciales del acto intencional presupone la corporalidad vivida en un sentido muy básico o, para decirlo en términos husserlianos: «primordial». La idea de la primordialidad aparece en el contexto de las *Meditaciones cartesianas*¹¹ a propósito de la reducción a la esfera absolutamente egoica. La primordialidad es la esfera de lo mío propio y es el terreno inmediato de exploración egológica. Pues bien, lo que en primera instancia encuentro en esta esfera es mi cuerpo vivo en la forma de unas potencialidades de movimiento y acción, como un «yo puedo», «yo hago»:

⁸ Edmund Husserl, *Ideas II*, § 18, p. 88/56. Las cursivas del sustantivo cosa señalan su limitación a las objetividades materiales o espacio-temporalmente perceptibles, es decir, la traducción del alemán *Ding*, no de *Sache*.

⁹ “El cuerpo que digo mío se señala entre todas las realidades circundantes o remotas por una cualidad inconfundible y sin embargo imprecisa, que es justamente su referencia a mí mismo. Mi cuerpo admite comparación objetiva con las realidades externas cual si fuera una de ellas, y se diferencia por tanto de los actos, vivencias y experiencias que yo haya tenido o pueda tener, todos los cuales se integran al flujo íntimo de conciencia que carece por su sentido de un término extraño de cotejo. El cuerpo propio es «lo más originariamente mío, lo originariamente mío y propio de manera permanente», tan mío como nada distinto de él puede ser mío» (Hua XIV, 58, 59), pero a la vez presenta una suerte de objetividad que le hace heterogéneo respecto de la vida subjetiva, como si el hecho de ser mío pasase por su no identificación con el yo.” [Agustín Serrano de Haro, “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo” en Agustín Serrano de Haro (Ed.) *La posibilidad de la Fenomenología*, Universidad Complutense de Madrid, 1997, p. 185. (En adelante PF)] Esta auto-objetivación pondría de manifiesto una distinción (que trataremos con detenimiento) entre el cuerpo vivido y el cuerpo objetivado como yo-cuerpo. El cuerpo vivido se describe a través de las sensaciones de la corporalidad que son sobre todo las del tacto y las de movimiento (ubiestesias y cinestesias) que conforman el estrato primordial del cuerpo vivido, sobre este estrato se constituye la conciencia corporal en el nivel descriptivo de la identidad autorrefleja o, más precisamente, de la auto-objetivación del yo-cuerpo.

¹⁰ Agustín Serrano de Haro, PF, p. 187.

¹¹ Me refiero aquí al § 44 de la “Quinta meditación cartesiana”, pp. 139-145.

Entre los cuerpos propiamente captados de esta naturaleza, encuentro luego, señalado de un modo único, mi cuerpo vivo, a saber: como el único que no es mero cuerpo físico, sino precisamente cuerpo vivo: el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que atribuyo experiencialmente campos de sensación (...) Y estas cinestesis de los órganos transcurren en el 'lo hago yo' y están sometidas a mi 'yo puedo'.¹²

En la esfera de la pura inmanencia, de lo mío propio absoluto, se localiza esta continua experiencia sensible conformada por las sensaciones de movimiento y las ubiestesis. Las sensaciones de movimiento y de tacto aparecen entretnejidas en la esfera primordial de la vida subjetiva. Estas sensaciones, cinestésicas y ubiestésicas (para llamarlas con sus nombres técnicos) son determinaciones estructurales de los actos perceptivos y, como tales, son aquello a lo que «remite» la constitución idéntica o unitaria del objeto. La constitución de la identidad objetiva (de las cosas físicas o los objetos sensibles) es correlativa a la corporalidad funcionante, orgánicamente integrada en la constitución del objeto como uno y el mismo. Las sensaciones de movimiento y las sensaciones táctiles, en la dimensión básica en que operan, juegan un papel determinante en la constitución de la identidad objetiva y son, en realidad, el 'conector' que nos lleva del análisis de la identidad del objeto, al problema de la identidad del sujeto.

La identidad es el correlato de la conciencia de identidad, y en la constitución de la identidad objetiva tienen una incidencia determinante elementos «primordialmente» subjetivos, como la capacidad de movimiento del cuerpo propio y este mismo como campo de la sensibilidad. ¿Cómo es que se da esta incidencia? ¿En qué sentido hemos pasado del tema de la identidad del objeto al tema de la identidad del sujeto? ¿No habría de conducirnos, este análisis de las determinaciones subjetivas de la identidad objetiva, a una problematización ulterior sobre el papel de estas dimensiones en la constitución de la identidad del sujeto? O, dicho con otras palabras: el problema puramente gnoseológico, del 'cómo' se constituye este objeto como el mismo e idéntico en una multiplicidad de actos (un problema que está en los fun-

¹² Edmund Husserl, *MC*, § 44, p. 143. Husserl se refiere con el término «esta naturaleza» (poco antes de las líneas citadas), a la mera naturaleza que ha perdido su carácter de ser objetivo desde que nos limitamos abstractivamente a la esfera de lo mío propio o ya, de esta llamada primordialidad.

damentos del pensamiento científico) nos conduce a cierto tratamiento de la incidencia de la corporalidad en ese proceso constituyente y al mismo tiempo autoconstituyente. Lo que se tendría que mostrar en el análisis de la estructura de la percepción sensible es la simultánea constitución del cuerpo vivo. ¿Cuál es esta relación entre la constitución de la identidad objetiva y la identidad del yo? “La identidad de un objeto depende de cierta relación al ‘*Ich Kann*’ <yo puedo>. El cuerpo se constituye a través de percepciones de sí mismo, y la constitución del cuerpo como un objeto real es una condición necesaria para la constitución de un mundo real más allá del cuerpo.”¹³ Las estructuras de la percepción sensible, intencional, objetivante, tienen un sustrato puramente subjetivo que se corresponde con las condiciones en las que se constituye la identidad del yo, inicialmente como un yo cuerpo: “En la percepción, que nos interesa aquí en primera instancia, hay todavía una relación perceptiva del objeto al cuerpo del yo (*Ichleib*), en conexión con esta relación de lo vivido al yo, así como una cierta constitución en el carácter de la percepción global, gracias a las cuales yo tengo mi punto de vista y relativo a éste, un cierto entorno percibido.”¹⁴ En la vivencia o experiencia de lo objetivo se constituye la propia corporalidad. Los contenidos (la matización de esos contenidos) perceptivos de lo objetivo son el correlato de una identidad corporal respecto de la que se co-constituye la identidad de la cosa. Cosa y cuerpo son correlatos y de esta correlación se desprende (para el hombre) la posible objetivación del cuerpo como cosa, siendo tal cosificación, en realidad, el tema de auténtico interés antropológico.

Desde luego que de la tematización de la vida anímica, corporal, puede seguirse el planteamiento de una antropología –filosófica– todavía ingenua. ¿Es posible, pues, que la simple afirmación (basada en los análisis de la estructura del cuerpo autosintiente) de la subjetividad trascendental como vida encarnada, o del sujeto trascendental como un sujeto corporal –enunciados que no se pronuncian sobre el mismo nivel epistemológico– baste para una fundamentación de la antropología filosófica? Este no parece ser un paso justificado. ¿Cómo se constituye el cuerpo

¹³ Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976.

¹⁴ Edmund Husserl, *CE*, p. 31/10.

como unidad autosintiente, y como es que todo esto puede tener un sentido trascendental y, probablemente, antropológico?

5.2. SENSACIONES DE MOVIMIENTO: CINESTESIAS

La intencionalidad perceptiva (sensible) es la forma de dación –en persona– o aparición de los objetos de la naturaleza compuesta por todo lo espacio-temporalmente dado. Una de las condiciones de la percepción sensible es la presentación de sus objetos de modo incompleto, siempre bajo un cierto ángulo, cada vez desde una perspectiva espacio-temporal irrepetible, y en una incompleción permanente. La parcialidad representa al mismo tiempo la inagotabilidad de la experiencia de lo trascendente. La experiencia perceptiva de un objeto no se agota, ni agota su objeto. Percibimos las cosas en esta apertura o continua posibilidad de cambio y plenificación (o posible tachadura, cancelación o enmienda) correlativa a nuestra posibilidad de movimiento. La posibilidad misma de «plenificación» de todo esto que anticipo, está dada por mi capacidad cinética o de movimiento voluntario. Mi cuerpo se desplaza alrededor del objeto completando o plenificando la expectativa de su unidad idéntica, de ser y continuar siendo el mismo objeto en el curso de una vivencia dada. “Husserl procedió a desarrollar esta idea de *kinaesthesia*. La constitución de un objeto de la percepción depende no sólo de un cierto Verlauf <curso, flow> de datos de la sensación sino también de un cierto tipo de cinestesis.”¹⁵

La percepción es siempre, ella misma, una perspectiva determinada por una posición en el espacio que me da el objeto en su parcialidad visible pero, a la vez, tengo el objeto en su unidad completa presente y co-presente o latente en la intuición inmediata. La identidad del objeto, su mismidad, excede los límites de lo dado y esa «excedencia»¹⁶ representa el horizonte de la perspectiva; la parcialidad percepti-

¹⁵ Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, p. 3.

¹⁶ “La aprehensión por medio de un ‘sentido’ encierra en sí horizontes vacíos de ‘percepciones posibles’ (...) en cada caso puede entrar a un sistema de nexos de ‘percepciones posibles’ (...) El *cuero* espacial es una unidad sintética de una pluralidad de estratos de ‘apariciones sensibles’ de sentidos diferentes. Cada estrato es en sí homogéneo, inherente a un sentido.” Edmund Husserl, *Ideas II*, § 15, p.69/39.

va es simultáneamente autocaptación espacial y espacialización. Como punto cero de orientación el cuerpo «espacializa» la realidad natural. “Desde que el sujeto posee una locación espacial sólo porque tiene un cuerpo, Husserl puede afirmar que los objetos espaciales sólo pueden aparecer y ser constituidos por sujetos corporales. El cuerpo es caracterizado como ser presente en toda experiencia perceptiva como el punto cero, como el aquí ‘originario’ en relación con el cual el objeto está orientado.”¹⁷ Hay una correlación entre la constitución de la naturaleza como mi entorno, y la determinación de mi cuerpo como punto cero de orientación. La constitución de mi entorno natural, del medio en el que me desenvuelvo, de las cosas en su multiplicidad, es simultánea respecto de la autoconstitución sintiente de mi propio cuerpo: “A cada una de las cosas les pertenecen constitutivamente no sólo sistemas fenoménicos de mi momentáneo ‘desde aquí’, sino los que corresponden de modo totalmente determinado a ese cambio de posición que me traslada allí. Y así para todo allí.”¹⁸ Mi cuerpo es génesis (punto originario) de la distancia.

El cuerpo como órgano perceptivo es, a través de los actos perceptivos en cuanto tales, condición de toda percepción de objetos espaciales y, por tanto, de la naturaleza toda, de todo lo espacio-temporalmente dable, condición de toda intencionalidad perceptiva: “Prescindiendo de su distintivo como centro de orientación, EL CUERPO cobra SIGNIFICACIÓN PARA LA EDIFICACIÓN DEL MUNDO ESPACIAL gracias al papel constituyente de las sensaciones. En toda constitución de la *cosidad* espacial participan DOS ESPECIES DE SENSACIONES CON FUNCIONES CONSTITUYENTES COMPLETAMENTE DIFERENTES.”¹⁹ Aquí se refiere Husserl a las sensaciones que nos entregan cualidades de la cosa física y las que estas presuponen, o sea, las de la experiencia del propio cuerpo. Esto sólo quiere decir que las cualidades de la cosa física, los nóemas que van llenando de contenido la forma de la *X* una y la misma, presuponen la experiencia del propio cuerpo.

Dado que la percepción es la forma de dación originaria, tanto el recuerdo, como la imaginación –medio de la variación imaginativa– o la representación de

¹⁷ Dan Zahavi, *HP*, pp. 98-99.

¹⁸ Edmund Husserl, *MC*, § 53, p. 165.

¹⁹ Edmund Husserl, *Ideas* II, p. 89/ 57.

cosas sensibles, son modificaciones de lo dado originariamente. Las modificaciones refieren la dimensión temporal que ‘ocupan las vivencias no perceptivas’, lo dado originariamente es dado de forma evidente, como vivencia actual que se extiende desde el presente. El recuerdo es ya re-presentación de una vivencia originaria. La dimensión temporal del recuerdo es la de lo que ha sido y la expectativa de lo que será. Por su parte, el contenido de la fantasía carece de una dimensión temporal.²⁰ Pero el objeto imaginado, lo mismo que los representados, se presentan siempre escorzados. Ninguna variación en la fantasía prescinde de la perspectiva:

Si me imagino un centauro, no puedo más que imaginármelo en cierta ORIENTACIÓN y en cierta referencia a mis órganos sensoriales: el centauro se encuentra a mí ‘derecha’, se ‘acerca’ o se ‘aleja’, se ‘voltea’, se vuelve dándome ‘a mí’ la cara o la espalda. A mí, a mi cuerpo, a mi ojo, que está dirigido a él; yo lo contemplo en la fantasía, esto es, mi ojo, movido libremente, acomodándose así y asá, va de acá para allá, y las ‘apariciones visuales, los esquemas, se suceden unos a otros en el orden motivado ‘inherente’, en el que dan por resultado la conciencia experiencial del objeto-centauro existente, visto de diferente manera.²¹

Ningún objeto originariamente percibido se expone íntegramente y dado que la estructura matizada de la percepción sensible es la forma de dación originaria (de los objetos sensibles) toda modificación de un acto perceptivo transcurre ya sobre la misma estructura, con unos límites parcialmente determinados por la propia corporalidad. El cuerpo tiene un sitio en la génesis de toda realidad trascendente incluida la de él mismo como un objeto más en el espacio: “Así, toda *cosa* que aparece tiene por ende, *eo ipso*, una referencia de orientación al cuerpo, y no solamente la *cosa* realmente aparente, sino toda *cosa* que haya de poder aparecer.”²²

En el acto rememorativo me tengo a mí misma, me veo a mí misma desde cierta perspectiva y tengo la misma perspectiva del objeto o bien puedo hacer un recorrido imaginario de los lados no vistos entonces. Cada momento del recuerdo

²⁰ “En la imaginación el objeto no se tiene sobre el modo de la presencia-en-carne-y-hueso (*Leibhaftigkeit*), de la efectividad, de la presencia actual. El objeto se tiene con certeza delante de nuestros ojos, pero no como una dación en un ahora actual; eventualmente, puede ser pensado como un Ahora (...) pero sería justamente este Ahora, un ahora pensado y no este Ahora aquí que aparece en presencia-en-carne-y-hueso.” Emund Husserl, *CE*, p. 36/15.

²¹ Emund Husserl, *Ideas II* § 18, pp.88-89/56.

²² Emund Husserl, *Ídem*.

me da el objeto recordado en perspectivas, lo mismo que mi propio cuerpo recordado. La objetivación de la propia corporalidad, que se efectúa en el acto rememorativo, supone ya la corporalidad como capacidad de movimiento y un continuo de sensaciones que transcurren unitariamente y a la base de cada vivencia, como su soporte: “Todo posible perfil de un objeto, como un objeto espacial, forma un sistema coordinado con un sistema cinestésico, y con este sistema cinestésico en su totalidad, de tal modo que (...) ciertos perfiles corresponden necesariamente a un curso de movimientos.”²³ Este es ese «elemento subjetivo» que determina la identidad del objeto, el libre movimiento.

La autonomía cinética consiste en la potencialidad de libre desplazamiento de mi cuerpo a través del espacio, así como la movilidad independiente de mis extremidades,²⁴ mi brazo, mi dorso que puedo girar para ver mejor la sombra que se desliza en el muro que está a mi costado. Esta posibilidad de movimiento tiene una incidencia inmediata en la percepción en su estructura continuamente abierta o tendiente a la plenificación de los horizontes co-dados en esta experiencia presente. La percepción de objetos espaciales presupone esta estructura cinética de abiertas posibilidades. La parcialidad de la perspectiva en que se da el objeto se correlaciona con la corporalidad moviente: “Las percepciones efectivas se encuentran ahí en conexión con las posibilidades de percepción, con las intuiciones presentificantes; en las conexiones de la percepción inmediata, los hilos conductores son contenidos que nos reconducen, de percepción en percepción, de un primer entorno a los entornos siempre nuevos y así la mirada perceptiva tiene las cosas en el orden propio de la espacialidad.”²⁵ Perspectiva e identidad se co-pertenecen tanto como los polos de la correlación intencional sujeto-objeto. Las perspectivas son, pues, correlato de cada posible movimiento mío. La apertura en la que se constituye la identidad objetiva se

²³ Dan Zahavi, *HP*, p. 100.

²⁴ “En el sistema cinestésico como un todo hay, sin embargo, cierto número de sistemas cinestésicos particulares, cada uno consiste en un conjunto de nexos coherentes de posibilidades, de los cuales no todos pueden realizarse a la vez (por ejemplo, no puedo girar mi cabeza a la derecha y a la izquierda de modo simultáneo). Y aunque los sistemas individuales pueden funcionar de manera relativamente independiente, también pueden combinarse vectorialmente (como cuando, por ejemplo, ojos, cabeza y torso giran en conjunto hacia la izquierda).” Elizabeth Benhke, “The human science of somatics and Transcendental phenomenology”, en *Man & World/ Zmogus ir žodis*, No. 4, 2009, p. 18.

²⁵ Edmund Husserl, *CE*, p. 25 /5.

corresponde con la estructura misma de la experiencia originaria del objeto: “Es una intelección de esencia la de que toda percepción y multiplicidad de percepciones es susceptible de ampliación, y el proceso por ende no tiene fin.”²⁶ La apertura de la experiencia se ciñe siempre a las determinaciones estructurales de la percepción, en este caso, la experiencia de los objetos espacio-temporales es vista parcial que señala una unidad siempre corroborable y de nuevo, como la experiencia del mismo objeto, del objeto en su unidad idéntica para un yo:

La PERCEPCIÓN es por todas partes una UNIDAD DE OPERACIÓN, que surge esencialmente de la labor de conjunto de dos FUNCIONES CORRELATIVAMENTE REFERIDAS. Se infiere a la vez que a TODA PERCEPCIÓN pertenecen FUNCIONES DE LA ESPONTANEIDAD. Los cursos de las sensaciones cinestésicas son aquí CURSOS LIBRES, y esta LIBERTAD DE LA CONCIENCIA DEL TRANSCURSO es una pieza esencial de la constitución de la espacialidad.²⁷

Las sensaciones de movimiento (o cinestésias) están siempre acompañadas de percepciones visuales arrojadas por el propio movimiento o desplazamiento del cuerpo. Yo puedo captar ese movimiento como el de un cuerpo vivo, o bien, ver el movimiento como simple desplazamiento en el espacio causado por otra cosa. Puedo distinguir de inmediato entre un cuerpo movido y un cuerpo automoviente. La comprensión inmediata de la autonomía cinética nos entrega como en una unidad el desplazamiento del cuerpo y la ordenación del espacio conforme a tal desplazamiento. No se percibe, pues, el espacio con independencia del desplazamiento que lo abre y ordena, sino junto con el movimiento en el que el espacio adquiere ese sentido de ‘escenario’ de mi cuerpo. La topografía es este arreglo de coordenadas que se instaaura a través de mi cuerpo y potencialidades de movimiento. Experimento este espacio como mi entorno, como el campo o el suelo donde todo movimiento transcurre. Incluso la constitución de la Tierra como el suelo originario, la localización originaria de todo posible movimiento, es ella misma constituida sobre la base o el fundamento de la constitución aun más originaria de la carne: “Sólo «el» suelo de la

²⁶ Edmund Husserl, *Ideas I*, § 149, p. 451/347.

²⁷ Edmund Husserl, *Ideas II*, § 18, p. 90/58. Estas dos funciones son: una, la de las series de sensaciones cinestésicas y, la otra, la de las series de sensaciones que dan las notas del objeto.

Tierra, con su espacio circundante de cuerpos, puede hallarse constituido de manera originaria. Ello presupone la constitución de mi cuerpo como carne, y la de otros sujetos conocidos y la de un horizonte abierto de otros sujetos.”²⁸ La percepción del movimiento de otros cuerpos está originariamente entrelazada con mi propio saber-me automoviente. Incluso en la idea del movimiento de la Tierra (como lo desarrolla Husserl en el texto antes citado) hay una raigambre originaria e íntima de la movilidad de mi propio cuerpo.

En la percepción actual del objeto está implicada la potencialidad de mi desplazamiento, una implicación que se da ya aquí a nivel temporal, porque las potencialidades cinéticas de mi cuerpo se trenzan con las protenciones, con la expectativa o apertura a la plenificación de la experiencia del objeto en su identidad. Hay una continua «excedencia»²⁹ de lo objetivo en toda percepción sensible, esta excedencia se constituye a través del continuo de protenciones que está en correlación con los horizontes internos y externos del objeto. La percepción de objetos espaciales es un acto dado sobre cierto plano de continuidad y coherencia y esto respecto de la unidad misma del objeto dado y su referencia a la constitución fisiológica «normal»³⁰ de cada órgano perceptivo y de las capacidades también fisiológicamente normales de la unidad de mi cuerpo. Esto sólo quiere decir que la identidad de la vida subjetiva tiene una determinación corporal. Afirmar, entonces, que la «mismidad de la cosa»³¹ es cosa del sujeto, no implica necesariamente una negación subjetivista del principio

²⁸ Edmund Husserl, *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*. En: Marvin Farber (Ed.), *Philosophical essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge (Mass), 1940, pp. 307-325. [Tomo aquí como referencia la traducción al español de Agustín Serrano de Haro: Edmund Husserl, *La tierra no se mueve*, Editorial Complutense, Madrid, 2006, p. 41. Trad. Agustín Serrano de Haro. (En adelante: *TNM*.)]

²⁹ “La presentación, que se enlaza siempre con la percepción, va más allá de ella e implica un excedente no dado.” Roberto J. Walton, “Fenomenología de la empatía” en *Revista Philosophica*. No. 34-35, Instituto de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2001-2002, p. 410. En adelante *FE*.

³⁰ La «normalidad» se entiende aquí bajo la idea de cierto óptimo de la percepción referente a las condiciones para alcanzar una percepción óptima del objeto a través de sus notas, por un lado, condiciones apropiadas del medio, por otro, condiciones óptimas también, de los órganos perceptivos: “A LA EXPERIENCIA NORMAL, en la que el mundo se constituye PRIMIGENIAMENTE como mundo ‘TAL COMO ES’, pertenecen todavía otras CONDICIONES NORMALES DE LA EXPERIENCIA: por ejemplo, la visión a través del aire, etcétera.” (Edmund Husserl, *Ideas II*, § 16, p.92/60.) Otras formas de anormalidad tienen que ver con el cuerpo mismo, y con el que los órganos sensoriales no se encuentren en circunstancias óptimas. Como si, por ejemplo, *ingiero Santonina*.

³¹ “Volver a los fenómenos mismos bajo la conducción de esta vaga significación, estudiarlos intuitivamente, después forjar los conceptos fijos, expresando con pureza las daciones fenomenológicas, tal será la tarea.” Edmund Husserl, *CE*, p. 30 /9.

de correlación, pues las vivencias, las unidades temporales, tienen una esencia intencional que las constituye como actos abiertos en referencia a lo que no es puro tiempo inmanente. La autonomía cinética, la capacidad de libre movimiento, es un «elemento subjetivo» (parte estructural de los actos perceptivos) que determina la identidad del objeto:

De esta manera, a partir del sistema ordenado de las sensaciones del movimiento ocular, de los movimientos de la cabeza que se mueve libremente, etc., transcurren en la visión estas o aquellas series. Mientras esto ocurre, transcurren EN ORDENACIÓN MOTIVADA las “imágenes” de la *cosa* aprehendida perceptivamente al inicio de este movimiento, y en todo caso con las sensaciones visuales inherentes a ella. Una aprehensión de la *cosa* (...) no es pensable (...) sin tales REFERENCIAS DE MOTIVACIÓN (...) Encontramos ahí constantemente la doble articulación: sensaciones cinestésicas por un lado, el motivante, y las sensaciones de las notas por el otro, el motivado.³²

De acuerdo con Husserl hay una doble dimensionalidad³³ de cada acto perceptivo: la primera corresponde a las cinestésias y la segunda a las matizaciones correlativas a cada perspectiva siempre modificable por mis posibilidades de libre movimiento. En esta correlación del movimiento y las notas objetivas se constituye la coherencia unitaria del objeto. Las síntesis de identidad operan sobre la unidad cinestésica de mi cuerpo (mi cuerpo como órgano de movimiento), esto es decir que la identidad objetiva es el correlato de la identidad yoica corporal. Las condiciones puramente cinestésicas y ubiestésicas son la condición bajo la que se constituye el yo en los actos intencionales de la percepción sensible y sus modificaciones. Las sensaciones cinestésicas y ubiestésicas conforman el estrato primordial de la subjetividad, previo a cualquier acto objetivante del propio cuerpo. La objetivación del cuerpo presupone y está motivada por el cuerpo vivido como continuo de sensaciones so-

³² Edmund Husserl, *Ideas II*, § 18, p. 90/58.

³³ “En primer lugar, LAS SENSACIONES que mediante las aprehensiones que les caen en suerte CONSTITUYEN matizadamente las correspondientes NOTAS DE LA COSA como tales; así los colores de la sensación con sus difusiones de sensación, en cuya aprehensión aparecen las coloraciones corpóreas con la extensión corpórea de estas coloraciones. En la esfera táctil, las sensaciones de aspereza con cuya aprehensión aparece la aspereza *cósica*, e igualmente la sensación de calor (...) EN SEGUNDO LUGAR, las ‘sensaciones’ que no experimentan tales aprehensiones, pero que, por otro lado son necesariamente PARTICIPES en toda esa índole de aprehensiones de otras sensaciones, en tanto que en cierta manera MOTIVAN las mismas aprehensiones, con lo cual ellas mismas experimentan una APREHENSIÓN DE ÍNDOLE enteramente DISTINTA.” Edmund Husserl, *Ideas II*, § 18, p. 89/57.

bre el que transcurre todo acto perceptivo. En la estructura de la identidad de la vida subjetiva se entreteteje esta corporalidad autosintiente, que implica estas estructuras constituyentes de lo objetivo, de lo otro que el yo. El cuerpo se constituye en esta correlación intencional con el no-yo. La correlación originaria sujeto-objeto se finca en la corporalidad automoviente y autosintiente.

5.3. SENSACIONES TÁCTILES: UBIESTESIAS

El tacto es despertar autosintiente del alma, pues «todas las ubiestesias pertenecen a mi alma, todo lo extendido a la cosa material»,³⁴ pero, además, en todo lo que toco siento también mi piel. Las ubiestesias táctiles determinan la radical diferencia entre el cuerpo sintiente (animado) y cualquier otro tipo de objetividad, y es que el tacto es una sensación localizada que da el objeto y al mismo tiempo el cuerpo sintiente. Las sensaciones visuales no tienen esta propiedad; el azul o la oscuridad no se sienten en el ojo ni hacen, por tanto, auto-sintiente el ojo, en el sentido en que lo es el tacto con todo el cuerpo. La aspereza o la suavidad de un objeto se constituyen a partir de sensaciones localizadas. Al palpar con la mano la superficie del escritorio no sólo siento la textura de la madera, sino que siento mi propia mano. Esta sensación de mi propio cuerpo a través del tacto es lo que ha de ocupar el centro del análisis fenomenológico de la corporalidad, y es que si bien el cuerpo «nos aparece» como nóema, como bajo el sentido objetivo que se constituye a través de una multiplicidad de actos intencionales (la identidad del cuerpo es también constituida y cosa del cuerpo como cosa), esta autorreferencia objetiva de la corporalidad, parece abrirse a través de la tactualidad. Aunque es cierto que la identidad del cuerpo, su unidad noemática, tiene ciertas peculiaridades, y es que la objetivación del cuerpo se da ya sobre una experiencia perceptiva en la que comparece el cuerpo, aunque veladamente, pues en toda percepción mi cuerpo es co-presente.

³⁴ Edmund Husserl, *Ideas II*, § 37, p.189/150.

Las sensaciones en tanto localizadas constituyen la base o fundamento para la objetivación del cuerpo. La diferencia entre el objeto trascendente y el objeto sentido estriba en la autorreferencialidad que a uno de los polos proporciona el contacto. Sólo mi cuerpo es autosintiente, la cosa tocada no siente mi tacto, no hay una localización de la sensación en la cosa. Esta es la distinción que fenomenológicamente se precisa entre lo sintiente y lo sentido: “A la aprehensión de la corporalidad como tal no le pertenece solamente la aprehensión de *cosa*, sino la aprehensión de los campos de sensación, y estos justamente dados como inherentes, a la manera de la localización, al *cuerpo* corporal aparente. ‘Inherentes’: fenomenológicamente se expresan así las relaciones del ‘si-entonces’ fenomenal: yo siento si la mano toca, si es golpeada, etc.”³⁵ No hay aquí una disociación entre lo sentido y la sensación. Cuando me muerdo los labios o las uñas (debido a un patológico nerviosismo, por ejemplo) una sensación doble, en mis dedos y mi boca, y estas sensaciones así localizadas en cuanto tales son constituyen la base de una vivencia en sí misma de dolor, alivio o calma de mi ansiedad corporal, esto es, soy yo quien siente esto y aquello mientras me muerdo los labios o las uñas.

El sentir «el toque», que en los ejemplos de Husserl y de los estudiosos del tema³⁶ del cuerpo se ejemplifica plenamente a través del toque de la mano sobre la mano, es experiencia constituyente de la corporalidad en sí misma, esto es, cuando toco mi mano, lo mismo que cuando muerdo mis uñas hay una sensación localizada en ambas partes del cuerpo que es constituyente de la corporalidad como tal:

Las sensaciones de movimiento indicadoras y las sensaciones táctiles representantes, que son objetivadas como notas de la cosa mano izquierda, pertenecen a la mano derecha. Pero al tentar la mano izquierda encuentro también en ella series de sensaciones táctiles; éstas están localizadas en ella, pero no son constituyentes de propie-

³⁵ Edmund Husserl, *Ideas* II, § 40, p. 195/155.

³⁶ Sobre este tema particular, el del toque y la tactualidad, es muy recomendable la vuelta a las reflexiones gaosianas sobre la caricia: “En la mano acariciadora, cariciosa coinciden esencia, altura y nobleza del hombre. Sin duda por todo ello es por lo que los hombres empleamos las palabras de la familia de la palabra ‘caricia’ en sentido figurado para referirnos a las cosas que conceptuamos más delicadas, que estimamos más caras. Aun los menos poéticos de nosotros decimos frecuentemente que ‘acariciamos una idea, una ilusión, una esperanza’. Pero Carlos Pellicer ha escrito: «Orillas del mes de junio/ que en una estatua se aíslan;/ la lluvia después le deja/ cadáveres de caricias.» José Gaos, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, Universidad de Nuevo León, México, 1945.

dades como (aspereza y lisura de la mano, de esta cosa física). Si hablo de la cosa física “mano izquierda”, entonces hago abstracción de estas sensaciones (una bola de plomo no tiene nada semejante).³⁷

Tengo una sensación táctil en la mano derecha y una sensación táctil en la mano izquierda, hay una simultánea localización de lo sintiente y lo sentido que no se corresponde, sin embargo, con el tener cualquiera de mis dos manos como un objeto ya constituido en el espacio que simplemente palpo, como cuando apoyo la mano en la mesa o toco cualquier otra superficie inanimada. La mano que toca y es tocada exhibe el doble papel del cuerpo en la constitución de la realidad espacio temporal, y esto ocurre en simultaneidad. Hay, pues, una primigenia captación ubiestésica y cinestésica que se da simultáneamente en la captación perceptiva de los objetos y una segunda objetivación de mi corporalidad o la corporalidad del otro en el espacio entre otros cuerpos como objetos materiales. El análisis de la corporalidad clarifica la vinculación entre estas dos formas de captación de acuerdo con sus niveles de complejidad estructural.

Las condiciones de la constitución de la identidad de la vida subjetiva arraigan en una experiencia originaria de la corporalidad. La conciencia tiene un estrato de sensaciones, no temático y preyoico, que soporta toda experiencia objetivante, incluida la del propio cuerpo. Podemos distinguir entonces entre un nivel originario de la corporalidad: esa conciencia de mis potencialidades cinestésicas que fluye de forma pasiva en cada acto perceptivo, y la autocaptación del cuerpo como un acto secundario, o más complejo, por el que me veo como un objeto más en el espacio, e incluso como un útil o instrumento.³⁸

La experiencia no temática de mi cuerpo y su condición constituyente, es previa, o más profunda en la estructura estratificada de la conciencia, de tal modo que

³⁷ Edmund Husserl, *Ídem*.

³⁸ A propósito de este uso u objetivación instrumental del cuerpo, podríamos citar el ejemplo que analiza Serrano de Haro, el tiro con arco de cuyo ejercicio afirma: “No es sólo que el cuerpo se someta a una postura inhabitual y difícil de prolongar, sino que además se espera del cuerpo un completo «silencio» que en nada perturbe al sopesamiento del tiro; una singular tensión de los órganos y articulaciones que componen la postura ha de permanecer callada, como si realmente el cuerpo fuera un instrumento inerte, anónimo, como si él mismo fuera también un mero útil, un arma, el arma por excelencia.” Agustín Serrano de Haro, *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, Trotta, Madrid, 2007, p. 29.

la constitución de la identidad egoica corporal (como la del sujeto humano) es un tipo de objetivación de mi cuerpo que se funda en esa experiencia originaria de corporalidad: “Dicho de otro modo –según Zahavi–, la constitución del cuerpo como un objeto no es llevada a cabo por un sujeto desencarnado. Por el contrario, estamos tratando con una auto-objetivación del cuerpo viviente. Esto es llevado a cabo por un sujeto que ya existe encarnado.”³⁹ La ‘presencia anónima’ del cuerpo vivo es la condición de la objetivación corporal del yo, el cuerpo tiene su inicio en esa continua corriente sensación, como la dimensión que la filosofía francesa contemporánea llama la «carne»⁴⁰.

La objetivación del cuerpo como un algo constituido supone un estrato elemental de sensaciones que transcurre como trasfondo de toda experiencia perceptiva y de toda variación de una experiencia originaria de lo objetivo-natural. La identidad del cuerpo como yo corporal, la captación del nóema cuerpo como el objeto de experiencias reales y posibles, arraiga en este estrato primigenio de la experiencia corporal y en su continuidad ‘anónima’ (la mayor parte del tiempo): “La

³⁹ Dan Zahavi, *HP*, p. 101. Aquí Zahavi sólo afirma que la objetivación del cuerpo es posible para una vida subjetiva sensible, corporal.

⁴⁰ Profundizaré, más adelante, en la descripción de las particularidades diferenciales de este concepto, ahora mismo parece que lo conveniente es, por lo menos, situarlo en su relación y distinción respecto del concepto de cuerpo expuesto líneas arriba. De entrada hay que decir que los conceptos de «carne» o «carne trascendental» no son términos empleados sistemáticamente por Husserl y se trata, más bien, de términos empleados por la tradición contemporánea, francesa concretamente, en tres contextos semánticos diferenciados, como afirma Françoise Lavigne: “«Carne» pertenece a tres contextos semánticos distintos, cuya significación no ofrece precisamente los caracteres que implica el concepto de *Leib*. En el contexto teológico, «carne» se opone a «espíritu». La carne se entiende como una instancia infra-individual, ni individualizada ni individualizante; ya sea, como potencia de deseo y comportamiento de la especie humana (...) o bien como esencia genérica en la que el individuo físico se disuelve (...). Al contrario, en Husserl, el *Leib* está siempre referido a un yo al menos potencialmente dado –sino a un objeto viviente perceptivamente individualizado. En el contexto estético y moral, la «carne» es el objeto o la potencia de deseo erótico– y en uno u otro caso, la carne es experienciada solamente de manera cualitativa, permanece necesariamente más allá de toda objetivación (para el eros, el cuerpo del otro desaparece detrás de su «carne»), o fuera de la relación constitutiva de un *ob-jectum* (en la sensualidad, mi «carne» no co-aparece meramente, ni como órgano mediador, ni como facultad motivante: ella es solamente el elemento en el que gozo de la cualidad). En fin, como objeto empírico, la «carne» designa la masa indiferenciada y bruta del tejido viviente puesto al desnudo; la «carne» es el organismo menos su organización. A la inversa, esto que Husserl llama *Leib* es siempre un todo intrínsecamente organizado y diferenciado, ya sea que se trate del *Leib* mundano o intersubjetivo del otro, o bien, mi propio *Leib* (...), mi cuerpo-vivido, agente de las cinestesis y órgano-sistema localizador.” Jean François Lavigne, “Anexos. Notas del traductor”, en Edmund Husserl, *CE*, p. 449. (Nota a la p. 10 del texto original. La traducción es mía.)

primordialidad es un sistema impulsivo.”⁴¹ Las cinestesis y las ubiestesis se ubican a nivel de este «sistema impulsivo» que forma el sustrato de la identidad yoica.

¿Cómo se constituye entonces la identidad de este sujeto corporal desde el estrato o sustrato de sensaciones de la corporalidad? Se trata de un estrato –la identidad yoica de la vida subjetiva– cuyas condiciones constitutivas emergen desde la primordialidad pre-corporal a la que se le da el título de «carne». ¿Cómo se llega entonces, desde la «carne» hasta la constitución de la identidad personal humana? y sobre todo, ¿qué significa la identidad de la vida subjetiva –no sólo humana– en cada nivel?

5.4. «CARNE TRASCENDENTAL» E IDENTIDAD PERSONAL

La persona humana es unidad de una vida anímico-espiritual. El soporte de la vida anímica es el cuerpo propio, el cuerpo animado. «¿Cómo se constituye el cuerpo?»: “La identidad peculiar de mi cuerpo, su aprehensión como un cuerpo humano, el que él aparezca como un nudo de causalidades en que se asienta mi ser, todo ello ha tenido una génesis de sentido en la experiencia perceptiva, un proceso de surgimiento y determinación que llega consolidado, asegurado –y olvidado– hasta el presente.”⁴²

Es por el cuerpo que la vida subjetiva tiene esta doble dimensión de ser sujeto y objeto al mismo tiempo. Desde el cuerpo propio se extiende el horizonte espacial en el que se manifiesta todo objeto de la naturaleza. Al mismo tiempo es dado él mismo como objeto entre objetos, cosa espacio-temporal determinada por ese «nudo de causalidades»⁴³ que constituyen la circunstancia del cuerpo. Es, sin embargo,

⁴¹ Julia V. Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl. Esbozo de una teoría*, Carlos Lohé, Buenos Aires, 1987, p.114.

⁴² Agustín Serrano de Haro, *PF*, p. 189.

⁴³ “Yo no soy el resultado de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi «psiquismo»; no puedo pensarme como un parte del mundo, como simple objeto de la biología, de la psicología y la sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia. Todo cuanto sé del mundo (...) lo sé a partir de una visión más o de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia.” Merleau-Ponty, M., Prólogo a la *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 2000, p. 9. No extrañe al lector el que sea esta nota al pie sea la única referencia que, en el tratamiento de este tema, hago del filósofo francés. Me lamento y justifico al señalar, aunque de paso, que parte de la tesis que quisiera sostener más adelante, está

la cosa más peculiar de entre todas las cosas físicas, pues es una cosa que siente y que se siente. Las sensaciones, como materia de la corporalidad, forman el sustrato básico desde el que se objetiva el cuerpo como cuerpo propio. Dicho de otro modo: “El cuerpo carne se hace presente sin tregua en aflujos especialmente intensos y pródigos de sensaciones táctiles.”⁴⁴

Partiendo de sus peculiaridades, parece que el problema (filosófico) está en determinar la situación o el «*lugar ontológico de la corporalidad*». Y este no puede ser, sin más, el papel intermediario entre el yo y el mundo, como el «eslabón perdido»⁴⁵ entre la subjetividad y el mundo de tal modo que pudiera ser puesto como el puente que une o reúne el mundo y el yo. Esto supondría por lo menos dos problemas: primero, el de pretender unir dos regiones ontológicas heterogéneas, segundo, que a través de esta intermediación sólo se da prioridad a uno de los polos, afianzando así el prejuicio ingenuo que supone esta oposición improbable yo/mundo. La consideración de la correlación entre la vida subjetiva y el mundo cuyo sentido esta vida

apoyada sobre distinciones que no necesariamente aparecen en los análisis merleau-pontianos. Merleau-Ponty pretende salvar la individualidad concreta del yo a través de la experiencia, y salvarla para la filosofía a través de una crítica de la conciencia cartesiana y de cierta idea de universalidad arraigada en ella: “Este yo bien cerrado –afirma Merleau-Ponty– no es ya un yo finito (...) Es finalmente con Dios que me hace coincidir el *Cogito*. Si la estructura inteligible e identificable de mi experiencia, cuando la reconozco en el *Cogito*, me hace salir del acontecimiento y me establece en la eternidad, me libera, al mismo tiempo, de todas las limitaciones y de este acontecimiento que es mi existencia privada; y las mismas razones que obligan a pasar del acontecimiento al acto, de los pensamientos al Yo, obligan a pasar de la multiplicidad de los Yo a una conciencia constituyente solitaria y me prohíben, para salvar *in extremis* la finitud del sujeto, definirlo como «mónada.»” (Merleau-Ponty, M., *Op. Cit.*, p. 383). La defensa de la concreción individualísima del yo tendría que ser posterior, en el caso de este análisis, a la clarificación de la constitución idéntica del yo, incluso como un yo corporal, desde este estrato tanto más radical, el de la génesis de ese yo cuerpo. La otra parte de la tesis que se ‘distancia’ de los análisis merleau-pontianos, y casi por idénticas razones, es la que se refiere a la posibilidad exclusivamente humana de alienación de su cuerpo a través de actitudes, como la que forma el propio foco crítico de Merleau-Ponty, la del objetivismo bajo el que se sitúa al cuerpo desde el naturalismo científico. En cierto sentido me interesa, y de una manera central que más adelante se verá, la posibilidad, o la génesis de esa posibilidad de objetivación y cosificación del cuerpo que sólo el sujeto humano puede llevar a cabo, y no es este un aspecto que caiga tampoco dentro de los intereses del discurso merleau-pontiano.

⁴⁴ Agustín Serrano de Haro, *PC*, p. 31.

⁴⁵ El concepto de Marcel «cuerpo sujeto» sería en este contexto, el verdadero eslabón perdido entre el mundo y el yo, aunque como «yo cuerpo» y según sus críticos no se deshace plenamente del legado cartesiano al mantener la preeminencia del yo en su diferencia de la carne: “El cuerpo sujeto, el cuerpo propio en cuanto mediador entre la autoconciencia y el mundo, en tanto que goza de una prioridad absoluta, no es una cosa, tampoco una cosa psicológica, «no es un objeto, sino la condición absoluta para que pueda dárseme un objeto cualquiera» (...) Lo que quiere sostener es que implica un cierto modo de darse a sí mismo sin poderse tratar absolutamente como objeto.” (Arregui, J., V. “Cenestesia y cuerpo vivido. ¿Por qué Marcel abandonó sus primeras formulaciones sobre el cuerpo sujeto?”, *Daimon. Revista de Filosofía*, Universidad de Murcia, No. 32, 2004, p. 151). Marcel tematiza la unidad sensible del cuerpo, pero lo hace ya desde la distinción entre la pura dimensión yoica que se localiza en el cuerpo y el cuerpo mismo como el sitio de encarnación del yo. Como veremos, la encarnación tiene que ser previa al yo, por lo tanto no podríamos adoptar la perspectiva del «eslabón perdido» como punto de partida.

constituye a través de su cuerpo, nos permitiría ver las distinciones entre los niveles de constitución del mundo, el efectivo descorrimiento o hiato que distingue al yo del cuerpo y que permite la objetivación del mismo como una cosa más entre las cosas. En el análisis de estas distinciones que recorren los estratos de la primordialidad, la impulsividad y las habitualidades de distintos niveles, aparece la idea de la «carne trascendental».⁴⁶ Este concepto –empleado por Nathalie Dépraz– designa una *pre-
dencia* determinante, de la esfera sensible de la vida subjetiva. La carne trascendental se sitúa, pues, en un nivel pre-egoico y remite a una «no-dualidad» primordial (en el sentido de la primordialidad tratada en las *Meditaciones cartesianas*) o previa a la distinción entre lo concienical y lo corporal⁴⁷. La «carne trascendental» es un puro fluir de sensaciones que constituyen la materia experiencial del yo, cuya manifestación más originaria es la de un «yo puedo», un yo que se constituye en el entrelazamiento de sensaciones ubiestésicas y cinestésicas puestas en juego en todo acto de la percepción externa:

Ahora bien, nuestro cuerpo –afirma Depraz–, el cuerpo que sentimos y experimentamos, es que el cuerpo que es nuestra *Urpraxis* (15/328), ofrece de manera primordial esta capacidad de anticipación de sí mismo como corporalidad inscrita en la espacio-temporalidad. Nuestro cuerpo vivido, nuestra carne es originariamente no-espacial y, sin embargo, es la matriz de la orientación en el espacio de los cuerpos y las cosas. Es también en el contexto de una analítica genética de la constitución de la carne que encontraremos los lineamientos de una forma de temporalización de la anticipación originaria de sí como un sí mismo corporal.⁴⁸

La trascendentalización del cuerpo a través de la carne no abre la vía de una absolutización del cuerpo. La carne trascendental es más bien el exponente («en tan-

⁴⁶ “Gracias a la estructura orgánica del cuerpo, la carne, puro flujo carnal invisible, puede verse, ella misma como tal. Por su parte el cuerpo no aparece a título de cuerpo vivido sino desde su alteración anticipada en la carne. La carne corporal (la «carne del cuerpo») es trascendental debido a la transformación que ella produce en él, aunque la carne no se vea a sí misma como tal sino a través del cuerpo.” Nathalie Dépraz, *Lucidité du corps*, Kluwer Academic Publishers, Phaenomenologica, Netherlands, 2001, p. 6-7. (La traducción es mía. En adelante *LC*).

⁴⁷ “¿En qué sentido puede asumir la carne una función trascendental clásicamente otorgada al yo como forma de la apercepción? A la vez conciencia encarnada y cuerpo vivido, la carne corporal hace estallar, como se ha visto, la polaridad rígida de lo concienical y lo corporal para reconducir a su no-dualidad primera en la experiencia primordial de nuestra identidad carnal.” Nathalie Dépraz, *LC*, p. 63.

⁴⁸ Nathalie Dépraz, *LC*, p. 62.

to es posible una reducción no sólo *de* la carne sino *a* la carne»⁴⁹) de lo absoluto fenomenológico comprendido correctamente como lo originariamente dado, esto es, lo originariamente temporalizado, si sentir es temporalizar. «Absoluto» en términos fenomenológicos significa dación en presencia plena, evidente, aquello que no remite a nada más que a la presencia dada. Absoluto es, pues, dación absoluta, y es precisamente esto –afirma Depraz– lo que “Garantiza el carácter no sustancial del sustantivo ‘absoluto’. La dación del absoluto, su presencia innegable e inmediata es manifestación carnal (*Leibhaft*), presencia plena en carne y hueso. La carne revela en su ser la posibilidad de este absoluto cuyo acceso es inmediato porque no es externo, como si dijéramos que primero está lo absoluto y después la posibilidad de su encuentro.”⁵⁰ El acceso a lo absoluto a través de la carne, lo mismo que de la intencionalidad a lo objetivo, garantizan la imposibilidad de una reducción de la subjetividad al cuerpo o la afirmación de una precedencia ontológica de la corporalidad sobre el yo. ¿Pero qué es entonces lo que posibilita el reconocimiento de este «plus sobre la identidad del cuerpo y la identidad del yo»⁵¹, del cuerpo y del yo como aquello que excede la delimitación formal de la *res cogitans* y la *res extensa*? La tematización del cuerpo desde la perspectiva (o con la conceptualidad) de la «carne» muestran la insuficiencia de la parcelación de la realidad física (y en ella el cuerpo) como una cosa extensa entre otras, pero también el yo, como sujeto encarnado (como voluntad encarnada) expondría la insuficiencia de la idea misma de *res cogitans* para dar cuenta de la profundidad de la vida subjetiva.

El resultado de los análisis de la corporalidad llevados a su radicalidad genética, ya desde el papel que juegan las ubiestesias y las cinestesias, parece indicar que la carnalidad ocupa un sitio originario en la constitución de la identidad del yo. La idea de la «carne trascendental» expone el más básico nivel que ocupa la corporalidad, como carne, en la constitución de sí mismo y en la constitución del mundo: “Si hay,

⁴⁹ Nathalie Depraz, *LC*, p. 65.

⁵⁰ *Ídem*

⁵¹ “LA APREHENSIÓN en la que nos es dado EL HOMBRE EN EL CUERPO HUMANO, en la que nos es dado como *personalidad* que vive, obra, padece, y en la que nos es consciente como *personalidad REAL* que en las circunstancias de su vida personal se comporta tan pronto así, tan pronto asá, PARECE CONTENER UN PLUS que no se da como mero complejo de momentos de aprehensión constitutivos del tipo que hemos descrito.” Edmund Husserl, *Ideas II*, § 34, p. 179/140.

correlativamente, pre-dación del mundo de la vida y precedencia de la carne, es porque estas dimensiones primordiales de experiencia nos preceden ya siempre, pues ellas nos constituyen a nosotros mismos.”⁵²

Ahora bien, quizás el problema sea todavía el de la emergencia del yo que puede absolutizarse a sí mismo sobre su cuerpo, al grado de poder incluso cosificar su cuerpo, desidentificarse de él y tratarlo como cosa. En este sentido el interés antropológico se orientaría menos al sentido de la carne trascendental, es decir, a la reafirmación de un estadio pre-yoico o pre-corporal, que al nivel de la autoaprehensión corporal de la subjetividad, esto es, a la posibilidad del acto de autocaptación del cuerpo, de mi cuerpo como una cosa física entre cosas físicas; en todo caso, nos orientaríamos ahora hacia la condición estructuralmente yoica de la distinción de los planos puros de la conciencia o el cuerpo. Sus condiciones de posibilidad se han expuesto hasta aquí, a nivel de la esfera primordial donde la carne trascendental aparece en el ámbito de lo mío propio pero, antropológicamente, lo relevante parece ser el cómo se llega desde esa originariedad pre-egoica a la identidad de la persona humana que se distingue de una corporalidad ya-objetivada. La tesis que propongo es que la auto-objetivación del cuerpo humano como una instancia del yo, expone un rasgo antropogénico. Sólo el cuerpo humano (entre todos los seres animados conocidos fácticamente) sería auto-aprehensible como una objetividad inidentificable con el yo.

Es verdad que existe un descorrimiento, una no-coincidencia plena, un desfase entre el yo y su cuerpo, y es probable que sea este hiato una condición antropogénica, la posibilidad de la disociación más o menos profunda entre el cuerpo y el yo. La

⁵² Nathalie Depraz, *LC*, p. 64. La autora entiende esta «auto-antecedencia» de la carne en el contexto de la estructura de la conciencia interna del tiempo del siguiente modo: como vimos respecto de la constitución de la identidad de los objetos trascendentes. La anticipación o protención juega, en su entrelazamiento con la capacidad de movimiento del cuerpo propio, un papel determinante. Para Depraz, esa capacidad protentiva es ya carnal, algo que en realidad no contradice nada de lo dicho sobre la estructura cinestésica del cuerpo propio, se trata más bien de cierto énfasis en el significado de la protención (y la carnalidad de la que es potencia) para la comprensión de la estructura temporal de la vida de conciencia. Depraz considera que el énfasis husserliano sobre la retención con dimensión determinante de la estructura temporal de la conciencia se ve desplazado por el la importancia de la protención en el contexto de la dimensión carnal. De hecho, esta sería, para Depraz, la principal aportación o novedad que trae consigo el concepto de carne, que ‘modifica’ esa concepción fenomenológica de la temporalidad: “La concepción del tiempo se ve así radicalmente modificada respecto de la forma en que es entendida en las perspectivas fenomenológicas anteriores, desde esta concepción renovada del término «auto-antecedencia» (*self-previousness*).” Nathalie Depraz, *LC*, pp. 62-63.

supresión voluntaria del instinto de autoconservación en parte depende de esta posible disociación. ¿Es condición del cuerpo humano captarse como cosa suprimible, superable por el yo, es condición del yo humano captarse en este hiato de su propio cuerpo, en su desfase carnal? No se trata, pues, de la autorreflexión que ve originariamente el mundo desde su cuerpo, sino de su saberse al mismo tiempo algo más que su propio cuerpo y a veces como habitante de su cuerpo: “‘Primigeniamente’ este yo es puro sujeto que tiene frente a sí los objetos aparentes y entre ellos su cuerpo corporal, y no solamente el cuerpo corporal, sino también el cuerpo con sus específicas texturas de cuerpo.”⁵³ ¿Cómo se alcanza este nivel de conciencia en el que puedo ver mi cuerpo como un objeto entre objetos? Esta excedencia del yo sobre la corporalidad, la brecha descubierta y el descubrimiento en sí, parece ser el foco de interés propiamente antropológico. La peculiaridad antropogénica del cuerpo humano estribaría en este ser un cuerpo para sí, concebido desde su desfase respecto del yo. Quiero decir que los análisis sobre la corporalidad que parten desde la consideración de la «encarnación» y la «carne» enfatizan la unidad primigenia de lo conciential y lo corporal, o estas nociones mismas como el resultado de una disociación o bipartición posibilitada por la unidad originaria de lo carnal. Sin embargo, desde el punto de vista antropológico lo relevante no es esa unidad sino la posibilidad (eminentemente) humana de objetivar su cuerpo (u objetivarse a sí mismo a través de su cuerpo. Es posible, pues, que lo que Depraz llama «polarización» entre lo conciential y lo corporal sea una cualidad específica de la corporalidad pensada desde la condición de humanidad que le es propia, entonces esa misma polarización podría ser un rasgo antropológico, y esto es lo que habría que averiguar y en su aclaración conseguiríamos, probablemente, otro elemento para la fundamentación de la una antropología filosófica, otro elemento clarificador de la estructura de la identidad de la vida subjetiva.

⁵³ Edmund Husserl, *Ideas II*, Apéndice crítico. Nota 186, p. 475.

El cuerpo en su ‘posición’ y propiedad alienable (como a través del ritual, el martirio, el anestesiamiento⁵⁴) es la capa develada en el análisis genético bajo la que se descubre la carnalidad básica de la identidad subjetiva. ¿Cómo se llega entonces a esta objetivación del cuerpo para sí, del cuerpo en su no-coincidencia –plena– con el yo? O, dicho en otros términos, ¿cómo se llega desde el nivel de la «no-dualidad» a la objetivación (o cosificación incluso) del cuerpo propio? ¿Cómo acontece este distanciamiento centrífugo del yo respecto de su cuerpo? ¿En qué punto de la constitución de la identidad subjetiva, es pensable esta desidentificación yoica de su condición carnal, esta cosificación del cuerpo por el yo? La primordialidad del cuerpo vivo no motiva todavía la emergencia del tema antropológico sino a partir de su develamiento, su ‘deber-ser-descubierto’ por la reflexión fenomenológica que despeja en el análisis genético la primera capa de la corporalidad vista desde la actitud natural, como un objeto entre objetos, como una cosa física en el entorno de la naturaleza y acoplado a él como un «nudo de causalidades». La carne sería, pues, la condición originaria o primordial del cuerpo, del cuerpo visto, captado, objetivado como cosa entre cosas de la naturaleza, como realidad espacio-temporal según la cual es captado en su individualidad. Ahora estamos tratando de la identidad de la vida subjetiva corporal (encarnada) como una capa secundaria, de un nivel de complejidad más elevado respecto de la primordialidad pre-egoica. En el nivel de la identidad-yo cuerpo se abren dos problemáticas fundamentales la primera es la condición de la

⁵⁴ Por ejemplo, hace algunos años comenzó a expandirse desde algunas ciudades de Europa Oriental y la antigua Unión Soviética, el uso de una droga de fabricación casera que produce los mismos efectos que la heroína pero al 30% del costo de ésta. La droga tiene el nombre popular de *krokodile* (desomorfina) porque provoca una necrosis inmediata en la parte del cuerpo donde se inyecte la sustancia. A cualquiera que vea fotografías o lea descripciones del proceso de descomposición de los músculos y el cuerpo a causa de esta droga, le asaltaría la pregunta obvia de ¿porqué siendo tan visibles e inmediatas las consecuencias de su consumo las personas pueden seguir consumiéndola hasta exhibir sus huesos o agujeros en lugar de carne? Es probable que el por qué sea menos determinable que la forma en que los sujetos logran disociar o disociarse de su cuerpo, entregándolo a una destrucción lenta y dolorosa, como si el hallazgo de una pura temporalidad inmanente, un estado al cual replegarse (la ensoñación de la droga), permitiera esta enajenación del cuerpo, la que hace menos relevante inyectarse una necrosis en los muslos? Este es sólo un ejemplo de la forma en que el sujeto humano utiliza su cuerpo, lo objetiva como medio (del gozo desomorfínico en este caso), como objeto, se distingue de él, etc. Pero también el martirio y el autosacrificio podrían ser ejemplos de estos actos en los cuales el sujeto, el yo humano, utiliza su cuerpo, se sirve de él en un sentido objetivo por el cual el yo se distingue de su propia corporalidad. Cfr. Thekemuriyi, D., V., “Krokodil’ – A designer drug from across the Atlantic, with serious consequences” *The American Journal of Medicine*, Official Journal of the Alliance for Academic International Medicine. Vol. 127, Issue 3, Marzo, 2014. URL= [http://www.amjmed.com/article/S0002-9343\(13\)00879-6/fulltext](http://www.amjmed.com/article/S0002-9343(13)00879-6/fulltext) Consultado: 16/11/2014.

identidad yoica ya encarnada, las condiciones de la autoconstitución del yo idéntico corporal-trascendental-humano. La segunda vía, atañe al análisis de la experiencia del otro, la empatía como experiencia del otro a través de su cuerpo. La identidad de la persona humana está incardinada en una experiencia inmediata del cuerpo del otro y la empatía, como experiencia de la alteridad análoga, analogizada, juega un papel fundamental en la determinación de las estructuras trascendentales de la identidad yo-trascendental-humano.

Antes de entrar en los análisis de la empatía quisiera rehacer el recorrido que he tratado de exponer hasta aquí, y que va de la carne trascendental al yo que se sabe yo humano para otros, a la constitución de la identidad personal humana que se constituye intersubjetivamente. La «carne trascendental» puede ser pensada como un estrato sensible, elemental, que precede (según Depraz) y posibilita la constitución del cuerpo como una cosa espacio-temporal. Sobre la carne, o ‘en’ la carne, o a través de ella, se constituye el estrato de la «primordialidad como sistema de impulsos» o instintos, este plano básico es el último al que podemos llegar a través de la pregunta por la génesis (la historia) de la vida subjetiva, que nos ubica sólo frente al fluir continuo que es propio de lo viviente. Luego, sobre la base de esta esfera impulsiva se constituyen los estratos más complejos, el estrato o la capa de las hábitos, que son el resultado o producto de actos del yo. En el ascenso continuo entre niveles cada vez más complejos llegaríamos, pues, desde las estructuras elementales de la vida de conciencia, la más elemental de todas que es aquí la carne, hasta la constitución –sobre esa base carnal– de la vida impulsiva que, a su vez, sirve como soporte de hábitos que se corporalizan, que se encarnan:

[El cuerpo] es constituido como una *realidad*. Estrato inferior: la *realidad* corpórea. Estrato superior: lo específicamente corporal. Y ahí tenemos relaciones *reales* entre el cuerpo, que es una *realidad* propia, y otras *realidades* meramente corpóreas. La causalidad corre de modo que los *objetos* externos, por ejemplo al ser golpeados, etc., actúan sobre el doble estrato *realidad* de tal manera que en algunas circunstancias actúan de modo meramente físico (...) Pero el cuerpo puede actuar hacia el exterior sólo como

cuerpo. La relación unilateral. Consideremos además al sujeto; está fundado en la corporalidad.⁵⁵

La vida impulsiva implica la trascendentalidad de la carne, despliega cada presente primordial como temporalización permanente o continua de presente en presente. Así cada contenido experimentado puede ser visto como el contenido de una plenificación impulsiva. En este estrato pre-predicativo no se ha hecho mención de un yo humano o esencialmente humano, es un estrato de aquello que subyace a toda realidad anímica y a toda forma de vida que vive instintivamente. ¿Entonces como es que se constituye la identidad de la vida humana en cuanto tal? ¿Qué significa este yo humano en el curso de desarrollo⁵⁶ de la identidad de la vida subjetiva en su unidad?

Si bien parece aclararse la función del cuerpo vivo en la conformación de la identidad subjetiva, esa identidad sólo nos ha permitido hacer visible una condición diferencial de la corporalidad del sujeto humano, que no es más que su capacidad para escindirse de su propio cuerpo, objetivándolo (incluso) como una cosa distinta de sí mismo, como una cosa entre otras cosas, como un cuerpo espacio-temporal entre otros. Esta objetivación es secundaria respecto del estrato elemental de la sensibilidad que conforma el sustrato de la vida anímica, pero esa secundariedad del acto objetivante en sí, su descripción como un acto más complejo que el de la captación inmediata del cuerpo como cuerpo anímico, nos dice todavía muy poco sobre la peculiaridad de la identidad personal humana.

El sujeto humano no es sólo una subjetividad encarnada, sino una vida subjetiva que puede pensarse a sí misma, más allá, en su diferencia respecto de su propio cuerpo, que puede dissociar y pensar su cuerpo como algo distinto de sí mismo. ¿Qué es, entonces, esta mismidad que se piensa con independencia de su propio cuerpo? Cuando volvemos la mirada al transcurso de la historia cultural o espiritual,

⁵⁵ Edmund Husserl, *Ideas II*, p. 475/Nota crítica 186.

⁵⁶ “Existe, por otro lado, cierta partición del alma, a saber, una diferenciación en estratos del alma que corresponden a estratos de conciencia. Los estratos más elevados pueden faltar y entonces el alma tiene una distinta variedad de niveles, como por ejemplo el alma que duerme de manera constante en la cual no se ejecuta cogito alguno. O el alma animal, en la cual falta el estrato del pensar teórico en sentido estricto, y similares.” Edmund Husserl, *Ideas II*, § 32, p. 173/134.

a la historia del pensamiento y las historias de las distintas sociedades, vemos que gran parte de esta historia está fundada en esa distinción peculiar del cuerpo.

El mundo Occidental parece forjado sobre esta bipartición de la realidad cuerpo/alma y una gran parte de los sistemas cosmovisionales conocidos (pasados y presentes) se fundan en una particular *re-lación* de los sujetos, de las sociedades, de los tiempos, con la corporalidad. Sabemos ahora que esa corporalidad es en su génesis, ‘una’ misma con la vida anímica, pero no sabemos –todavía– como ocurre que gran parte de lo específicamente humano este fundado en la negativa, en el desconocimiento de esa unidad originaria de lo anímico-corporal.

¿No es acaso la enajenación del cuerpo una posibilidad o potencialidad que –al menos hasta ahora, a través del martirio, el auto-sacrificio, el hedonismo– podemos pensar como exclusivamente humana? ¿Y no es, acaso, esta desidentificación un acto que pasa por una reflexión sobre sí mismo, una reflexión que tiene como tema esa identidad que pretende ser disuelta? ¿Cuál es la relación entre esta reflexión sobre el sí mismo que da lugar a la constitución de la persona humana y la estructura unitaria de la vida anímica, es decir, de cualquier otra vida animal? Con todo esto quiero decir que no basta con señalar que en la génesis de la vida subjetiva hay una unidad carnal elemental o basiquísima y que, por tanto, al ser la vida trascendental subjetividad trascendental encarnada, estemos cada vez más cerca de la fundamentación de la pretendida antropología filosófica auténtica. Y no basta con la consideración de esta unidad porque es ella misma algo inherente a toda vida anímica o animal y porque, lo más importante, la vida humana es capaz de suspender y negar, o disociarse de esa unidad. La vida humana rebasa esa unidad de manera voluntaria y reflexiva, se niega ella misma la corporalidad como única dimensión de sí, se sabe ella misma más que un cuerpo, más que vida fisiológica o puramente corporal. Yo sé que soy yo mismo más que mi propio cuerpo. ¿Pero cómo lo sé? ¿Y qué es esta mismidad o identidad pensada más allá de los límites de lo corporal? ¿Qué significa todo esto en el contexto de la fundamentación de la antropología filosófica? De entrada estaríamos obligados a admitir que la pretendida antropología filosófica no se basa, no solamente al menos, en el reconocimiento o la consideración de la unidad

carnal de la vida subjetiva, ni siquiera en la consideración de la unidad anímico-espiritual que constituye la realidad humana, como dotada de una dimensión trascendental. ¿Cuál es entonces el sentido de esa identidad trascendental-humano que habría de sostener la antropología filosófica renovada o fenomenológicamente fundada?

6. EL YO HUMANO. VIDA ESPIRITUAL

6.1. EL YO-HUMANO COMO IDENTIDAD AUTORREFLEXIVA

A través de la trascendentalidad de la carne el yo adquiere la posibilidad de una auto-situación, de un saberse situado en el mundo, en el espacio en medio de otros cuerpos: “Veo al hombre y al verlo veo también su cuerpo –afirma Husserl–. En cierta manera, la aprehensión del hombre atraviesa la aparición del cuerpo, que es ahí cuerpo (...), la aprehensión no permanece en el cuerpo (...), sino que lo atraviesa –tampoco la dirige a un espíritu enlazado con él, sino precisamente al hombre.”¹ Esta unidad de la vida como *physis*² que se da en los seres animados, se constituye a través de diferentes niveles articulados centralmente por la posibilidad de la autorreflexión como la condición de emergencia (de un ser para sí), del yo humano o la persona humana concreta: “El concepto de concreto tiene la tarea de acentuar este estar-referido-al-mundo [*Welthaftigkeit*]. El ego no es todavía concreto como individual, factual e histórico, sino únicamente, y por vez primera, en cuanto incluye en sí al mundo entero como su *constitutum*, es decir, como objetividad intencional.”³ Esta

¹ Edmund Husserl, *Ideas* II, § 56, p. 287 /240.

² En la génesis de la materialidad está la sustancia. La materialidad pensada como una unidad a la manera en que lo hacen los primeros físicos, supone una tematización totalizante, unificada bajo la idea del *arjé* o el principio. La primera física es también primera metafísica, porque la *physis* es ya el resultado de un pensamiento universalizante, primariamente filosófico en el sentido del «principio que persigue», distinto ya del «origen» aportado por el pensamiento mítico: “Con frecuencia se ha llamado a los jonios hylozoístas (del griego *hylé*); este término puede aceptarse si no se le hace sinónimo del término moderno materialista (...), «el problema de la materialidad no existe en la filosofía antigua (...). Al afirmar que el agua es el principio de todas las cosas, Tales, quizás, tuvo el mérito que le atribuye Burnet, a saber, de no preguntar por lo que era antes de lo que es, sino de buscar de qué está hecho el mundo (...): «Tales vio la unidad del ser y cuando la quiso expresar habló del agua.» (Jean Brun, *Los presocráticos*, Ed. Cruz, México, 1995, p. 16-17) “La *Physis* ama ocultarse.” Heráclito, Fragmento 123, Rodolfo Mondolfo (Ed.), Heráclito, *Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México, 1971.

³ Michael Theunissen, M., *El otro. Estudios sobre ontología social contemporánea*, F.C.E., México, 2008, p. 43.

referencia al mundo es un vínculo desde la intimidad hacia lo otro que se va constituyendo (cada vez más nítidamente) desde el estrato primordial de la pre-corporalidad hasta la conformación de personalidades sociales o de orden superior; nos acercamos a través de la clarificación de la concreción de la subjetividad trascendental, a la constitución de la persona humana, primeramente, como la de una unidad anímico-corporal refleja o activamente autorrefleja. Trataré de aclarar este ‘proceso’ autoconstituyente en tres momentos que abarcan los temas principales que trata Husserl en relación con la descripción de la persona humana, principalmente de las descripciones expuestas en el segundo libro de sus *Ideen*. En un primer momento expondré los aspectos centrales de la teoría de la reflexión como condición de la «conciencia de sí» que Husserl pone a la base de la constitución de la persona humana, y que se encuentra a su vez determinada o posibilitada por la estructura de la conciencia interna del tiempo. En un segundo momento analizaré lo que Husserl destaca sobre la incidencia de la experiencia de la alteridad en la constitución de lo que se objetiva en la autorreflexión, una unidad de habitualidades y un estilo en el «dejarse motivar» que está implicado ya en la sentencia «yo siento, quiero, temo, anhelo tal o cual objeto». La experiencia del otro aparecerá entretrejida en la configuración biográfica de la persona humana, tanto, como en el nivel primordial de la identidad trascendental. En un tercer momento trataré de aclarar lo que significa la «motivación como ley fundamental del mundo espiritual»⁴ y las habitualidades como aquello sobre lo que las motivaciones actúan o inciden. Finalmente, volveré sobre el tema de la autoconciencia como el rasgo estructural definitorio de la persona humana, que incluye la co-determinación del otro en mi auto-captación y que se basa en la estructura del fluir temporal de una unidad vital anímico- espiritual. Me interesa en este punto conclusivo, el correspondiente, pues, a este apartado, la descripción de la estructura trascendental que posibilita el acto de autocaptación en el que se constituye la persona humana, es decir, las condiciones trascendentales de la auto-objetivación del yo trascendental como yo humano, condiciones que aparecerán en

⁴ Recojo esta expresión literal del título del apartado II, de la “Sección tercera” de las *Ideas* II. Edmund Husserl, *Ideas* II, p. 259/212.

el núcleo de la identidad de la subjetividad trascendental que tiende a objetivarse, o auto-objetivarse como persona humana, concepto que toca en sus cimientos a la posibilidad de la antropología filosófica.

6.1.1. Autoconciencia como condición de la constitución del yo humano: la conciencia de sí

Si entendemos la autoconciencia como un «tecnicismo filosófico»⁵ cuyo significado se atiene a los términos que lo componen: un saber de sí mismo, nos encontramos entonces con la dificultad de exponer lo que ese «sí mismo» significa y por qué artes es traído a presencia. Pues si bien hay una suerte de autoconciencia inmediata, yo sé que ahora fumo y escribo estas líneas, este es un saber de mí que permanece bajo cierta opacidad. En cambio el saber de sí al que se refiere el concepto filosófico de autoconciencia rebasa los límites de una autoconciencia inmediata⁶, de un saberme a mí mismo en la realización de mis acciones. La naturaleza de este saber de no requiere de la mediación de una toma de posición reflexiva. Pero no tenemos claro cómo es que un concepto, como el de autoconciencia, que demandaba sobre todo una aclaración de sus posibilidades, ha vertebrado toda la filosofía moderna, pese a la oscuridad de su sentido como principio teórico, desde Descartes hasta Hegel (aunque no podamos afirmar sin más que desde el racionalismo hasta el idealismo se cuente con un concepto homogéneo de ‘conciencia de sí’ –*Selbstbesinnung*–).

⁵ ««Autoconciencia» en el sentido de «conciencia de sí» es por lo tanto una expresión filosófica técnica. Tendremos que preguntarnos todavía cómo es que no tiene ninguna correspondencia en el lenguaje cotidiano. Mientras que el significado de las palabras *selbstbewusst*, *self-conscious*, tal y como son empleadas en el lenguaje cotidiano, sólo se puede inferir de su modo de uso, el significado de «autoconciencia» en sentido filosófico parece proceder del significado de las partes que componen la palabra: conciencia de sí mismo.» Ernst Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*, F.C.E, Madrid, 1993.

⁶ Si la autoconciencia es un tecnicismo filosófico, esto no significa que sea una mera invención de los filósofos, o que sólo los filósofos adiestrados descubran esta autoconciencia, ni siquiera que sólo los humanos tengan autoconciencia. Designa, en todo caso, un proceso de descubrimiento en el hombre de ciertas posibilidades, o de cierta posibilidad de autocaptación de su identidad personal. Más bien la reflexión filosófica está motivada por esta posibilidad aprendida de «introspección» –para pensar el término en el nivel psicológico al que corresponde– tan propia del hombre en actitud natural, como del filósofo que tiene la introspección como tema. Las condiciones determinantes de la conciencia de sí son condiciones trascendentales. Por otro lado, este desbordamiento no implica más que un desplazamiento del tema antropológico que quisiera desarrollar aquí, quiero decir, que el término ‘desbordamiento’ no afecta la decisiva importancia de la autoconciencia como tema filosófico fundamental.

Como principio teórico la conciencia de sí se convirtió, a través del legado cartesiano, en el último asidero de la razón teórica, o el fundamento apodíctico, el punto de partida de una reflexión que pretende ser radical, es decir, volver a la raíz que queda y se localiza en el *cogito*: “Y observando que esta verdad: ‘yo pienso, luego soy’, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.”⁷ Por otro lado, en tanto principio práctico, la autoconciencia es accesible a través de un acto de autorreflexión, o mejor, una voluntad de autorreflexión, que demanda en su inicio una detención de los intereses inmediatos. La condición del autoconocimiento implica la posibilidad de autodeterminación –en ciertos niveles al menos–, el poder reflexionar sobre mi vida, sobre mí mismo, y expresa esta capacidad de ejercer una voluntad libre más allá de las determinaciones inmediatas de mi circunstancia vital. El lema delfico «cónócete a ti mismo» parece determinar la centralidad filosófica de la autoconciencia desde el origen de la reflexión filosófica en cuanto tal (aspiración a un conocimiento universal) y a lo largo de su historia; en cada etapa del curso del pensamiento occidental parece reactivarse este interés por el «sí mismo». Es probable, entonces, que Tugendhat se equivoque al limitar el valor de la autoconciencia como tema de la filosofía moderna, porque lo que en realidad hace la modernidad es ubicarla como una meta inmediata del proyecto racionalista.

El *Sapere aude* que Kant⁸ retoma del pensamiento helenístico, supone la posibilidad de autoconciencia del hombre que quiere ilustrarse o que tiene –como filósofo– esa ilustración como meta de su existencia, como una meta histórica. Pensar por uno mismo comienza con el ejercicio de una voluntad fundada en el autoconocimiento, en la autoconciencia. Es relativamente arbitraria la distinción de la autoconciencia en sus funciones teórica y práctica, tanto para la antigüedad como para la

⁷ René Descartes, *Discurso del método*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1939, p. 61. Trad. Manuel García Morente.

⁸ “La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración.” Immanuel Kant, *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?*, Caronte. Filosofía, Buenos Aires, 2004, p. 33.

modernidad, pues en realidad la autoconciencia puede ser un concepto filosófico propuesto como principio teórico (inicio de la teoría), sólo si la teoría es ya considerada, ella misma, una forma de la *praxis*. Fenomenológicamente se diría que lo relevante es entender que el autoexamen con el que comienza el acto filosófico tiende (en su radicalismo histórico) a su realización trascendental. Aunque aun no hemos sentado completamente las bases para llegar a ello, ahora mismo quizá sólo nos baste con preguntar ¿qué es ese sí mismo en el que se concentra el autoexamen? ¿Qué es lo que encuentro cuando vuelvo así sobre esa mismidad que soy yo? (¿Cómo puedo ‘elear’ a universalidad lo que de ahí emane?) Y en última instancia ¿qué es lo que permite que pueda llevar a cabo este acto de autocaptación y luego, de autoterminación?

Sobre el problema de la autoconciencia Tugendhat clasifica las distinciones internas de la filosofía moderna conforme a tres modelos teóricos en los que caen todos los momentos del cartesianismo, o todo discurso sobre la conciencia y la autoconciencia: el primer modelo se basa en la relación sujeto-predicado o en la consideración de una sustancia de la que pueden predicarse estados; el segundo modelo se basa en la relación sujeto-objeto que estructura toda nuestra realidad; conforme a este esquema la autoconciencia sería un acto objetivante por el cual la identidad se capta como un objeto que tengo delante de mí como otros tantos objetos posibles. Finalmente, el tercer modelo supone que la autoconciencia es una clase de «percatarse interior», que depende de una cierta interioridad descubierta por un acto de peculiar naturaleza dirigido a esa interioridad: “El tercer modelo es el supuesto teórico-epistemológico de que todo saber inmediato tiene que basarse en la percepción. Este supuesto condujo a que se comprendiera el saber de sí, y en general todo comportarse consigo mismo como un percatarse interior (...) La teoría tradicional de la autoconciencia, tanto la alemana como la inglesa, se mueve dentro de estos tres modelos.”⁹ Tugendhat inscribe la teoría husserliana de la intencionalidad en el segundo modelo, conforme al cual la autoconciencia sería, sobre todo, una auto-objetivación del sí mismo, un ponerlo como un objeto entre otros. Un objeto para mí que soy el

⁹ Ernst Tugendhat, *Op. cit.*, p. 28.

sujeto del acto intencional. Si seguimos alguna reflexión de Husserl en las *Ideas II* parece que Tugendhat está en lo correcto: “Y, merced a la conciencia de sí mismo y a la posibilidad de múltiple comportamiento dirigido a sí mismo, este mismo yo pertenece a su propio mundo circundante: el sujeto es ‘SUJETO-OBJETO’.”¹⁰ Pero entonces ¿en qué se distingue la conciencia de objetos de la conciencia de sí, de un sí mismo o una identidad que es puesta ella misma como objeto?¹¹ ¿Qué es lo que se objetiva en este caso? ¿Qué es lo que permite llevar a cabo un acto objetivante de esta naturaleza? La limitación de la taxonomía de Tugendhat es que se centra en el punto de vista estático de la identidad, desde el cual ese sí mismo que se objetiva está ya constituido, pero ese punto de vista es más bien psicológico, no trascendental y: “Todas las objeciones que se han levantado contra el método de la reflexión se explican por desconocimiento de la constitución esencial de la conciencia.”¹² La constitución esencial de la conciencia implica un rebasamiento del punto de vista psicológico y, por lo tanto, estático, y apunta más bien a las condiciones genéticas de su constitución, esa esencia refiere pues a determinación histórica de la vida de conciencia, pero dado que esta consideración es ya trascendental, parece fácil extraviarse en el paso de la consideración mundana (de lo constituido) a la constitución trascendental de lo constituyente. Por otro lado no podemos perder de vista que en el nivel elemental de la conciencia interna del tiempo hay ya una suerte de ‘conciencia de la conciencia’, o reflexividad pasiva.

La idea de conciencia como intencionalidad (considerada desde el punto de vista estático) es la unidad de un curso de vivencias intencionales o actos objetivantes. En términos hegelianos (nada distantes de la fenomenología husserliana) podríamos decir que la conciencia es un continuo estar volcado hacia lo otro, la conciencia es un estar volcado hacia algo que no es la conciencia misma. ¿Qué es enton-

¹⁰ Edmund Husserl, *Ideas II*, § 51, p. 241/195.

¹¹ Ströker parece resolver esto de manera bastante clara al señalar que: “La identidad del ego y la identidad de una cosa son, por principio, [identidades] de tipo totalmente distinto. Desde luego la identidad de las cosas presupone también una diversidad. Una cosa que simplemente es, no es la “misma”. Identidad es siempre el resultado de un proceso de identificación. Fenomenológicamente esto quiere decir que es el resultado de una síntesis especial de coincidencia, en la que las daciones sensibles inicialmente separadas de una cosa como tal son erradicadas. Toda identificación objetiva, sin embargo, presupone ya por lo menos una inactual conciencia de identidad, de la identificación subjetiva.” Elisabeth Ströker, *Op. cit.*, p. 120.

¹² Edmund Husserl, *LFCIT*, Apéndice IX [al § 39, en especial pp. 102 s., y 40.] p. 143 /120.

ces lo que se pone como objeto en la autoconciencia? ¿Qué es eso ‘otro’ que se auto-objetiva en la reflexión? ¿Qué es lo que posibilita la autorreflexión y luego la autoconciencia? La respuesta probable a las dos primeras preguntas está en la historia, el curso de sedimentaciones de sentido que constituyen el contenido de la mismidad objetivada; la posible vía de resolución para la tercera pregunta está en el tiempo. Me centraré ahora en esta última.

La dimensión temporal pasada juega un papel fundamental en la posibilidad autoconciente de la vida subjetiva. En las descripciones de la conciencia interna del tiempo Husserl descubre dos líneas o direcciones intencionales: una vertical y otra horizontal, que se corresponden, la vertical, con la profundidad temporal de la vivencia intencional, o la red de implicaciones de pasado co-dadas en toda intuición presente; la segunda línea o dirección intencional es horizontal: “El primer cubrimiento es uno que discurre según un vínculo de igualdad de esencia; el segundo es un cubrimiento de identidad, ya que en la identificación continuada de la situación se hace consciente una identidad duradera. Naturalmente que a esta situación pertenece también la identificación sucesiva continuada de serie vertical a serie vertical por cumplimiento de las protenciones, que aquí tienen asimismo un sentido objetivo-espacial.”¹³ Esta dirección vertical describe la densidad temporal interna del acto intencional, es el conjunto de remisiones que conforman la raíz del sentido constituido en el acto intencional.

El papel de la retención en la determinación de la posibilidad autorreflexiva es fundamental: “La esencia propia del flujo no es sólo ser, sino ser unidad de vivencias y estar dado a la conciencia interna, de la cual puede partir hacia él un rayo de la atención (...) La percepción atenta de esta unidad es una vivencia intencional de contenido cambiante, y un recuerdo puede dirigirse a lo que ya ha pasado.”¹⁴ En las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* Husserl centra el peso todo de la posibilidad de la autoconciencia en la protoconciencia, en el continuo de retenciones que soportan la percepción o el acto intencional presente. El flujo tem-

¹³ Edmund Husserl, *LFCIT*, § 43, p. 112/93.

¹⁴ Edmund Husserl, *LFCIT*, Apéndice VIII [al § 39], p. 139 /116.

poral es como una superficie escamada, cada escama emergente va asentándose sobre las anteriores alargando la estela (la estela escamada de un cometa¹⁵) temporal desde la vivencia actual. La retención misma –señala Husserl– no es un acto («unidad inmanente de duración que se constituya en una serie de fases retencionales»), dicho de otro modo, la retención no es una rememoración, el acto que vuelve sobre algo transcurrido, una unidad de duración pasada, la retención es más bien parte de la estructura de la plena actualidad. La huella temporal forma parte del movimiento presente, el continuo de retenciones forma parte del ahora ‘soportándole’. Las retenciones se derivan o desgranán del acto presente y se convierten en el soporte de la expectativa de congruencia y continuidad. Desde esa actualidad, y precisamente porque así lo posibilita esta estructura de retenciones, puedo volver a través de un acto reflexivo sobre lo transcurrido, y este acto de rememoración tiene a su vez su propia estela escamada de retenciones. La rememoración es una unidad de duración que se constituye también en sus fases temporales. La estructura retencional es la condición que permite la vuelta sobre sí. Es el pasado sedimentado a través de esta estructura aquello a lo que se vuelve en la autoconciencia: “A la retención debemos, en suma, el que la conciencia pueda ser objetivada.”¹⁶ Hay una especie de simetría o paralelismo en la exposición de estos últimos problemas sobre la identidad; por un lado el análisis de la identidad de los objetos encuentra su punto fundamental en el continuo protentivo o protencional de la percepción. Por otro, la constitución de la identidad del yo tiene su raíz en la retención y en la posibilidad de la rememoración como primaria e inmediata «vuelta» sobre sí mismo. Antes nos preguntamos: ¿en qué se distingue la objetivación de la conciencia de otros actos objetivantes? La respuesta más inmediata a esta pregunta sería que esa distinción está en la doble dimensión de la vida yoica, la conciencia es sujeto, los demás objetos no; además, es probable que esa distinción radique, por ello, en el énfasis que en la constitución de la identidad subjetiva adquiere la estructura retentiva, frente al fundamental entrelaza-

¹⁵ “Cuando se está percibiendo un movimiento, tiene lugar momento a momento un captar-como-ahora; en él se constituye la fase que ahora es actual del movimiento en cuestión. Pero esta aprehensión del ahora es como el núcleo de una cola de cometa de retenciones referidas a los puntos de ahora previos del movimiento.” Edmund Husserl, *LFCT*, p. 53 / 30.

¹⁶ Edmund Husserl, *LFCT*, Apéndice IX al § 39, p. 142/119.

miento entre las protenciones y las potencialidades de movimiento corporal que opera en la constitución de identidades objetivas. Como vimos al hablar sobre la constitución del cuerpo y de su papel primordial como carne, la anticipación es entrelazamiento e implicación de la pura conciencia temporal y la potencialidad cinética o automoviente del yo. En el proceso de constitución de la identidad de la persona humana es la retención la estructura que posibilita la autocaptación; lo que se capta en la autoconciencia es la unidad del pasado que conforma la identidad autoconciente.

La retención es conciencia vigente adherida (como una escama) a la captación presente; podría también describirse el proceso retencional como un hundimiento. En los esquemas que diseña Husserl para explicar esta estructura traza un eje longitudinal que conforma la continua sucesión retentiva del ahora y una línea diagonal que señala la forma en que se da el hundimiento entre un punto A actual, y un punto A' que indica la constitución pasada de una unidad de duración que iniciada y finalizada se hunde, y cada vez más, en el pasado: “Al comparecer siempre un nuevo ahora, el ahora muda a pasado, y la entera continuidad decursiva de pasados de los puntos precedentes «cae», cae de manera uniforme en la hondura del pasado.”¹⁷ La dación autoconciente es una posibilidad fundada en la protoconciencia, la estructura retencional y protencional de la conciencia interna del tiempo, porque ella posibilita la retención, como retención de un contenido efectivamente dado: “Porque hay protoconciencia y hay retenciones existe la posibilidad de dirigir la mirada reflexiva a la vivencia constituida y a la fases constituyentes, e incluso a la de percatarse de las diferencias existentes entre, por ejemplo, el fluir originario tal como fue consciente en la protoconciencia y su modificación retencional.”¹⁸ Esta estructura esencial es la estructura temporal descrita como protoconciencia, no es ella misma consciente, el fluir no fluye él mismo sino que es la forma del fluir.

La función de la retención en la autoconciencia es pues la de aportar los contenidos que conforman aquello en lo que se vuelca en la reflexión y la rememora-

¹⁷ Edmund Husserl, *LFCIT*, p. 51 / 28.

¹⁸ Edmund Husserl, *LFCIT*, p. 143 / 120.

ción sobre el propio yo, sobre la vida en su identidad y mi propiedad pero, al mismo tiempo, dada bajo un carácter de alteridad, en el recuerdo soy yo mismo, pero el yo mismo del pasado, soy yo mismo ‘otro’, el que fui antes. La autoconciencia, como la cualidad fundamental de la persona humana, está determinada por la estructura de las retenciones y el continuo hundimiento de las unidades temporales actuales, las vivencias rememoradas que son las mías pero en las que me soy dado a mí mismo como otro, como quien ha sido en el pasado.

Hay una primera forma de memoria espontánea y operante en la base del auto-reconocimiento identitario. La sedimentación de sentido que da lugar a la constitución de habitualidades puede considerarse una forma primaria o pasiva de rememoración. La autocaptación en el recuerdo o la rememoración es una forma secundaria de memoria por la cual me encuentro a mí misma como persona humana, lo que puede representar cierta problemática para el método de la reducción, que Husserl vio desde muy temprano (en el curso sobre los *Problemas fundamentales de fenomenología* del otoño-invierno de 1910-11)¹⁹. Se trata de que a través de la *epojé* fenomenológica yo me despojo de la tesis de realidad que sostiene mi experiencia natural o ingenua del mundo, y como evidencia apodíctica me queda un yo puro, purificado, de todo predicado no-concienal. Esa evidencia es plenamente actual, pero, como en las *Meditaciones cartesianas* advierte, esa evidencia pronto queda desbordada²⁰ por la implicación de una densidad temporal sobre la que no tenemos evidencia apodíctica, o que es captada en retrospectión necesariamente sobre el suelo del mundo y en el curso de una experiencia natural: “¿*Qué pasa aquí con la donación absoluta?* Lo pasado

¹⁹ “La reducción fenomenológica nos conduce, en primer lugar, a la donación absoluta que nombremos provisionalmente contemplación fenomenológica [*phänomenologische Erschauung*], justamente a la *percepción* fenomenológica, cuyo carácter absoluto, y por ello indudable, puede sostenerse en todo caso. Pero mezclados en cierto modo con ella se presentan inmediatamente otros modos de donación (y siempre en el interior de la actitud fenomenológica) cuyo carácter absoluto ya no puede sostenerse más en el sentido de que sean indudables. A este respecto, tendremos que ampliar el concepto de contemplación fenomenológica de modo que tal concepto discorra paralelamente a la experiencia empírica y, por tanto, se convierta en experiencia fenomenológica: presentificación y representificación fenomenológicas.” Edmund Husserl, *PF*, § 23, pp. 95-96/159.

²⁰ “En contraste con Descartes nosotros asumimos la tarea de explorar el campo infinito de la experiencia trascendental. La evidencia cartesiana, la de la proposición ego cogito, ego sum, no dio fruto no sólo porque Descartes omite poner en claro el puro sentido metódico de la *epojé* trascendental, sino que también omite la posibilidad que tiene el ego de explorarse a sí mismo hasta el infinito y sistemáticamente por medio de una experiencia trascendental, y con ello al hecho de que el ego está ahí presto como un posible campo de trabajo” Edmund Husserl, *MC*, § 13, p. 73.

de la percepción ya no es dado (...). El ahora se ha convertido en un nuevo ahora, y en él se da como pasado lo que yo quería constatar; lo pasado trasciende el ahora y debo desconectarlo de modo análogo a como desconecto lo empíricamente trascendente. *Pero, entonces, toda esta empresa de la desconexión pierde su sentido.*”²¹ Pero esto es sólo una confusión, pues en todo caso, el darse dudoso del pasado, no es menos, en su carácter dudoso, dación absoluta, lo que se da en «su ser propio y su duración». Husserl propone llevar a cabo una reducción trascendental de esa experiencia, reduciendo ese yo humano que objetivo en la rememoración a su dimensión trascendental en el recuerdo. Pongo igualmente entre paréntesis todo predicado de realidad sobre ese yo que aparece como yo mismo en la rememoración y esa mismidad localizada en un lugar temporal determinado (el del recuerdo).

La desconexión –tal como la expone Husserl en los *Problemas fundamentales* § 30– debe extenderse hacia los actos que no son ellos mismos percepciones e inmediatamente, al recuerdo: “*toda experiencia* –explica Husserl– *permite una doble reducción fenomenológica*: primero, la que lleva *la experiencia misma* al ver puro inmanente y, por otra parte, *la que se ejerce en el contenido y objeto intencionales* de la experiencia. Así, hay una reducción fenomenológica que se ejecuta en el contenido intencional y en el objeto de la rememoración.”²² Esta «doble reducción» comienza también en una crítica de la experiencia de lo trascendente en el recuerdo y que está antecedida por una serie de distinciones que hace Husserl en los conceptos de inmanencia y trascendencia. El recuerdo puede contener objetos trascendentes, implicados en el acto como su contenido, pero en cuanto acto es la rememoración una unidad inmanente. Lo trascendente en este sentido, queda limitado a los objetos de la naturaleza. La rememoración incluye una trascendencia y podría ser descrita ella misma, desde sus contenidos, como trascendencia en la inmanencia, en realidad es este el sentido ampliado de inmanencia que abarca el contenido trascendente implicado en la rememoración. La trascendencia en la inmanencia es lo objetivado de la vivencia pasada que está implicado en la actualidad del yo. Puedo llevar a cabo una reflexión sobre el

²¹ Edmund Husserl, *PFF*, § 24, p. 96 /160.

²² Edmund Husserl, *PFF*, § 34, p. 113/178.

recordar y entonces me descubro a mí mismo en aquella situación pasada. Se produce en la reflexión sobre el recuerdo una suerte de escisión (a través de un movimiento centrífugo) de la conciencia, por la cual, manteniendo su identidad, el yo se ve, en su mismidad, como un otro. Los análisis de la reducción aplicada a los actos no-perceptivos, abren –aunque sin proponérselo– ya desde estos cursos de 1910-1911, el tema de la intersubjetividad y la constitución del otro como otro-yo: “La empatía es en cualquier caso una experiencia que nosotros, como cualquier otro, podemos *reducir fenomenológicamente*. Y también aquí *la doble forma de la reducción fenomenológica*; en primer lugar, la empatía en sí misma se nos brinda mirando la percepción fenomenológica, que tiene su trasfondo temporal, como todo lo percibido fenomenológicamente.”²³

La densidad o el espesor temporal de la vida subjetiva es la condición de todo acto retrospectivo, y es precisamente un acto retrospectivo el que está al inicio de la autocaptación del yo humano. El yo humano es subjetividad autoconstituida en la autoconciencia y este acto, el de la autoconstitución, está fundado en la estructura retentiva de la conciencia interna del tiempo. Pero entonces toda vida animal o anímica está determinada en sí misma a la auto-objetivación, después de todo la conciencia interna del tiempo es el estrato más universal de la vida subjetiva. Todo ser anímico o animal tiene, por tanto, o es él mismo, vida trascendental.²⁴ ¿Cuál es la naturaleza de la trascendentalidad humana? ¿Se distingue acaso por ser un yo auto-

²³ Edmund Husserl, *PFF*, § 39, p. 124/ 188-189.

²⁴ Esta consideración puede resultar relevante de cara a cierta posición fenomenológica que admite una injustificada limitación de la vida trascendental a la vida egoica o autorreflexiva, así afirma Sokolowski, por ejemplo, que “No podríamos atribuir un ego trascendental a un árbol o a un gato.” (Robert Sokolowski, *Introducción a la fenomenología*, Jitanjáfora, Morelia, 2012, p. 145. Trad. Esteban Marín Ávila.) Esta afirmación de Sokolowski está fundada en la asunción de la autorreflexión como condición de la correlación ego-mundo, lo que a todas luces parece injustificado si nos atenemos a las descripciones fenomenológicas de la vida anímica y la vida espiritual en el segundo libro de las *Ideen*. Los animales tienen un mundo y son vida constituyente del mundo. Decir que un gato no tiene una vida trascendental es limitar demasiado el sentido de la trascendentalidad y de la animalidad misma. Sokolowski sitúa de un mismo lado de una división ontológica al árbol y al gato, obviando la más elemental de las distinciones fenomenológicas respecto de la cualidad determinante de la vida animada: la libertad de movimiento y la auto-afección del cuerpo. Como vimos antes, en los análisis de la «carne», la vida afectiva es un estrato básico de la vida anímica no exclusiva de la humanidad, sino extensiva a los animales. Otras complicaciones se derivan de esta limitación que Sokolowski hace de la trascendentalidad, sobre todo en relación con el concepto de racionalidad con el que se vincula fundamentalmente. Trataré más adelante estos aspectos críticos porque creo que en ellos se presenta sí, dado el plano ingenuo en el que afirma su postura, el riesgo latente del antropologismo.

consciente? No toda alma se convierte en un yo, no hay ninguna necesidad en ello²⁵. La autoconciencia por la que se autoconstituye la identidad personal como vida en un mundo del que es parte, y del que puede a la vez retraerse a través de eso que Ortega llama «ensimismamiento»²⁶, aparece en un plano social intersubjetivo y comunicativo en el que se expresa lo que Husserl llama el espíritu común (*Gemeingeist*): “El origen de la personalidad se encuentra en la empatía, en los *actos sociales* que posteriormente surgen. No es suficiente a la personalidad que el sujeto se comprenda a sí mismo como polo de sus actos; ella se constituye, en primer lugar, en tanto el sujeto encuentra a otros como ya hemos mostrado. Por ahí se convierte en un sujeto que puede entrar, y entra, en comunidad.”²⁷ La autoconciencia está posibilitada, pues, por la estructura intersubjetiva de la subjetividad absoluta. En todo caso, se trata ya de ciertas condiciones y disposiciones trascendentales para la autoconstitución de la persona humana.

El problema de la antropología filosófica no radica –solamente– en la autoconciencia como el principio de la existencia humana, sino en las condiciones que constituyen la posibilidad de su auto-objetivación. Ahí se descubre la estructura trascendental de la persona humana, o se ve ella misma como persona trascendental.

²⁵ “El sujeto en el nexo de motivación, como persona, el sujeto espiritual o el alma concreta (...) es el sujeto que no sólo ES sino que se percibe a sí mismo como sujeto. El sujeto como espíritu, como persona, tiene autoconciencia o un yo (lo que es lo mismo); un alma no necesita tener autoconciencia. El sujeto, empero, no solamente se percibe a sí mismo, sino también a otros sujetos, que, igualmente, no sólo son, sino que también se perciben a sí mismos.” Edmund Husserl, *Ideas* II, § 6, Anexo XII, p. 404/350.

²⁶ “Pero, aun instantáneo y tosco, ese primitivo ensimismamiento va a separar radicalmente la vida humana de la vida animal. Porque ahora el hombre, este hombre primigenio va a sumergirse de nuevo entre las cosas del mundo, resistiéndolas, sin entregarse del todo a ellas.” José Ortega y Gasset, “Ensimismamiento y alteración”, en *El hombre y la gente*, El Arquero. Revista de Occidente, Madrid, 1970, p.45.

²⁷ Edmund Husserl, “Gemeingeist” I y II en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28. Iso Kern (Ed). Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, pp. 165-180; 192-203. [Tomo aquí como referencia la traducción al español de César Moreno: Edmund Husserl, “El espíritu común, I Y II (1921). Obra póstuma”, en: *Themata. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, No. 4., 1987, p. 141 / 176. Trad. César Moreno Márquez. (En adelante “EC”).]

6.2. LA PERSONA HUMANA EN SU CONSTITUCIÓN INTERSUBJETIVA

La identidad de la vida personal es, como hemos visto hasta ahora, la concreción de un nivel de desarrollo de la vida subjetiva que alcanza a saberse y objetivarse en un yo, y concretamente como un yo humano. Entre una y otra forma de autoobjetivación se distinguen los planos natural y espiritual que se unifican en la persona humana. La persona humana es unidad anímico espiritual constituida o autoconstituida a través de una red temporal y espacial de relaciones intersubjetivas. En el sentido espiritual (histórico, cultural) que la fenomenología redirige a la constitución de la persona humana, esta identidad o egoicidad es una conformación necesariamente intersubjetiva. Ser persona es ser comunitario, es ser miembro de una comunidad espiritual: “Cada yo puede, para sí y para otro, volverse persona en el sentido normal, persona en el conglomerado personal, sólo cuando la comprensión produce la referencia a un mundo circundante común.”²⁸ La persona es una realidad intersubjetiva, necesariamente comunitaria, porque en cuanto tal se reconoce al reconocer (de modo simultáneo e inderivable) un mundo circundante común, su propia circunstancia como la circunstancia de otros. Esta presencia para sí que se da en la forma de la autocaptación²⁹ implica, a través de la corporalidad, la presencia efectiva del alter ego, del otro como co-partícipe del sentido objetivo de la realidad concreta del sujeto que se nombra y que se sabe a sí mismo.

La fenomenología de la intersubjetividad parte de esta esfera yoica reducida a los límites estrictos de la propiedad del sí mismo en la que se descubre ya originariamente, la presencia efectiva del alter ego a través del tejido de la temporalidad intersubjetiva. El otro es hecho presente en mí como un fluyente presente viviente, existente, concreto. Su presente está siempre implicado en mi vida corriente, porque la experiencia de la alteridad está implicada en el núcleo primordial de mi subjetividad, constituye –por ello mismo– también la posibilidad de mi ser autoconsciente:

²⁸ Edmund Husserl, *Ideas II*, § 51, p. 237 /192.

²⁹ No es necesario, como se aclaró antes, que toda forma de vida trascendental llegue a autoconstituirse como un yo, no toda vida trascendental es humana en este sentido todavía ingenuo. La autorreflexión en la que tiene lugar la constitución de la identidad personal no es, sin embargo, todavía la autorreflexión trascendental que desborda el marco mundano y finito de la existencia humana.

Yo, en mi experiencia propia, no sólo tengo experiencia de mí mismo, sino también, en la forma especial de la endopatía, del otro. La exposición trascendental indubitable nos ha mostrado no solamente la legitimidad trascendental de este aserto positivo, sino que también el *ego* trascendental concretamente tomado (...) se capta tanto a sí mismo en su ser propio primordial, como capta también, en la forma de su endopatía trascendental, a otros, a otros *ego* trascendentales (...) ‘En’ mí tengo experiencia del otro, lo conozco; en mí él se constituye, reflejado representativamente, y no en tanto que original. En esta medida misma, puede muy bien decirse, en un sentido ampliado, que el *ego*, que yo en cuanto el que expongo meditando, gano toda trascendencia (...) por exposición de mí mismo.³⁰

La primordialidad descubierta y explorada por la fenomenología genética es la dimensión en que aparece una de las condiciones de la constitución del yo humano, la experiencia de la alteridad intencionada en una ‘semejanza’ irreductible, es decir, una diferencia que viene a desplazar el viejo cuestionamiento sobre la prioridad de la identidad y la presencia como limitaciones del trascendentalismo. Me veo a mí mismo (hasta en el más básico nivel corporal) a través del otro, y pareciera que esta condición nos obliga a desplazarnos desde la afirmación de la co-constitución de la realidad del mundo, al tema de la experiencia de lo ajeno.

Esa experiencia de una identidad escindida en sí misma a través de la rememoración posibilita la más compleja presentificación de la vida anímica del otro. Sin que esto signifique una simple duplicación de mi yo, pues “No hay conocimiento del otro sin una institución originaria del sentido ‘cuerpo propio’ y una ‘transgresión intencional’ o ‘transferencia analogizante’ que implica una ‘aprehensión analogizante’ o ‘apercepción asimilante’ del cuerpo físico extraño de acuerdo con el sentido del cuerpo propio. Lo cual significa que el otro, sin ser una duplicación del yo, es una ‘modificación intencional’ de mí mismo.”³¹ La analogización que se opera en la empatía no es una simple experiencia de mi yo como desdoblado, sino una «modificación intencional»; es experiencia de la imposibilidad de una dación originaria de las vivencias del otro-yo del otro. Tengo apenas, en el allí, anunciada su presencia a través de señales y gestos que empatizo o reconozco como análogos a los míos o, me-

³⁰ Edmund Husserl, *MC*, § 62, pp. 200-201.

³¹ Roberto J. Walton, “Fenomenología de la empatía”, en *Revista philosophica*, No. 24-25, Instituto de Filosofía – Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, pp. 411-412.

por, como dirigidos a mí. En la empatía no sólo hay un reconocimiento del ser para sí del otro a través de la presentación de su voluntad automoviente –parificada con la mía– sino que se presenta también su presencia para otros y su llevar en sí mismo, como *alter*, a otros.

La alteridad es ese ser para sí –respecto de mi ser para mí– que es él mismo para otros. El tejido de la experiencia de lo ajeno es tanto más profundo que lo que el nivel de las objetividades constituidas puede hacernos ver de inmediato, pues forma parte de la esfera primordial: “Dentro de esto propio suyo [del ego trascendental] (y con los medios de ello) constituye el ego el mundo ‘objetivo’ como universo cuyo ser le es ajeno, y, en el primer grado, constituye lo ajeno del modo *alter ego*.”³² Esta esfera de originariedad absoluta está entretrejida en o con la experiencia de lo otro, se refiere a la experiencia del mundo, lo no-yo o radicalmente otro, los objetos de la naturaleza, cuya objetividad implica la experiencia posible del otro, el saber posible del otro sobre lo que se percibe precisamente en tanto no-yo, o respecto de lo cual yo soy sujeto, y eso otro es sólo objeto. Dicho de otro modo, la experiencia de la realidad objetiva implica cualquier experiencia posible de una y la misma realidad. Su unidad de sentido implica la apertura a otras experiencias, posibles, desarrolladas bajo el mismo esquema de congruencia. Ese mundo que es lo que no soy yo es la trascendencia primordial, el modo primigenio del no-yo, de la vida captada como no-subjetiva (no capto un yo en un árbol, por la simple razón de que el árbol no me interpela) del que el alter-ego sería co-constituyente. Husserl habla de un «sistema de unanimidad»³³, como unanimidad de las experiencias posibles, coincidentes (co-constituyentes) en esa misma realidad objetiva: “Corolario de lo anterior es que la intersubjetividad monádica está constituida con anterioridad al mundo. Asimismo, la posibilidad de una relación intersubjetiva posibilita la aparición de la objetividad: sólo puedo decir que mi mundo es objetivo si coincide con el mundo constituido por los demás yoes trascendentales.”³⁴ Desde este punto de vista emer-

³² Edmund Husserl, *MC*, § 45, p. 147.

³³ Edmund Husserl, *MC*, § 48, p. 152.

³⁴ Andrés Simón Lorda, *La experiencia de la alteridad en la fenomenología trascendental*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 47.

gen probablemente dos objeciones a estos esbozos de una teoría de la intersubjetividad en Husserl y, concretamente, en la incidencia que la experiencia del otro cobra en la autoconstitución de la persona humana. Primero, la objeción que anteponía Blumenberg a una idea del otro que, precisamente, en tanto implicada en la configuración de la identidad se convertía en realidad en una «derivación o deducción»³⁵ de la identidad del yo. Segundo, que el valor de la experiencia del otro queda limitada o coartada por el marco sujeto-objeto en el que la preeminencia del sujeto se hace irrebable³⁶. A la segunda objeción se puede responder a través de la teoría de la unidad de la conciencia analíticamente diferenciable en estratos o funciones, modos de estar dirigido y estratos de la vida egoica.³⁷ A la primera objeción probablemente se pueda encontrar una salida en la teoría de la empatía.

La empatía, que está en la génesis de la constitución del sentido objetivo del mundo, consiste en una «transferencia» de sentido (que tiene su origen en mi cuerpo autosiente) y su no-cumplimiento; porque la empatía es la experiencia de un no-cumplimiento originario: “Si hemos de indicar ahora lo peculiar de la aprehensión analogizante por la que un cuerpo físico dentro de mi esfera primordial es aprehendido, como semejante a mi propio cuerpo físico vivo (...) nos encontramos con la

³⁵ “¿Cuál es el resultado una vez que uno ha admitido esta deducción de una pluralidad de sujetos trascendentales? En principio, la preeminencia, todavía, del sujeto que la realiza; porque esa deducción se basa exclusivamente en la necesidad absoluta del sujeto único y solitario en relación con el cual el fenomenólogo dice —por la equivocación que fuere— ‘yo.’” Hans Blumenberg, *DSH*, p. 78.

³⁶ Esta sería sobre todo la postura de Lévinas, por ejemplo, tal como afirma García Ruiz: “Este es el profundo significado de la fenomenología en lo que toca al problema de la experiencia del otro: en la propia subjetividad ya están dadas las condiciones de la interacción, de la relación con lo otro (*autre*) y el otro (*autrui*).” Está presente aquí la interpretación de la experiencia del otro desde la preeminencia de la analogización como aspecto determinante de la misma. En parte es así, pero en parte también, la subjetividad de las síntesis pasivas que concurren en la analogización, es una subjetividad que en su propia primordialidad está ya constituida desde una experiencia del otro. Hay pues, un ámbito de experiencia pre-egoica desde el que se tiende a esta experiencia analogizante. Apoyado en una perspectiva estática de la experiencia del otro, es decir, que atañe más al otro como objeto constituido bajo ciertas peculiaridades, para García Ruiz es claro que, por ejemplo: “Emmanuel Lévinas se aparta de la fenomenología trascendental precisamente en el punto en el que esta se torna incapaz de dar cuenta del problema de la experiencia del otro, fuera del marco determinado por el modelo sujeto-objeto.” Pedro Enrique García-Ruiz, “El problema de la experiencia del otro y el sentido de una ética fenomenológica.” *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, CLAFEN-Pontificia Universidad Católica de Perú, 2012, p. 207. (Entrecomillado anterior de este mismo párrafo, p. 205)

³⁷ Julia Iribarne ha resumido de manera muy precisa este conjunto de distinciones y, precisamente en respuesta al texto de García Ruiz antes citado, destaca: “Husserl sostuvo repetidamente la unicidad de la razón y su funcionamiento diferenciado: 1. objetivante, 2. valorativo, 3. práctico, o sea que aunque circunstancialmente predomine una función, las otras dos están implícitas.” Iribarne, J.V., “Réplica a ‘El problema de la experiencia del otro y el sentido de una ética fenomenológica’ de Pedro Enrique García Ruiz”, en: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, CLAFEN-Pontificia Universidad Católica de Perú, 2012, p. 226.

propiedad (que ya se nos ha dado a conocer en su necesidad) de que lo presentado gracias a esta ‘analogización’ no puede jamás venir realmente a presencia.”³⁸ La alteridad es la imposibilidad del darse originario de la experiencia del otro, la imposibilidad del otro de ser yo, mi imposibilidad de ser el otro, de vivir, desear lo que desea, «padecer originariamente el dolor del otro». La compasión o el compadecimiento implicaría mi propio sentimiento de dolor motivado por el dolor del otro, padeczo menos lo que el otro padece, que su propio dolor o padecer.

La derivación del otro respecto de mi identidad que Blumenberg señala, supone una estructura monolítica del individuo (más que de la persona en cuanto tal), de la que se desprendería, como de un iceberg, una parte suya siempre en referencia al todo al que pertenece. Esta crítica de Blumenberg simplifica el análisis fenomenológico de la experiencia del otro, pues está fundada en una comprensión muy parcial de lo que significa la «parificación» como el reconocimiento de una mismidad inaccesible, que permanece para mí inaccesible en su originariedad. La parificación es, de acuerdo con Husserl: “una forma originaria de la síntesis pasiva que, frente a la síntesis pasiva de la ‘identificación’, designamos como ‘asociación’.”³⁹ Se asocian contenidos originariamente distintos y que aparecen en su diferencia fundando una «unidad de semejanza»; la semejanza es la mutua referencia de los elementos parificados a través de la corporalidad que constituye el campo de referencias o coordenadas del campo perceptivo en el que aparece el otro como un cuerpo vivo. El sentido que se transfiere en la parificación es el constituido por la vida anímica que se capta en unidad con el cuerpo del otro. Husserl se pregunta, “¿Qué es lo que hace ajeno –y no segundo cuerpo propio– a ese cuerpo vivo?”⁴⁰ La alteridad, experiencia de la otreidad, consiste en que nada de lo que constituyo (apresentativamente) puede darse, cumplirse originariamente en mí mismo. La experiencia del otro se da siempre como un no-cumplimiento originario, y se mantiene en una continua apertura de esa experiencia de lo ajeno irreductible a la corporalidad. La presencia del cuerpo tiene un «plus» y esa excedencia es la vida anímica que no puede traerse a dación originaria y

³⁸ Edmund Husserl, *MC*, § 51, p. 160.

³⁹ *Ídem*.

⁴⁰ Edmund Husserl, *MC*, § 51, p. 161.

sólo nos es accesible a través de la expresividad del cuerpo. La expresión es el desbordamiento de la materialidad del cuerpo, lo que en ella se apesenta es la vida anímica que constituye la unidad de la vida espiritual. La base de esa expresión es el movimiento.

El mundo espiritual como mundo en común (*Gemeingeist*) es el continuo resultado del entrelazamiento interpersonal que constituye la materia de los actos sociales que no sólo describen la construcción de vínculos necesarios para la sobrevivencia de la especie, es decir, no es sólo una socialización en términos biológicos.⁴¹ Y esto porque la persona humana rebasa en su constitución ese sentido estrictamente biológico con el que las ciencias físicas alcanzan a caracterizar lo humano: “No puedo ser hombre ni persona si sigo ciegamente cada estímulo o reacciono en la misma línea de forma puramente instintiva, si soy únicamente sujeto de disposiciones psicofísicas que me dirigen pasivamente en similares tipos de reacción. Sólo puedo ser persona en tanto no sólo tengo apercepciones permanentes y, a través de ellas, un mundo ajeno y firme frente a mí.”⁴²

Los actos sociales se fundan primariamente en una voluntad de comunicación. También la violencia expresa esta voluntad de comunicación, esto es, la comunicación o la expresión (en un nivel todavía más básico) no es en sí misma comportamiento social asertivo. La comunicación sólo es inmediata captación del gesto y la intención comunicante del otro, y es a través de esta inmediatez que se constituye la socialidad como esa primera forma de ser y estar en el mundo: “La socialidad se constituye mediante los actos específicamente sociales, comunicativos, actos en los cuales el yo se vuelve a otros, y estos otros también le están conscientes al yo como aquellos a quienes se vuelve y quienes además comprenden este volverse.”⁴³ La presentación o dación inmediata (aunque nunca originaria) de la realidad anímica del

⁴¹ “Hago esto esperando que el Otro, al observar que tengo tal intención, haga tal cosa. ¿Significa esto que ya me dirijo a él? Sí, si ante todo tengo la intención de comunicación. Hago saber algo al Otro. Si mi mujer pone una manzana sobre mi sombrero para que yo recuerde comer algo antes de la partida, comprendo, de tal modo, su intención. Valga también el ejemplo de los gitanos que colocan ramas en una encrucijada para que sus compañeros conozcan el camino (...) todo ello ha de ser considerado como comunicaciones.” Edmund Husserl, *EC*, p. 136/196.

⁴² Edmund Husserl, *EC*, p. 149/ 196.

⁴³ Edmund Husserl, *Ideas II*, § 51, p. 240 /194.

otro es expresiva. La expresión es una dimensión fundamental de la vida espiritual, es lo que sostiene la vida social porque el primer rasgo de la vida social es ser vida expresiva o comunicativa. El estar dirigido al otro (uno semejante) a través de la expresión es el movimiento originario de la socialidad: “Me dirijo a ti y te comunico un hecho: experimento un hecho y procuro, a través de una «indicación», que el Otro, en cuyo ámbito experiencial próximo también se encuentra el hecho, le preste atención. Un cierto movimiento de la mano o de los dedos, el trozo de madera que indica una dirección.”⁴⁴ El gesto es la expresión elemental de la intención comunicativa hacia otro captado como otro-yo. El gesto implica una voluntad de comunicación, una orientación hacia el otro y no hacia lo otro, las cosas no se expresan ni comprenden la expresión.⁴⁵ El gesto es inmediato portador de sentido captado así por la conciencia a la que se orienta.

La expresión es, pues, exposición de disposiciones internas, interna y externamente motivadas. Por interioridad se entiende el curso biográfico de mi experiencia, en el que inciden las motivaciones y actos del otro, la exterioridad implica, en tal caso, las acciones de los otros, la captación de un entorno que me motiva a hacer algo, o que motiva en mí un estado anímico, afectivo que puedo expresar –incluso sin proponérmelo– en una circunstancia dada. Fenomenológicamente esa interioridad/exterioridad son correlativas, de tal manera, que el curso biográfico de mi experiencia está siempre entretejido con la experiencia de lo ajeno y ese entrelazamiento, bajo la particular forma estilística que moldea mi carácter es lo que le da su nota más peculiar o particular al gesto, a mis ademanes y expresiones: “En la corriente de las vivencias subjetivas –afirma Husserl– se manifiesta el sujeto como personalidad real; las vivencias son a la vez sus estados.”⁴⁶

⁴⁴ Edmund Husserl, *EC*, p. 136/ 167.

⁴⁵ “Si bien la vida del otro yo está solo presentada en la experiencia que tengo de él, este otro yo está presente ante mí como unidad de presentación y presentación como cuerpo animado. Este concepto de “cuerpo animado” coincide, a mi modo de ver, con lo que cotidianamente denominamos ‘gesto’ en su sentido más amplio y vago (...) Por lo demás, lo que se presenta y lo que se presenta del otro –en decir, lo cósmico sensible de su cuerpo que funciona como índice de su aparecer total, y la vida que lo anima, respectivamente – solo se destacan a partir de su unidad.” Esteban Marín Ávila, “El carácter expresivo del cuerpo y lo inaccesible de lo ajeno”, en: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Vol. IV (*Artículos*), CLAFEN- Pontificia Universidad Católica de Perú, 2012, p. 596.

⁴⁶ Edmund Husserl, *Ideas II*, § 52, p. 248 /201.

Lo anímico se experimenta desde una situación, la mía y la de la ubicación expresiva del otro. Pero además las cosas, los objetos cotidianos aparecen también como gestos («un trozo de madera que indica una dirección»), son portadores de un sentido que se constituye intersubjetivamente y que permanece abierto a múltiples experiencias, vivencias también constituyentes o co-constituyentes, que se sedimentan en un curso de experiencia intersubjetiva, se extienden vínculos comunicativos entre individuos, vínculos comunitarios cuya unidad sería la de la vida espiritual, la tradición, la cultura, la historia, el decurso temporal que se articula a través de esos vasos comunicantes que son las habitualidades sociales, las de la tradición: “No basta sino recordar que cada uno de los miembros de una tribu australiana lleva en sí la totalidad de su civilización tribal”⁴⁷, para entender que el mundo espiritual es el mundo que constituyen los sujetos a través de actos comunicativos. La comunicación en sus diferentes niveles (más simples –forjados en el cuerpo– o más complejos, a través de un sistema de signos gráficos o fónicos) implica una inmediata co-constitución de sentido que tiene su correlato en el mundo como un horizonte significativo.⁴⁸ Esto quiere decir que el mundo no es un caos que se ordena a través de la comunicación y el lenguaje, sino que se trata, más bien, del mundo como lo que se constituye en la experiencia como sentido, la vida espiritual es vida constituyente de un sentido que se recibe y es heredado a través de actos comunicativos que se extienden entre generaciones y espacios. La realidad espiritual es por ello ya siempre, ya de por sí, una realidad comunicable. Sobre esta realidad comunicable es que se configuran esas otras realidades como la realidad puramente natural con la que trabajan las ciencias. Esta preeminencia del mundo espiritual es fundamental respecto de la naturaleza que tematizan las ciencias, pues: “Si borramos todos los espíritus del

⁴⁷ Émile Durkheim, *Sociología y filosofía*, Kraft, Buenos Aires, 1951, p. 170. Estas líneas de Durkheim aportan un ejemplo de la forma en que la comunicación constituye el tejido profundo de lo social, profundo porque arraiga en los sujetos individuales, pero al mismo tiempo trasciende a cada uno, lo abraza, lo cubre y en parte lo explica: “La sociedad nos supera, nos cubre, nos excede, tanto exterior como interiormente, ya que vive en nosotros y por nosotros. Más aún: la sociedad es, en cierto modo, algo así como nosotros mismos.” (*Ídem*)

⁴⁸ En una descripción bastante precisa de este horizonte de cosas siempre significativas, siempre ya ordenadas y dadas en su significación espiritual Remo Bodei señala: “Las cosas producen en quien las usa o las contempla una sucesión de remisiones que brotan de ellas como de una única, inextinguible, fuente de producción de sentido.” Remo Bodei, *La vida de las cosas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2013, p.69.

mundo, entonces ya no hay naturaleza.”⁴⁹ Si restamos la idea de naturaleza (como la idea de la ciencia, por ejemplo), queda el espíritu y sus posibilidades de auto-objetivación, pero si restamos de la realidad el espíritu, entonces no queda nada. Si hay un pensamiento de la naturaleza hay ya una realidad espiritual que la precede y esta realidad espiritual es la de un mundo espiritual, cultural, propio, es realidad personal. ¿Cuáles son las características fenomenológicas de esta realidad espiritual? La expresión, las habitualidades (o sedimentaciones históricas de sentido), la motivación como su ley universal.

6.3. LA PERSONA HUMANA COMO VIDA ESPIRITUAL REGIDA POR UN PRINCIPIO DE MOTIVACIÓN

Hemos expuesto hasta ahora la consistencia de la vida subjetiva en un sentido fenomenológico amplio. Esta fluyente estructura de la vida alcanza a constituirse en un yo, tiende a captarse en un mundo de cosas y personas como yo humano, y además, tiende a descubrir su trascendentalidad. Esto es así por las disposiciones originarias de la propia vida subjetiva: “A la esencia del alma –afirma Husserl– pertenece la polarización-yo; además pertenece a ella la necesidad del desarrollo en el cual el yo se desarrolla hacia la persona y como persona. A la esencia del este desarrollo personal pertenece que el yo como persona está constituido en el alma mediante la experiencia de sí mismo.”⁵⁰ Lo que aquí nos interesa ver es la emergencia de ciertas disposiciones (casi condiciones de posibilidad para la configuración identitaria del yo) que, sobre la base de la sedimentación de habitualidades, funcionan como sustrato de la identidad yoica, del yo personal como sujeto humano. Desde este punto de vista debemos entender las habitualidades como horizontes abiertos de capacidades determinadas (así, habitualmente) para o del sujeto trascendental. A partir de cierta experiencia sedimentada que cobra la forma de habitualidades concretas se perfila la identidad del yo personal que se conforma, de hecho, como una suerte de

⁴⁹ Edmund Husserl, *Ideas II*, § 64, p. 346 /297.

⁵⁰ Edmund Husserl, *Ideas II*, p. 403/350.

unidad de estilo que pervive a través del cambio o en medio de la multiplicidad de mutaciones temporales de una misma vida subjetiva.

Las habitualidades son el sustrato más accesible en el análisis de la identidad mundana o del sujeto humano. La unidad estilística que pervive como determinación de la identidad personal es el referente fijo del cambio y las mutaciones que a lo largo de un transcurso temporal (el de la propia vida), puede notarse como un eje fijo respecto del cual se suceden los cambios que constituyen la historia de la vida subjetiva. La institución de habitualidades es clave para entender el proceso de individuación, como constitución de la identidad personal y de la vida espiritual, pues las habitualidades de las que aquí se trata, son las del yo puro: “La identidad del yo puro no solamente radica en que yo (de nuevo el yo puro) puedo captarme, con respecto a todo *cogito*, como el yo idéntico del *cogito*; / más bien soy, y *a priori*, el mismo yo, en tanto que en mis tomas de posición soy necesariamente consecuente en un sentido determinado.”⁵¹

La institución de habitualidades y, sobre esta, la capacidad de autoconciencia o reconocimiento de la propia identidad que opera a través de la memoria, son condiciones constitutivas de la identidad personal: “Si prescindimos de un nivel inferior, en el que la ‘objetividad sensible’ nace como unidad ‘sin actos’, entonces el yo se desarrolla sin cesar, su hacer y padecer tienen repercusiones. El yo se ejercita, se acostumbra, en el comportamiento posterior está determinado por el anterior, crece la fuerza de algunos motivos, etc.”⁵² La identidad del yo puro, y la estructura de esa mismidad es condición de la disposición para la institución de habitualidades que constituyen la identidad del yo personal. El yo es el sustrato de esas habitualidades que perfilan la personalidad de la vida subjetiva, la del «yo despierto»⁵³ como yo de los actos, que a través de sus actos adquiere estas habitualidades, disposiciones y

⁵¹ Edmund Husserl, *Ideas II*, p. 148 / 111-112.

⁵² Edmund Husserl, *Ideas II*, § 58, p. 301/253.

⁵³ Aquí Husserl distingue (unas líneas antes del texto citado) entre un yo durmiente y un yo despierto. Es este yo despierto el sustrato de habitualidades sobre las que se perfila el yo personal: “El yo durmiente en oposición al despierto es la completa inmersión en la materia-de-yo, en la hyle, el ser-yo inseparable, el hundimiento-del-yo, en la hyle, el ser-yo-inseparable, el hundimiento-del-yo, mientras que el yo despierto se contrapone a la materia y es así afectado, hace, padece, etc.” Edmund Husserl, *Ideas II*, § 58, p. 301/253.

capacidades. El «yo puedo» (el sujeto de las capacidades) se da sobre la base de potencialidades previas que son las que abren todo ámbito de posibilidades activas del yo en el mundo, del yo en su entorno. Las capacidades previas se conforman a través de una intencionalidad asociativa de carácter pasivo, enraizada, como antes vimos, en el nivel impulsivo o de la primordialidad de la vida subjetiva. Estas otorgan una regla de desarrollo a la corriente de vivencias, son como una preorientación a la que también podríamos llamar «costumbre dóxica»⁵⁴ que determina protencialmente tendencias comportamentales e incluso un estilo de conocimiento y reconocimiento del sí mismo. La costumbre dóxica nos permite entender la incidencia de las habitualidades en nuestro comportamiento. Podría decirse que no sólo estamos en el mundo, sino que ese estar implica una manera de estar, un modo propio e individualísimo. Las habitualidades predelinean una disposición incluso para el estilo de la percepción. Las habitualidades son los eslabones que articulan los distintos niveles de complejidad del proceso ontogenético de la subjetividad personal humana, de la subjetividad como vida espiritual, es decir, vida cuyos objetos tienen un sentido espiritual. Las cosas se nos dan siempre mediadas por cierto sentido que prefigura la inclinación perceptiva, la perspectiva misma de la percepción:

Esto significa que el modo de darse de los objetos no se encuentra condicionado exclusivamente por aquellos datos hyléticos que se destacan sobre el trasfondo indiferenciado del mundo y están motivados por la situación del cuerpo propio sino que depende también de lo que el yo ha adquirido a lo largo de su experiencia y conserva como posesión propia. Por otro lado, este proceso noético en que se generan las habitualidades tiene un correlato noemático.⁵⁵

El estilo habitual que determina el carácter personal individual está regido por ciertos patrones o moldes motivacionales que, a su vez, están sujetos a la influencia de los otros y del entorno que los otros han generado a lo largo del tiempo. Cada

⁵⁴ “De todo ello hay que diferenciar, empero, la eficacia de la ‘asociación’ en la que se constituye el sujeto empírico *personal*. Si el sujeto *personal* significa para la corriente de vivencias cierta regla de desarrollo, y justo para las maneras de comportamiento del yo en circunstancias subjetivas, y cierta regla de la manera de comportarse en actividades y pasividades, entonces corresponde a esta regla cierta costumbre por así decirlo dóxica, cierta cualidad de conocido para el respectivo comportamiento del yo, ciertas tendencias de expectativa o posibles tendencias de expectativa que se refieren al presentarse del comportamiento respectivo en la corriente de conciencia.” Edmund Husserl, *Ideas II*, § 58, pp. 303-304/256.

⁵⁵ Roberto J. Walton, *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993, p. 82-83. (En adelante: *HMCT*.)

sujeto se sabe él mismo idéntico a lo largo de las fases o etapas que estructuran o conforman su existencia, pero también sabe lo mucho que puede cambiar, o que de hecho ha cambiado su vida desde su infancia hasta su madurez o su vejez incluso: “En su formulación más primaria, decir del sujeto que es un ser personal significa decir de él, a juicio de Husserl, «que vive como cualquier otro y se ‘sabe’ constantemente en tanto sujeto de su circunmundo. Vivir como persona es ponerse como persona, encontrarse en relaciones conscientes hacia un «circunmundo» y conducirse en tales relaciones».”⁵⁶

El carácter personal se constituye a través de una habitualidad de la voluntad; a partir de un yo que toma posición, y adquiere convicciones⁵⁷ o tomas de posición que, a su vez, enriquecen el haber previo de disposiciones. La fundación de una habitualidad parte de la determinación a su propia persistencia: “La persona como tal es unidad-de-yo-central en cuanto una unidad temporalmente persistente en la multiplicidad de sus afecciones y acciones. En la marcha de estos sucesos-de-yo temporales se constituye primigeniamente como persona, esto es, como sustrato de caracteres personales, como unidad-de-sustrato en su ser temporal.”⁵⁸

Las sedimentaciones más profundas fundan inclinaciones del carácter a las que se puede llamar intereses. Las habitualidades son un haber individual, conforman el riel sobre el que se constituye la individualidad. Los intereses pueden ser más o menos inmediatos o mediatos, más básicos o más complejos, podemos ubicar en uno de los niveles más elevados el interés teórico que inclina el espíritu hacia la verdad:

La subjetividad trascendental existiendo en la forma que le es necesaria, de la mundanidad; esto es, en la forma de una humanidad que quiere configurarse a sí misma y consigo a su mundo en mundo verdadero, «libre de contradicción». Necesidad a tal fin de la automeditación en grados siempre superiores, esto es, necesidad de

⁵⁶César Moreno Márquez, *La intención comunicativa*, Thémata, Huelva, 1989, pp. 75-76.

⁵⁷ “Todo sujeto desarrollado —afirma Husserl— no es meramente corriente conciencia con yo puro, sino que también se ha ejecutado una centralización en la forma de ‘yo’; las cogitaciones son actos de un SUJETO-YO; el yo es una unidad constituida por tomas de posición (activas) propias y por costumbres y capacidades propias, y luego externamente aperceptiva, cuyo NÚCLEO es el YO PURO.” Edmund Husserl, *Ideas II*, § 59 b), p. 313/265.

⁵⁸ Edmund Husserl, *Ideas II*, p. 414/359.

un proceso de desarrollo de la automeditación hasta alcanzar la automeditación trascendental y el desarrollo sistemático propio de ella.⁵⁹

Aunque hay una disposición teleológica originaria, podríamos decir, una condición genética a la racionalidad, la activación de esta capacidad o potencialidad de ser racional, se da sólo en estratos de desarrollo de la vida subjetiva, de cierto grado de complejidad. Esto es, no toda vida subjetiva y no toda vida trascendental es en sí misma o ya de manera dada, espontánea, o gratuita, vida dispuesta a la racionalidad, por el contrario esta disposición es, como veremos, solo trabajosamente alcanzada:

El despertar de la subjetividad trascendental global, el despertar a la teleología que le es inmanente como la forma universal de su existencia individual, como forma de todas las formas en que ella existe. Con todo, el despertar es en sí mismo una forma particular dentro de la universalidad y, ¿qué pertenece a semejante despertar como tal? ¿Acaso podrían hacerlo todos los sujetos individuales al unísono, o de qué forma necesaria tiene ello lugar?⁶⁰

Husserl habla de una expansión del despertar que comienza en algunos sujetos individuales y se va ‘contagiando’ a sus comunidades en círculos cada vez más amplios. Pudo haberse expandido así la filosofía como obra y creación histórico-espiritual y, con ella, una habituación reflexiva (en sentido filosófico), motivada por una voluntad de razón o un deseo de verdad, de universalidad. La motivación para filosofar es una «motivación de razón»⁶¹. La motivación racional está detrás de los

⁵⁹ Edmund Husserl, “Teleologie. <Die Implikation des Eidos transcendentale Interbujektivität im Eidos Transzendentale Ich. Faktum und Eidos>”, en Hua XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35, Iso Kern (Ed.), Martinus Nijhoff, La Haya, 1973. Texto No. 22, pp. 378-386. [Tomo aquí como referencia la traducción al español de Agustín Serrano: Edmund Husserl, “Teleología” en Daimon. Revista de filosofía, No. 14, 1997, p.6. (En adelante: T.)]

⁶⁰ Edmund Husserl, T, p. 7-8.

⁶¹ Husserl distingue entre motivaciones de razón, de experiencia y motivaciones como forma de asociación, y analiza su papel en la experiencia empática, y su relación con el principio causal de la naturaleza. Las motivaciones de razón son vínculos entre actos intencionales sujetos a leyes de la razón se incluyen en este tipo, por ejemplo, los actos de fundamentación lógica Cuando mis juicios están motivados por juicios anteriores y se refiere mi tesis actual a otras tesis a las que he llegado en el pasado, estoy en el ámbito de las motivaciones de razón donde opera por un lado, la enunciación de tesis que me pertenecen, las relaciones que establezco entre ellas, y los nexos –intencionales– de estas mismas con su “materia” o aquello que refieren de modo intencional. En la esfera de las motivaciones de razón Husserl distingue entre las de «razón pura» y las de «razón relativa», las primeras refieren los vínculos entre los actos intencionales sobre los que se ‘alzan las tesis’ las “relaciones y nexos de exigencia entre los que pueden propiamente llamarse ‘ACTOS’. Las motivaciones de razón pura son motivaciones intelectivas, juicios motivados por juicios, inferencias por inferencias confirmadas o tachadas en la experiencia. Así –afirma Husserl– puedo inclinarme por algo, o sentir el impulso realizador de una acción determinada, pero este impulso o inclinación no está determinado por «el sentido de las cosas» si por «sentido» entendemos la dirección intencional y en este caso en el modo

actos de autodeterminación subjetiva. Si podemos habituarnos a dejarnos motivar por la razón, podremos vivir bajo una voluntad racional y de autodeterminación. Esta es la crucial diferencia entre la causalidad como el principio explicativo del campo objetivo de las ciencias naturales y la motivación racional como el principio que rige la vida espiritual que tiende a su autenticidad. Y es que la causa tiene un efecto inmediato y siempre el mismo, el efecto es el resultado automático de la causa que es siempre la misma; en la vida espiritual, en cambio, en las relaciones interpersonales, la motivación no opera como causa sino, quizás, como la revelación de una optativa y los elementos de autodeterminación o no, del sujeto motivado.

Las habitualidades conforman el sustrato de motivaciones de la voluntad que se determina por convicciones o tomas de posición. La voluntad está siempre motivada, tiene su porqué en las habitualidades como el sustrato de sentido que articula las motivaciones y orienta la autodeterminación, el dejarse motivar. En el nivel intersubjetivo las habitualidades son el sustrato de la identidad social que motiva y se deja motivar por actos convencionales o fundadores de la convención, de un deber ser que trasciende la singularidad del individuo. La convención que rige el comportamiento social no es determinante absoluto o inamovible de las tomas de posición o convicciones del sujeto, hay un juego más profundo de la voluntad respecto de las convenciones del comportamiento social. El convencionalismo que está a la base de este comportamiento social es, sobre todo, un marco de autodeterminación práctica del sujeto, que bien puede ser llevado a un rompimiento racional que refunde o reforme el sentido original de la habitualidad social.

El yo personal se autopercibe y percibe a los otros en su ser motivado y su autoperibirse. Lo que centralmente se capta de la vida anímica apresentada en el otro, es su ser para sí, en su vida espiritual:

El YO PERSONAL (...) no parece diferenciarse del yo puro (...). Yo mismo, empero, soy el sujeto del “yo vivo” actual, yo padezco y hago, yo soy afectado, yo tengo mi enfrentante, soy afectado, atraído, rechazado, motivado en diferentes formas por lo enfrentante. O más distintamente: LA PERCEPCIÓN DE SÍ MISMO ES UNA REFLEXIÓN (reflexión de sí mismo del yo puro) y presupone, conforme a su esencia, una

intelectivo hacia ellas. Estar dirigido irracionalmente consiste en ceder al impulso o la inclinación ciega infundada en la cosa que le sirve de estímulo. Ver. Edmund Husserl, *Ideas* II, § 56 d), pp. 274ss./201ss.

conciencia irreflejada. (...); adopta la señalada configuración, precisamente la de la reflexión de sí mismo o percepción de sí mismo, la cual es por ende un modo particular del “yo vivo” en el nexo general de la vida del yo.⁶²

El espíritu es la *unidad-del-yo-de-la-motivación*, es decir, el yo de las capacidades y de la potencialidad autorreflexiva de la vida trascendental.⁶³ Las ciencias antropológicas tendrían como objeto y medio de desarrollo las personalidades (unidades sociales) como subjetividades auto-conscientes (autodeterminadas) desarrolladas hasta el nivel del espíritu en el sentido leibniziano. La capacidad reflexiva del sujeto humano en el sentido más complejo puede determinar una disposición teórica bajo perspectivas también diferenciadas, como la de las ciencias de la naturaleza o la de las ciencias del espíritu, cuyas particularidades ya hemos visto (aunque a grandes rasgos). Pero sea cual sea la disposición actitudinal del yo personal, su autopercepción como sujeto idéntico, y como yo de un mundo en torno, con un lenguaje y formado en cierta tradición, no desaparece, y corre pareja con los actos objetivantes de cualquier «disposición actitudinal»⁶⁴. Las habitualidades no son patrones incambiantes o inmovibles; por el contrario, el proceso sedimentario de sentido en el que se van tejiendo las orientaciones habituales del comportamiento, de la percepción y el conocimiento, son susceptibles de modificaciones desencadenadas, de hecho, por la propia relación estructural que se da entre habitualidades y motivaciones. A estas modificaciones posibles en la estructura habitual de la vida espiritual, podríamos llamarlas: cambios históricos. “

¿Acaso esto no anuncia un ‘saber’ universal de horizonte, un saber implícito, que puede volverse explícito sistemáticamente en su estructura esencial? ¿Acaso el gran problema que surge aquí no es el horizonte hacia el que convergen todas las interrogantes y, por ende, el horizonte presupuesto en todas ellas? Así pues, no necesitamos

⁶² Edmund Husserl, *Ideas II*, § 57, p. 295/247-248.

⁶³ “Así pues, si tomamos ahora al yo *personal* en el nexo de su desarrollo, entonces encontramos DOS NIVELES (...) que eventualmente pueden separarse (por ejemplo, el nivel inferior como animalidad ‘pura’), una doble ‘subjetividad’: LA SUPERIOR ES LA ESPECÍFICAMENTE ESPIRITUAL, el estrato del *intellectus aggens*, del yo libre como yo de los actos libres, entre ellos todos los actos de razón.” Edmund Husserl, *Ideas II*, § 61, p. 324/ 276.

⁶⁴ James Hart define esta determinación como «toma de posición»: “Es como un logro presente que produce una actitud o disposición. Es un presente (pasiva o activamente) cognitivo, volitivo o afectivo que tiene una tendencia a reproducirse dentro del flujo de la vida.” James Hart, *The person and the common life. Studies in a Husserlian social ethics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992, p. 54.

en un inicio someter a algún tipo de discusión crítica de su carácter fáctico ya presuponga el *a priori* histórico, si esa pretensión ha de tener un sentido.⁶⁵

La historicidad como esencialidad estructural del mundo espiritual se funda en la estructura de la conciencia interna del tiempo y la forma de la sedimentación en el continuo de retenciones del flujo. El «*a priori* de la historia» es la estructura conformada por tres momentos que describen el proceso de sedimentación de sentido: la institución originaria de sentido (*Urstiftung*) encierra en sí el proyecto de una institución final (*Endstiftung*) en donde se revela la institución originaria a través de «autoexamen» (*Selbstbesinnung*) por el cual la tarea se reaprende constantemente. Esto es, toda *Endstiftung* se vuelve *Nachstiftung*, nueva institución, reactivando o reiterando el sentido instituido. La primariedad de la *Urstiftung* es su ser comienzo y es esto primario último como fundamento de la acción. La reactivación⁶⁶ implica necesariamente una toma de conciencia retrospectiva y a la vez teleológica.⁶⁷ En la descripción de estos ámbitos estamos más allá del análisis historiográfico –el estudio causal o meramente exterior de los acontecimientos– para centrar la reflexión en el acontecer, esto es, en la «irrupción» de un nuevo sentido por el cual toda posible «continuidad» es aprehensible y toda historia narrable, susceptible de ser registrada y en su registro instituida, dispuesta a su re-activación o re-novación. Es un transcurso en el que la configuración inicial implica en sí la configuración final. “La historia no

⁶⁵ Edmund Husserl, “OG”, p. 51 /382-383.

⁶⁶ “Se distingue, pues, la comprensión pasiva de la expresión y el evidenciar que reactiva su sentido. Pero también existen posibilidades de un tipo de actividad, de un pensar en un medio pasivo meramente receptivo, que se ocupa sólo de significados comprendidos y recibidos pasivamente, sin aquella evidencia de la actividad originaria. En general, la pasividad es el reino de enlaces y fusiones asociativos, en los cuales todo sentido naciente es una construcción conjunta pasiva. Sin embargo, emerge con frecuencia un sentido unitario aparentemente posible –esto es, evidenciable a través de una posible reactivación– mientras que el intento de reactivarlo de modo efectivo sólo logra reactivar los miembros individuales del enlace y, en lugar de cumplirse la intención unificadora en un todo, ésta queda en nada, esto es, su validez de ser queda destruida en una conciencia originaria de nulidad.” Edmund Husserl “OG”, p. 40/372.

⁶⁷ En su obra *De la ética a la Metafísica*, Julia Iribarne señala que en 1928 –año de publicación de los artículos para *Kaiçç*– la fenomenología Husserliana llega a un punto de convergencia entre la «teleología», concepto que cobrará su verdadera fuerza en estos cinco ensayos, y la génesis constitutiva develada por la fenomenología genética que desde el primer tercio de esta misma década se instrumentó como método que viene a completar la fenomenología estática. Así, génesis y *telos*, el principio y lo último se consolidan como pilares de apoyo para una ética fenomenológica. “Por lo que concierne a la génesis, se señala su significatividad: los problemas genéticos son de grado primero y fundamental; su importancia también se muestra en el desvelamiento de la estructura del yo a partir de una génesis persistente. La historia resulta ser la historia del yo y de sus objetos; se trata aquí, no de historia de hechos sino de la forma general de esa historia. Génesis y teleología se convocan una a otra y dejan al descubierto la historia.” Julia V. Iribarne, *De la ética a la metafísica*, UPN-San Pablo, Bogotá, 2007, p. 16.

es de antemano otra cosa que el movimiento viviente del uno con otro y el uno en otro (*Miteinander und Ineinander*) de la formación originaria de sentido y la sedimentación de sentido.”⁶⁸

El apriori trascendental de la historia constituye la comprensibilidad de la historia desde ella misma como forma universal del transcurso histórico que sólo puede describirse más allá del transcurrir mismo:

Este es el a priori histórico concreto, que abarca todo lo que existe como devenir y haber-devenido histórico, o que existe en su ser esencial como tradición y transmisión. Lo anterior se refiere a la forma total del ‘presente histórico en general’, al tiempo histórico en general (...). Ahora, correlativamente, debería tenerse en cuenta además a los sujetos de la historicidad, a las personas que efectúan formaciones culturales, que funcionan en totalidad: la humanidad personal actuante.⁶⁹

La filosofía de la historia orientada a este apriori funda un nuevo nivel de historicidad que da cuenta de la génesis de sentido histórico de todos los mundos culturales, es decir, es fuente de sentido universal, precisamente, desde un nivel trascendental que no se inscribe en la historia como sucesión de hechos. ¿No es esto acaso la impostación de una estructura estática sobre el flujo cambiante de la historia? Resta preguntar si no es este apriori una evitación esencialista de las “determinaciones” del *Lebenswelt* que inciden en la comprensión de los hechos históricos, es decir, aun se puede cuestionar si la fenomenología por esta vía no nos conduce a una filosofía sin historia que en su afán fundacionalista vuelve al seno del naturalismo por la vía de sus resultados. La historia trascendental y la historia empírica, al igual que el sujeto trascendental y el sujeto personal, son una y la misma cosa consideradas desde actitudes o tomas de posición diversas. *Se entrelazan, así, el carácter absoluto de cada mónada y el carácter absoluto de la historia.*

Podríamos decir entonces que, desde el punto de vista fenomenológico la historia es una forma de conciencia de sí ampliada en un nivel intersubjetivo: “Si la historia usual de los hechos –y especialmente la que en la época más reciente efectivamente ha alcanzado una extensión universal sobre toda la humanidad– ha de tener en general un sentido, tal sentido sólo puede estar fundado sobre lo que aquí pode-

⁶⁸ Edmund Husserl, *CCEFT*, 1991, §71, p. 264.

⁶⁹ Edmund Husserl, “OG” p. 48/381.

mos llamar historia interna y, como tal, sobre el fundamento del *a priori* histórico universal.”⁷⁰ La historia y, concretamente, la historia del pensamiento filosófico es, como diría Nicol, la forma en que la humanidad rinde cuentas de sí ante sí misma. Esto es, la conciencia de sí es una posibilidad de la estructura de la conciencia del tiempo, y la identidad que se objetiva tiene un contenido vital; habitual, regido por motivaciones de diferente nivel, que constituyen la concreción de la persona en la intersubjetividad monádica. Tal contenido vital, es decir, contenido de vivencias, implica una experiencia del otro desde la originariedad de la vida subjetiva y se entreteje en adelante, en toda experiencia posible del sujeto humano, que vive en un mundo de objetos con particulares significados históricos, culturales o espirituales.

La historicidad o espiritualidad implica una potencialidad autoconsciente pero a nivel comunitario, intersubjetivo. Así, el *a priori* de la historia puede ser visto, él mismo, como el resultado activado (o activable) de ciertas potencialidades de la vida subjetiva. Si la historia (fáctica) es la expresión concreta de esta conciencia de sí puesta sobre un plano intersubjetivo, entonces esta autoconciencia ha de responder a las mismas determinaciones estructurales y genéticas de la conciencia de sí a nivel individual. ¿Qué es lo que posibilita la autoconciencia que define por antonomasia al ser personal humano?: “Un ser personal solamente es posible como ser conciente de sí mismo, y el sí mismo es, en cuanto experimentado, un sí mismo presunto, el verdadero sí mismo es la persona misma en cuanto persona del nivel respectivo de desarrollo.”⁷¹ Es la autoconciencia es una de las cualidades centrales de la vida personal y luego esta autorreflexión se ‘magnifica’ (por decirlo de alguna manera) o extiende al plano social, entonces, las condiciones a priori que operan en la reflexión por la que se constituye la autoconciencia individual pueden ser las mismas que operan a nivel intersubjetivo, o sería esto lo que arrojaría en primera instancia un análisis genético de la vida egoica, de la propia autoconciencia.

La autoconciencia como cualidad principal de la vida humana es la actualización (o activación) de una potencia esencial de la vida trascendental, que es la «itera-

⁷⁰ Edmund Husserl, “OG”, p. 54/386.

⁷¹ Edmund Husserl, *Ideas* II, Anexo XII, § 6, pp. 403-404/350.

bilidad», como llama Husserl a esta posibilidad trascendental de auto-objetivarse. La auto-captación de la subjetividad humana está fundada en una condición intrínseca de la vida trascendental que es la retención. Esta vuelta de la autocaptación no es un repliegue, acto que implica una interiorización, sino una vista exterior o externa, el poder ser objeto para sí del sujeto humano remite más bien a un movimiento centrífugo de la conciencia en la que aparece ella misma para sí⁷² a través de una escisión del yo, pero no en el sentido de una duplicación, una deducción o una simple derivación desde el punto de vista ingenuo, se trata, más bien, de que las condiciones mismas de esa escisión son ya trascendentales.

Si el tema central de la antropología filosófica «auténtica» es la autoconciencia, la conciencia de identidad que se produce en la persona humana:

La realidad es tal que, sobre el suelo absoluto de la intersubjetividad trascendental (...), yo comprendo mi actitud ingenua natural, anterior, como una actitud particular, y un género de comportamiento, [que son] míos, de un yo que constituye trascendentalmente el mundo, pero de tal suerte, que yo comprendo que mi encontrarme-a-mí-mismo-en-mi-experiencia-como-hombre es una efectuación trascendental, que es la de la mundanización de sí. Esto implica la elucidación trascendental y la legitimación trascendental del ser del mundo y de nuestro ser humano, y la legitimación trascendental de las ciencias.⁷³

La fenomenología aporta (o soporta) esa legitimidad pues tiende a develar las condiciones trascendentales de la escisión en la que se constituye esa conciencia de la mismidad que luego, en el curso de la historia del pensamiento filosófico, es mismidad humana-trascendental. Se ve ya desde aquí que el tema de la antropología filosófica es menos la localización directa de la dimensión trascendental de la existencia humana, y más bien se refiere a esa dimensión descubierta en su identidad escindida de la vida humana, dicho de otra forma: ¿qué es lo que posibilita el «descubrimiento» de la vida trascendental? y ¿qué implica el que este descubrimiento dependa de mi capacidad de ‘trascender’ mi condición humana? Las condiciones que posibilitan la escisión de la identidad yoica que se descubre en su trascendentalidad

⁷² En esto es notoria la influencia del idealismo alemán en la interpretación de esta subjetividad, sobre todo cercana al concepto fichteano del que se desprenderá después el concepto de persona ética: “Qué era yo, pues, antes de llegar a la autoconciencia? La respuesta natural es: yo no era del todo, porque yo no era yo. El yo es únicamente en la medida en que es autoconsciente de sí.” Johann G. Fichte, *Fundamentos de toda doctrina de la ciencia*, Juan Cruz, Pamplona, 2005, pp. 54-55.

⁷³ Edmund Husserl, *RP*, p. 225/ 244.

son capacidades o potencialidades originariamente trascendentales que, sin embargo, alcanzan su plena concreción (o cumplimiento) en la esfera de la existencia humana. “Suponemos que a cada yo humano corresponde un yo trascendental, una subjetividad trascendental irrelativamente concreta, y que a la totalidad de los humanos en la unidad de su encadenamiento generativo [corresponde] la subjetividad trascendental total que es, incluso, más concreta que un sujeto trascendental singular.”⁷⁴ Esta idea de concreción es accesible a través del concepto de «persona trascendental», que designa una última esfera de la identidad de la vida subjetiva, aquella en la que aparece un para sí trascendental, en la que se cumplen pues, las potencialidades originarias de la vida constituyente como vida auto-constituyente y es en este plano, el de la escisión que abre la trascendentalidad de mi propia vida, donde emerge con todo su vigor el problema de la «auténtica» antropología filosófica, es decir, de una autenticidad⁷⁵ que atañe, tanto a mi existencia humana (que se completa o se concreta en el reconocimiento de mi trascendentalidad) como a la filosofía, que se concreta últimamente en filosofía fenomenológica, en la crítica trascendental de la filosofía toda.

Lo que sigue, pues, es la exploración detallada de ese plano del ser constituyente, el de la persona trascendental. Se diría que todo este recorrido a través de la estructura auto-constituyente de la identidad trascendental, ha tenido como única meta, introducir esta noción de «persona trascendental», pero esto no sería del todo preciso. En el concepto de «persona trascendental» se concentra últimamente el problema de la relación de identidad entre la subjetividad mundana y el sujeto trascendental. Pero no es este, con todo, el nivel más profundo en el que se fundamenta la antropología filosófica. Esa esfera de radicalidad que sólo se ilumina a través del concepto de persona trascendental, es la del «yo fenomenologizante», en cuya órbita se gesta el sentido de «autenticidad» que persigue esta antropología.

⁷⁴ Edmund Husserl, *RP*, Texto No. 13, p. 190/199-200.

⁷⁵ Aquí esta idea de autenticidad puede ser equivalente a la idea de libertad en Kant como un “principio regulativo para la razón.” Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2004, p. 124 / [A 84]. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo.

7. PERSONA TRASCENDENTAL. LA VIDA EN SU CONCRECIÓN

7.1. Contexto crítico del concepto de «persona trascendental» en la fenomenología husserliana

El concepto de persona trascendental aparece en la obra husserliana en la década de los treinta y apenas ahora, luego de la edición del tomo XXXIV de la obra completa, comienza a explorarse la riqueza que contienen estos documentos de los años 20 y 30. En aras de la más profunda interpretación de la fenomenología el editor del tomo XXXIV, Sebastian Luft,¹ problematiza la relación entre Husserl y Heidegger a través del concepto de «persona trascendental»² como elemento que desplaza algunos de los reparos críticos de Heidegger sobre la falta de vitalidad³ de la subjetividad trascendental, y las limitaciones de los análisis constitutivos para dar cuenta de la vida en su facticidad primaria. Es probable que este rodeo crítico nos permita entender qué es lo que otorga coherencia a este concepto (sólo incidentalmente tratado por Husserl) en el curso del análisis de la identidad de la vida subjetiva. Mostrar esta coherencia es fundamental en la justificación de la relación que hay entre la idea de la «auténtica antropología filosófica» y la posición crítica del antropologismo. ¿Cómo explicar la coherencia del pronunciamiento en contra de la an-

¹ Sebastian Luft, *Subjectivity and lifeworld in transcendental phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2011.

² Me referiré a este concepto en el contexto de su desarrollo en el Texto No. 13 de Edmund Husserl *RP*, p. 184/198.

³ “También fue el parecer de Husserl que no conocemos la esencia de nuestra existencia justamente porque siempre ya la vivimos. Sin embargo, mientras que él creyó que, a fin de captar esta esencia, tenemos que tomar distancia de la efectuación de la vida, Heidegger defiende en este punto la posición contraria: ‘Solo a partir de la vida’ podemos “vernós a nosotros mismos.” Hans Rainer Sepp, “Apropiación por desapropiación. Paradojas de la reducción fenomenológica.” *Escritos de filosofía*. Academia de Ciencias de Buenos Aires, No. 35-36, 1999, pp. 3-19, p.7.

tropologización de la fenomenología (en la conferencia de 1931) y la afirmación (en 1930) de una «auténtica antropología filosófica» que se funda en esta idea de «persona trascendental»? Los “Textos No. 15 y 16” de los papeles recogidos por Luft, datan de 1930 y 1931, el mismo año de la conferencia de Berlín (que analizamos en la primera parte de esta tesis) y sólo un año después del *Epílogo* para sus *Ideas*. En los dos últimos textos, Husserl reafirma su rechazo a la antropologización de la filosofía, mientras que, en los textos más importantes (para nuestro tema) de diciembre de 1930 afirma el fundamento de la auténtica antropología filosófica en la fenomenología trascendental, y en la certeza de la identidad entre la persona humana y el yo trascendental, cuya plena concreción se encuentra en la «persona trascendental» que Husserl define como sigue:

El yo trascendental como polo y como sustrato de la totalidad de las posibilidades es, por así decir, la persona trascendental que viene a dación originaria por la reducción fenomenológica, que se adjudica, penetrando en la universalidad de lo trascendental en su concreción, la vida plenamente englobante, poniendo en juego todas las potencialidades, y que puede conducir a formación todos los modos ahora posibles de llevar a cabo el tener-se.⁴

Según Luft, los motivos de la crítica heideggeriana, en sus limitaciones, obligan a Husserl a exponer el sentido de la concreción de la vida trascendental y, sobre todo, del desbordamiento de la facticidad de la condición humana, a través de su ser y su saber-se trascendentales. De cualquier manera, es importante este contexto crítico para pensar desde la coherencia de la obra de Husserl, desde su unidad intrínseca, un discurso y una autocrítica provenientes de la mente de un filósofo lúcido y en la madurez de sus ideas.⁵

⁴ Edmund Husserl, *RP*, p. 191/200.

⁵ Este comentario es, desde luego, alusivo a la descalificación que algunos autores, como Kern, hacen del trabajo husserliano de los años treinta, debido a la ‘avanzada’ edad del filósofo: “Destaquemos –señala Kern– que esta identificación problemática en extremo no siempre fue sostenida por Husserl, sino que eventualmente puede explicarse de forma sencilla por el carácter incompleto de aquella obra [la *Crisis*], que sale de las manos de un casi octogenario.” [Iso Kern, “Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica”, en: Serrano de Haro, Agustín Serrano (Ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Editorial Complutense, Madrid, 1997, p. 277. Trad. Andrés Simón Lorda.] Esta identificación que se produce a través del *Lebenswelt* está a su vez anclada en la identificación entre la subjetividad trascendental y el yo personal humano que hasta aquí he tratado de analizar, justamente en su problematicidad, y que alcanza en este apartado el nivel de su, así llamada por Husserl, plena concreción.

No es en realidad ni casual ni contradictorio que la formulación del concepto de persona trascendental aparezca en el mismo contexto de los más enérgicos pronunciamientos de Husserl contra el antropologismo. El escenario en el que se encuentra el filósofo de setenta años es el de la tendencia a la antropologización de su filosofía, manifiesta en la introducción del antropologismo en la cepa misma de la fenomenología y a través de quien se considera su discípulo más brillante (el ‘niño fenomenológico’⁶) Martin Heidegger. La filosofía existencial de Heidegger no sería considerada por el maestro, sino como una perversión del ideal de cientificidad que Husserl trató de restablecer con toda radicalidad en la filosofía. Para Husserl la teoría heideggeriana no es sino una antropología o, más precisamente, un antropologismo, una recaída en los supuestos del escepticismo, con todas las consecuencias ruinosas que puede cobrar para la filosofía y la restauración de la racionalidad filosófica, es decir, en cuanto universalmente válida e independiente del sujeto humano que la descubre.⁷ Pero esta crítica pone de manifiesto que el motivo último de la recaída en cuanto tal es precisamente la determinación fáctica absoluta de la existencia humana a la que deben remitirse también las condiciones originarias de la racionalidad, y luego, de la racionalidad filosófica y científica. Se diría que, en parte, el meollo del debate está en la cuestión del estatuto del ser persona, el problema mismo de la constitución de la personalidad y su sitio en la arquitectónica trascendental. En realidad, y esto es lo que aquí trataré de someter a prueba, el tema o problema de la personalidad abarca el entero fundamento de la auténtica antropología filosófica, pero esta es una condición que se revela justamente a través de los contra-

⁶ “Si es verdad lo que dice la nota ciertamente verosímil de Karl Jaspers, que Malvine Husserl llamaba a Heidegger ‘el niño fenomenológico’, Edmund Husserl no se salvó del destino de todo padre.” Hans Blumenberg, *DSH*, p. 19.

⁷ Ángel Xolocotzi señala que esta interpretación de la hermenéutica de la facticidad como filosofía existencial o antropología filosófica está basada en una interpretación muy parcial de la filosofía heideggeriana, pues deja de lado lo que constituye la auténtica pregunta de Heidegger por el ser, respecto de la cual, la pregunta por la existencia humana representaría casi un mero rasgo: “La pregunta por la existencia, en tanto que modo de ser del hombre, indica una modificación del hilo conductor en torno a la pregunta por el ser. La filosofía occidental, entendida como metafísica ontoteológica, tuvo como pregunta conductora la pregunta por la entidad de los entes, partiendo de la estructura del hombre como *animal rationale*. En contraposición a ello, ‘existencia’ indica una modificación de la estructura del hombre: éste ya no es pensado como *animal rationale*, sino como *Dasein* que comprende ser. En el *Dasein* comprendedor de ser está abierto el ser como existencia pero a la vez el ser en general. Se parte, pues, ya no del contenido categorial de los entes, sino de la apertura del ser.” Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, Barcelona, 2004, p. 17.

argumentos que Husserl presenta a los ataques heideggerianos en contra de la falta de vitalidad del proyecto trascendental. Y es que para Heidegger la subjetividad sólo se da, o al menos de manera originaria y primaria, en el modo de ser fáctico del *Da-sein* como «ser en el mundo», y esto es, como existencia humana en su facticidad, una existencia que se da en el modo de la comprensión e intracompreensión de sí misma, lo que conduce el método del análisis filosófico hacia la hermenéutica:

Con el término ‘comprender’ mentamos un existencial fundamental, ni una determinada forma de conocer, distinta, v.gr. del explicar y el concebir, ni, en general un conocer con el sentido del aprender temático. Pero sí, que el comprender constituye el ser del ahí, de tal forma que, un “ser ahí” puede, sobre las bases del comprender y desarrollar las variadas posibilidades del “ver” (...) Todo explicar (...) tiene su raíz en el primario comprender del ‘ser ahí’.⁸

La hermenéutica de la facticidad sería entonces una disciplina tanto más fundamental que la fenomenología trascendental y, de hecho, de mayor vitalidad y profundidad que la ciencia eidética en la que quiere fundar Husserl su proyecto de filosofía como ciencia estricta. Heidegger centra el blanco de su crítica en el concepto de subjetividad trascendental que, desde su perspectiva, está completamente inmerso en la tradición cartesiana, puro formalismo diseccionante de la vida misma y, en última instancia, de muy corto alcance respecto de los verdaderos problemas de la existencia:

Más bien, el modo y la manera como aquí se da lo experimentado vienen determinados única y exclusivamente por el carácter de objetualidad de la observación teórica de la naturaleza. Así resulta que para la elaboración de la conciencia pura la posición de partida es teórica, lo que en principio, por supuesto, no sería ninguna desgracia, ni constituiría un reproche, pero sí cuando lo que se pretende es definir a partir de la conciencia pura, alcanzada desde esta perspectiva teórica, también el campo completo de las actuaciones, y sobre todo las prácticas.⁹

El eje crítico que Heidegger ubica en el discurso husserliano se asienta en el concepto de espectador desinteresado, pues asume que este actor implica el distan-

⁸ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1951, § 68. p. 364. Trad. José Gaos (En adelante: SyT)

⁹ Martin Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006, p. 151.

ciamiento teórico que la fenomenología introduce entre el hacer filosofía y la vida misma. La crítica heideggeriana del concepto de observador desinteresado tiende en última instancia (esto es, según sus propias intenciones) a socavar la distinción que hay detrás de la tradición de la filosofía moderna entre teoría y praxis, lo que de hecho exhibiría la abstracta aproximación de Husserl a la subjetividad. La emergencia del observador desinteresado representa para Heidegger un distanciamiento del ser a través de un ejercicio abstractivo que resta, pues, en lugar de sumar elementos concretos a la vida misma que como vida concreta se desenvuelve en su facticidad: “Este tipo de experiencia primordial –señala Heidegger como el flagrante error de la perspectiva husserliana–, que proporciona la base para cualquier otra caracterización de la conciencia, es una experiencia que resulta ser de tipo teórico, no verdaderamente natural, en la que lo experimentado pudiera darse según su sentido original.”¹⁰

La parcialidad, por otro lado, de las descripciones alcanzadas por la perspectiva neutralizada de ese ego desinteresado, estriba en el marcado privilegio, casi unilateral, de la vida teórica sobre los otros aspectos, siempre más ricos de la vida misma. La vida teórica es, para Heidegger, un modo sólo derivado de la existencia fáctica que se expresa en mi propia existencia como sujeto humano. El *Dasein* humano, la esfera inmediatamente accesible de la propia vida, es una entidad esencialmente comprensiva: «el *Dasein* existe en el modo de la autocomprensión»¹¹ y esto explica el que el método apropiado para su tratamiento filosófico sea la hermenéutica existencial que Heidegger se propone construir. La conclusión de la crítica heideggeriana es, lógicamente, que el análisis teórico de la subjetividad pone distancia respecto del sí mismo y su auto-observación (la misma que lo autoconstituye) a través de la *Ichspaltung* o la escisión teórica del yo por la cual se pierde el primario sentido de la vida misma

¹⁰ Martin Heidegger, *PHCT*, p. 151.

¹¹ “Tomado existencial y originalmente, comprender quiere decir: ser, proyectando, relativamente a un ‘poder ser’ por mor del cual existe en cada caso el ‘ser ahí’. El comprender abre el peculiar ‘poder ser’, de tal forma que el ‘ser ahí’ comprendiendo, sabe en cada caso en dónde es consigo mismo. Pero este ‘saber’ no es un ‘tener descubierto’ sino el mantenerse en una posibilidad existencial.” Martin Heidegger, *SyT*, § 68, p. 364.

Para la filosofía que sigue la estela dejada por el pensamiento de Heidegger¹², la doctrina husserliana de la constitución omite llanamente que el *factum* de todo el desenvolvimiento constitutivo es actualmente llevado a cabo por el *Dasein*; la trascendentalidad puede ser considerada, desde esta perspectiva, como la cristalización de una cierta posibilidad de la facticidad, pero, en última instancia, una posibilidad relativamente artificiosa. Como estocada final, Heidegger encierra el proyecto trascendental en un círculo crítico del que parece difícil escapar, pues, por un lado, si el ego trascendental es el mismo yo concreto mundano, el programa de la ciencia eidética y el trascendentalismo (idealista) sólo puede estar condenado al fracaso. Los aspectos fundamentales de este flanco crítico los analizamos en el curso del primer apartado a través de los textos de Blumenberg; por otro lado, el lado opuesto, si el ego trascendental no es el mismo que el yo humano fáctico, la fenomenología no puede decirnos nada sobre “¿qué es lo que hace al *Dasein* en el mundo, el sujeto humano?”¹³ De este modo, desde la perspectiva de Heidegger, el proyecto husserliano que se anuncia como una ciencia eidética de la subjetividad, parte de un premeditado alejamiento de la subjetividad que, de hecho, nunca se reencuentra con su meta, la vida misma, las cosas mismas¹⁴, pues la tematización teórica sólo considera

¹² Pienso por ejemplo en Derrida, filósofo cuya obra ha sido la principal responsable (para bien o para mal) de la recepción de la fenomenología como una (así llamada por el propio filósofo francés) metafísica de la presencia o como una filosofía que pretendiendo alcanzar un último plano de inmediatez vital y existencial, termina hundiéndose por razón de su método en los rodeos artificiosos de una esfera en apariencia previa a la de la pretendida inmediatez y mismidad de las cosas: “En efecto –afirma Derrida–, la cuestión que gobierna todo este trayecto es esta: «Cómo la originariedad de un fundamento puede él mismo ser una síntesis *a priori*. Cómo es que todo puede comenzar por una complicación». Todos los límites sobre los cuales se construye el discurso fenomenológico son puestos en cuestión desde la fatal necesidad de una «contaminación» («implicación imperceptible o contaminación disimulada») entre los dos bordes de la oposición: trascendental/«mundano», eidético/empírico, intencional/no-intencional, activo/pasivo, presente/no-presente, puntual/no-puntual, originario/derivado, puro/impuro, etc.). La inestabilidad de cada límite viene a propagarse sobre todos los otros.” (Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, 1990, p. 12. La traducción es mía). Quizás valga la pena señalar que, pese a todo, la interpretación derrideana peca, en el caso concreto de este fragmento, de cierta simplificación del esquema de pensamiento que sigue la fenomenología, empezando porque lo que Derrida establece como una relación de oposición trascendental/mundano (e incluso) eidético/empírico, no es en realidad una oposición, y esto por una razón de principio. Planos ontológicos heterogéneos no se oponen; en todo caso, la vida mundana y la trascendentalidad se correlacionan, no se oponen. Hay, por lo tanto, una gran simplificación en lo que afirma Derrida.

¹³ Sebastian Luft, *Op. cit.*, p. 143.

¹⁴ “Pero ¿cómo es posible que una actividad de investigación cuyo principio es «a las cosas mismas» deje sin atender lo que para ella es fundamental, la consideración de su asunto más propio? ¿Será de hecho la investigación fenomenológica tan poco fenomenológica como para excluir del cuestionamiento fenomenológico lo que es su dominio más propio? (...) ¿Es acaso que no se pregunta expresamente en la fenomenología

la conciencia dentro de las limitaciones del supuesto subjetivismo señalado por la crítica, no el ser-aquí-ahora que constituye la facticidad del *Dasein*.

Ahora bien, uno de los aspectos más sobresalientes de la lectura de Luft (también de Blumenberg), es que el *Dasein* es en realidad un sujeto trascendental, sólo que Heidegger rechaza el distanciamiento metodológico y teórico que a través de la reflexión se opera respecto del sujeto concreto. Así, el proyecto de Heidegger es una fenomenología práctica del ser humano concreto, de cara al proyecto meramente teórico de su maestro. En contraparte, Husserl señala la omisión del agente filosofante en los análisis de *Ser y tiempo* y esto es significativo a la hora de plantearnos el problema de la concreción plena de la vida subjetiva, frente a la cual el observador desinteresado es una instancia con relativa independencia. El nudo verdaderamente problemático de la postura de Heidegger y lo que lo llevaría de hecho a recaer en el escepticismo, es el sentido en el que debemos entender esto primario, este carácter más fundamental de la facticidad que, sin embargo, se revelaría en su primariedad sólo desde una reflexión teórica y, de hecho, fenomenológica. Sólo desde la reducción trascendental se revela el carácter inmediato de la actitud natural, y por lo tanto, sólo en este proceder filosófico se revelaría la condición que Heidegger quiere recuperar como la inmediata. ¿Qué es lo que nos autoriza a suponer que la vida es pura facticidad? ¿Cómo llegamos a esa idea de la inmediatez sino a través de una consideración teórica que suspende la inmediatez?

Husserl no ve, pues, la mundanidad ni la humanidad, estrictamente comprometidas en sus modos concretos de ser por el papel descriptivo que el observador atento juega, lo mismo el del desinteresado científico de la naturaleza o del espíritu. El observador desinteresado como figura activa del método fenomenológico, sólo puede aparecer, sin embargo, una vez llevada a cabo la epojé, y hay que entender esta respecto de sus desplazamientos entre los diferentes niveles o estratos de ingenuidad entre los que se va abriendo paso el camino de la fenomenología.¹⁵ La posi-

por el ser de lo intencional en cuanto tal, y, por cierto, más allá de esa «actitud naturalista» de la que antes hablábamos? ¿No es ésa una cuestión que necesariamente surge en cuanto se pretende delimitar la fenomenología frente a la psicología?» Martin Heidegger, *PHCT*, pp. 148-149.

¹⁵ “El sentido principal de la epojé trascendental y de la reducción es siempre el mismo, y sin embargo, al comienzo de la fenomenología la epojé tiene un carácter distinto que después de su formación [por] la

ción del observador desinteresado implica un rebasamiento o superación de la actitud ingenua o natural, es ya él mismo, en su posición de observador, la prueba de un desbordamiento de la inmediatez de la experiencia, un desbordamiento de la facticidad; la aparición del observador desinteresado muestra sobre todo la posibilidad de este desbordamiento o exhibición de una patente excedencia ontológica.

Para Heidegger la idea misma de la «actitud» natural en cuanto «actitud» es artificiosa. Es decir, la actitud natural no es ninguna actitud, no implica ni requiere una toma de postura o un asumir decisivamente una disposición ante el transcurso del mundo. La llamada actitud natural no es sino la forma inmediata (prerreflexiva y preteórica) de estar en el mundo, de vivir con los otros conforme a determinados valores culturales, históricos sociales y su superación mediante la *epojé*, que vendría a establecer una distinción entre el yo trascendental y el yo humano mundano, es para la interpretación hermenéutica no enteramente justificable y más bien una pura imposibilidad. La actitud natural que se halla a la base de esta distinción es una «construcción» de la fenomenología trascendental y sus altos intereses de filosofía como ciencia estricta.

Frente a esto, los argumentos contracríticos de Husserl se dirigen al incierto estatus teórico de los análisis de Heidegger, quien muestra su reticencia frente a la ciencia eidética de la trascendentalidad, y rechaza asumir el ‘mero’ subjetivismo de la filosofía. El desprecio heideggeriano por la teoría tiende a contradecirse al introducir cierto solipsismo metodológico basado en un específico sentido de propiedad del *Dasein*. De cualquier manera, Heidegger intenta establecer «verdades humanas universales» aun partiendo de la existencia fáctica del *Dasein*. El pensamiento de Heidegger asume necesariamente una instancia teórica (al igual que todo escepticismo) que determina –quizá solamente como meta– esa idea de verdad. Ahora bien, el problema no parece situarse maniqueamente entre la comprensión de un Husserl

teoría estructural general de la razón objetiva y de la constitución trascendental de lo trascendente como mundo. Resultando esencialmente que al inicio de la fenomenología, la escisión del yo que tiene lugar en el sujeto fenomenologizante, tiene el carácter de una escisión en un yo inferior, en actitud natural, y un yo superior que vive en la *epojé* y en la investigación puramente subjetiva.” Edmund Husserl, *RP*, Texto No. 2, § 8, p. 79/ 59.

teórico y su discípulo ateórico¹⁶; en realidad se trata del plano o estrato en el que cada uno contempla la teoría. Para Husserl, todo hacer teoría implica una idea de verdad y racionalidad que son, ellas mismas, en cuanto ideas (idearios podría decirse), descubrimientos de la razón teórica. Hay aquí un aspecto fundamental de la antropología husserliana (que en un siguiente momento exploraremos) y es que la racionalidad no es una hipóstasis de la racionalidad humana, sino una posibilidad de auto-situación, auto-comprensión del ser humano en el mundo y, sobre todo, del ser humano dedicado vocacionalmente a la filosofía. En última instancia, y esta es la respuesta contundente de Husserl a las críticas de Heidegger; la filosofía existencial que deriva de la consideración del *Dasein* fáctico, sólo puede ser una teoría orientada ya desde cierta idea de la racionalidad.

En las líneas más generales Husserl responde a los ataques de Heidegger, a través de una ‘refundición’ del concepto de «sujeto trascendental» (o al menos es como Luft interpreta este concepto)¹⁷. A través de la noción de «persona trascendental», dicha refundición es una reelaboración del concepto de sujeto trascendental, una reelaboración que expondría las ganancias teóricas de la fenomenología desde sus inicios, y que son incorporadas en esta noción de la subjetividad concreta. Situar, sin más, la crítica heideggeriana como el principal acicate de la «refundición» del concepto de sujeto trascendental, nos llevaría a pensar que Husserl incorpora los elementos centrales de la crítica externa de la fenomenología a la reflexión sobre la arquitectónica fenomenológica, como si a Husserl, quizás, no le hubiese quedado más remedio que rectificar sus pasos; esta sería una simplificación del contexto crítico del concepto de persona trascendental, porque, las condiciones para la emergen-

¹⁶ Algunos de los más dedicados estudiosos de Heidegger coincidirían en esta interpretación, Xolocotzi cuando, por ejemplo, afirma lo siguiente: “En este punto debemos evitar un posible malentendido. El aprehender de una ciencia determinada en forma no teórico-cognoscitiva no debe entenderse como un rechazo de la teoría del conocimiento. Ubica a esta última en su carácter determinado: como derivada. La posibilidad de la ciencia originaria ateórica indica el hecho de que lo teórico mismo, y en cuanto tal, remite a uno preteórico.” Ángel Xolocotzi Yáñez, *Op. cit.*, p. 49.

¹⁷ La verdad es que una interpretación semejante (a la de Luft) no deja de ser riesgosa, pues, según ella parece, como veremos más adelante, que Husserl simplemente recapitula en función de un error señalado desde el punto de vista externo. En realidad, y esto es lo que me interesaría mostrar, más que como una refundición unilateralmente motivada por los señalamientos (parciales) de su discípulo, la aparición del concepto de «persona trascendental» tendría que poder explicarse en función de motivaciones surgidas por reacomodos internos del decurso fenomenológico.

cia de la noción de «persona trascendental» estaban ya incubadas en la idea del «yo puro», condición que se ha hecho visible al hilo de su desarrollo progresivo desde las *Ideas II*; se trata, pues, de condiciones que de cualquier manera se abren en la *Sexta meditación cartesiana*, donde se alcanza una mucho mayor precisión sobre el sentido del yo fenomenologizante como espectador descomprometido. Llegaremos a ello; ahora quizás sea suficiente con precavernos de una interpretación sólo externa del contexto del surgimiento del concepto de persona trascendental, esto sería una interpretación según la cual se perdería de vista la inserción de tal concepto en la unidad del pensamiento husserliano. Simplificar el problema sería decir sin más que Husserl corrigió un error, aunque en ese ‘error’ vaya el sentido de la trascendentalidad, que no puede ser concebida como humana desde el punto de vista ingenuo o previo a la radicalidad de la reducción fenomenológica y de la crítica misma de la experiencia trascendental. El problema es tratar de entender en qué nivel habla Husserl de persona trascendental, justamente entenderlo a través de las motivaciones más profundas e íntimas de la fenomenología.

El concepto de «persona trascendental» explicita una condición de la subjetividad trascendental que ya se había revelado en la consideración histórica de su estructura, esa condición es la concreción. «La persona trascendental no es nada más que el sujeto trascendental concreto». ¿Qué hay que entender ahora, con todos los antecedentes recabados, sobre esta identidad cuyo principio es esa concreción? La concreción de la vida subjetiva es la persona trascendental, es decir, la persona humana pero en un sentido absoluto o filosóficamente pensado (porque sólo desde el plano filosófico habla la fenomenología sobre lo humano). No nos referimos a ideas diversas del hombre, o a una idea determinada en la historia o la geografía, sino a un sentido ‘absoluto’ de la humanidad. ¿Qué puede significar esto? Para Husserl (en este momento decisivo de 1931): “El yo trascendental no es nada más que la persona humana absoluta que, como tal, aparece objetivamente pero que, objetivada de esta manera, contiene la posibilidad eidética del auto-develamiento por la reducción

fenomenológica.”¹⁸ Es la determinación precisa, la de la posibilidad eidética del auto-develamiento trascendental lo que resulta antropológicamente relevante: ¿en qué consiste esa posibilidad eidética del saberme trascendental?: “Sólo mediante la posibilidad del yo trascendental, de la capacidad de hacerse conciente de esta iteración en su infinitud, de abarcarla con la vista unitariamente en el y-así-sucesivamente, y además de ello de captar y fijar en la posibilidad la forma-esencia de esta infinitud –y naturalmente también en la posibilidad de poder ejecutar en el siempre-de-nuevo, también para este logro en la reflexión, el mismo logro, etc.–”¹⁹ Esta posibilidad del yo trascendental es, ella misma, la condición para la constitución de la identidad personal humana, pues el yo hombre se sabe a sí mismo a través de la autorreflexión, como sujeto en un mundo humano. La autoconciencia humana está trascendentalmente determinada. Pero la determinación según la cual la subjetividad trascendental puede hacerse conciente en esa iteración, abarca la posibilidad de descubrir su humanidad como vida trascendentalmente constituida y de captar, así, la unidad de su vida trascendental y su vida humana. La autoconciencia humana es una posibilidad determinada por la capacidad de desdoblamiento (e iteración) de la vida de conciencia, capaz de captarse en su trascendentalidad, ella misma y concretarse como vida humana trascendentalmente descubierta.

Ahora bien, un factor decisivo para la comprensión del concepto de persona trascendental es, al mismo tiempo, la clarificación de un cierto momento del concepto de constitución, pues a la idea concreta de persona trascendental, corresponde de hecho una elaboración ya madura y nítidamente perfilada del concepto de constitución, bajo la cualidad de cierta plenitud de la conciencia, esto es, si la conciencia es vida constituyente en tanto vida constituyente de sí, alcanza su plenitud o realización en la constitución de la persona humana: “‘Persona’ –afirma Luft– es la conciencia en el pleno sentido de la constitución que es el nivel más alto que contiene a todos los otros estratos parciales. El término persona, más aún, implica una unidad o iden-

¹⁸ Edmund Husserl, *RP*, Texto No. 15, § 4, p. 226.

¹⁹ *Hua XXIV*, Texto No. 13, § 4, p. 198. (Trad. Antonio Ziri6n Quijano.)

tividad, a saber, que los actos son llevados a cabo desde un polo idéntico.”²⁰ ¿Qué hay que entender entonces por «pleno sentido de la constitución»? ¿Concreción? Si la vida trascendental es vida constituyente y las cualidades esenciales de esta vida constituyente se hacen a tal grado visibles que develan la estructura hori-zontica bajo la que transcurre mi experiencia del mundo, entonces, esta idea de «constitución» abarca ese horizonte de mundo sobre el que se van generando las síntesis continuas de la plena actualidad y que forma el fondo de lo concreto, que concretiza –en su develamiento– al yo trascendental:

Yo, pasando a la reorientación fenomenológica, alcanzo como horizonte temático de experiencia mi subjetividad trascendental concreta, mi sujeto-yo-trascendental (el polo) como centro, como sustrato de la totalidad concreta de mis capacidades, como centro de mi vida de conciencia actual y posible o de mi tendencia actual y posible, incluidos en ella mi temática mundana y mi mundo natural como mundo de mi vida habitual-natural.²¹

Entonces, lo destacable en la «plena dimensión de la constitución» es que ella misma va más allá de la facticidad del ser ahí hacia los horizontes de su plena concreción. El ser del hombre o la subjetividad absoluta ya insinúan su excedencia a través de la vuelta teórica hacia el *Dasein*, aun cuando esta naturaleza teórica del acto por el cual se capta esa inmediatez es negada por el propio Heidegger. A través de la noción de *Dasein*, Heidegger se opone a la orientación teórica basada o necesitada de la teleología husserliana:

Heidegger –afirma Xolocotzi– logrará un planteamiento radical en contra de esta cientificidad acuñada teóricamente. Y esta radicalidad es la que se expresa en el concepto ‘ciencia originaria ateorética.’ Con ello podemos anticipar aquello a lo que Heidegger se refiere con ciencia originaria ateorética no es lo precientífico en el sentido de la actitud natural ni tampoco en el sentido de la estructura teórica de la fenomenología husserliana.²²

Dicho de modo bastante obvio, mientras para Husserl el campo de trabajo de una filosofía auténticamente científica es la subjetividad, para Heidegger es el *Dasein*

²⁰ Sebastian Luft, *Op. cit.*, p. 140.

²¹ Hua XXXIV, Texto No. 13, p. 198. (Trad. Antonio Ziri3n Quijano.)

²² Xolocotzi, Y. A., *Op. cit.*, p. 47

como actualidad viva y fáctica que estaría a la raíz de toda ontología. El concepto husserliano de subjetividad permanecería, pues, desde la perspectiva crítica de Heidegger, completamente alineado con el pensamiento cartesiano²³, e ineludiblemente atrapado en el lenguaje de la metafísica tradicional. A este paisaje anquilosado (desde la perspectiva del alumno) debe oponerse una filosofía de, o para, una subjetividad práctica.

Estos son los elementos generales de la crítica heideggeriana que, según la interpretación de Luft, funcionan como motivación de la emergencia del concepto «persona trascendental». Este concepto es, sobre todo, una clarificación del concepto mismo de subjetividad trascendental, que es así llevado por Husserl a su plena concreción, pues “sólo cuando se tematiza a la persona desde el punto de vista trascendental (el de la fenomenología trascendental) estamos en posibilidades de alcanzar el ser concreto de la subjetividad.”²⁴ La persona trascendental no expone una idea del hombre entre otras, sino la idea filosófica (trascendental) de lo humano, que se piensa a sí misma desde la filosofía. Siguiendo la interpretación de Luft, es probable que, desde la perspectiva en la que esta afirmación nos deja, estemos más tentados a asumir en ella misma, una suerte de región de convergencia entre el proyecto trascendental y la llamada filosofía existencial de Heidegger, el tema, por supuesto, es bastante más complejo, pues así como Heidegger enfatiza el carácter oscuro del concepto central de la fenomenología trascendental, Husserl expondrá los supuestos más ingenuos sobre los que se teje el discurso heideggeriano:

Para Husserl, la cuestión de la personalidad tiene que ser aun más refinada, y esto significa expandir los análisis constitutivos dentro de una genética, recuento intersubjetivo de cómo el mundo de la vida es construido a través de los estratos constitutivos. Los análisis de la “actitud natural” son sólo la última palabra de una larga histo-

²³ “Un análisis de la magnitud de esta apropiación cartesiana por parte de Husserl nos llevaría muy lejos. Aquí basta sólo con indicar que una actitud crítica contra el planteamiento de Husserl debe transformar de fondo el carácter moderno de la ciencia. Esto lo veremos con la propuesta de ciencia originaria ateorética de Heidegger.” Ángel Xolocotzi, *Op. cit.*, p. 44. Lo cierto es que afirmaciones como esta oscurecen más el tema de lo que lo aclaran, pues Husserl mismo desde las *Meditaciones cartesianas*, e incluso desde antes, con la introducción de temas relativos a la intersubjetividad, se sitúa él mismo mucho más allá del modelo cartesiano en su interpretación fundamental respecto del pensamiento moderno. Por otro lado, como veremos más adelante, no es claro cómo el descubrimiento teórico de este campo ateorético puede ser no sólo más legítimo, sino mostrar incluso la ilegitimidad de lo trascendental.

²⁴ Edmund Husserl, *RP*, Texto No. 15, § 4, p. 224.

ria. Para Heidegger, tal análisis del *Dasein* tampoco es la última palabra, de hecho, es más adecuado llamarlos la “primera palabra” desde que la “ontología fundamental” del *Dasein* era solo un estadio preliminar en un proyecto continuo que estaba dedicado a analizar el ser de los entes.²⁵

El tema de la antropología filosófica como una filosofía del sujeto, o de la subjetividad, está íntimamente ligado al reproche heideggeriano sobre el estatus de la subjetividad trascendental frente a la primacía del sujeto fáctico. “Resulta evidente – para Heidegger– cuál es aquí la perspectiva a la que una vez más recurre el análisis de la persona y cómo en última instancia se orienta por Descartes.”²⁶ ¿Qué es lo que constituye de pleno derecho el ser personal? Esta es la pregunta con la que daría inicio cualquier antropología filosófica, pero sobre todo, una antropología filosófica en sentido auténtico. Para Heidegger, el sujeto trascendental es una abstracción artificial del ser humano concreto que sume al proyecto trascendental en la tradición filosófica que deja sin tematizar auténticamente el ser del ente. La tematización husserliana del sujeto trascendental, según Heidegger, «salta por encima» del modo de ser propiamente humano. Deja, pues, sin respuesta la cuestión de si el ego trascendental es el mismo, o se distingue del ego fáctico mundano; desde este punto de vista debemos reconocer que lo que parece estar en el fondo del problema del debate Husserl-Heidegger es la base metodológica que hace posible la construcción de este corpus conceptual en el que el yo humano y el yo trascendental parecen, desde la perspectiva de Heidegger, si no opuestos, por lo menos sí distantes o separados, y esto por la misma razón operativa de la epojé y la reducción fenomenológica. Por ello, y desde la perspectiva heideggeriana, tomar una posición crítica o asuntiva de la subjetividad trascendental en el discurso husserliano implica tomar, simultáneamente, una posición frente a la eficacia o ineficacia del método fenomenológico y, concretamente, respecto de la naturaleza y función de su operador, el «observador desinteresado».²⁷ Para Heidegger el observador desinteresado y el método en el que él

²⁵ Sebastian Luft, *Op. cit.*, p. 156.

²⁶ Martin Heidegger, *PHCT*, p. 157.

²⁷ “El espectador que no participa de la creencia en el mundo (en la constitución del mundo) hace surgir, por la reducción, la fuente que está a la base y la dimensión original de la creencia en el mundo, él «descubre» la subjetividad trascendental como constituyente. Pero la auto-escisión de la vida trascendental –en la

adviene, representa una evasión de la facticidad en la que originariamente se manifiesta el *Dasein*.²⁸

En todo caso, como veremos, la adecuada comprensión de la unidad o identidad entre el observador desinteresado y la subjetividad trascendental, depende de que logremos entender qué significa la concreción de esta vida trascendental que es la mía. ¿Qué significa que la existencia natural sea una capa abstracta de la concreción de la subjetividad trascendental? La abstracción la aísla respecto de un campo más amplio que la contiene como una posibilidad (entre otras, de autoconstitución o desenvolvimiento genético) de la vida trascendental; es abstracta en tanto dependiente de la vida trascendental que se autoconstituye a través de ella. La persona humana, la realidad como vida humana, no se explica por sí misma (acaso también esto lo han mostrado las ciencias de la cultura) y la actitud natural –contra lo afirmado por Heidegger– tiene sus limitaciones respecto de un campo más elevado y rico en posibilidades, un campo en el que de hecho se constituye activamente una de las potencialidades de la vida trascendental. Las limitaciones de la actitud natural se refieren directamente a la «ceguera» del yo personal para la contemplación de la subjetividad trascendental en la que se constituye.

Se entiende entonces la subjetividad trascendental, en sentido absoluto, como continua actividad intersubjetiva, o intersubjetivamente co-constituyente de un mundo. La vida subjetiva es, pues, una estructura unitaria estratificada y en cuyos estratos se despliega el horizonte de la vida. Su concreción es la unidad horzónica de la conciencia en su continua actividad constituyente: “La nueva esfera de experiencia, ya trascendental, tiene ella misma a su vez su horizonte de [vida] subjetiva que es trascendentalmente constituyente de ella, un horizonte superior anónimo y

reducción fenomenológica– no suprime su unidad, sino que se entiende ésta más allá de la auto-oposición interna.” (Eugen Fink, *SM*, p. 77.) Frente a la ‘separación’ o distinción radical que Heidegger interpreta en la figura del observador desinteresado, Luft enfatiza la unidad del yo que medita y la subjetividad que descubre a través de esta meditación: “No es un caso que esté *más allá* de la distinción entre las perspectivas de primera y tercera persona; es una firme perspectiva en primera persona en un sentido no ingenuo (‘crítico’), esto es, por ser consciente de su particularidad. Es esta ‘imparcialidad metafísica’ lo que Husserl pretende con el ‘observador no participante’.” Sebastian Luft, *Op. cit.*, p. 138.

²⁸ “La reducción fenomenológica y la epojé de Husserl se convierten, en Heidegger, en la reducción hermenéutica, en la reconstrucción coautora y en la destrucción acompañante.” Ángel Xolocotzi Yáñez., *Op. cit.*, p. 54.

trascendental. Para el descubrimiento ahora posible del mismo rige obviamente lo mismo, y así de manera iterativa.”²⁹ La concreción horizóntica de la subjetividad trascendental se constituye en su autoconstitución como subjetividad personal humana y trascendentalmente descubierta. La persona trascendental es el sujeto trascendental que se sabe a sí mismo, no sólo es trascendental, sino que desde la trascendentalidad se sabe trascendental. La concreción del sujeto trascendental estriba en la ganancia del horizonte trascendental de la existencia a través de la reducción fenomenológica: “Pero el yo trascendental, entendido concretamente como subjetividad trascendental, es precisamente la concreción descubierta, que comprende el sujeto natural humano y en él la persona humana en su abstracción y que [se] ha hecho visible en esta concreción mediante la reducción trascendental.”³⁰ La persona trascendental es el sujeto trascendental que concreta o cumple, activa, pues, la posibilidad horizóntica de su desenvolvimiento autoconstituyente. La persona trascendental es vida trascendental concreta en el sentido de la síntesis horizóntica que efectúa o activa la potencia iterativa de la subjetividad trascendental en el ser hombre que se descubre en su trascendentalidad.

La crítica a la supuesta limitación de la vida a la idea de conciencia, que se impone –arbitrariamente– al trascendentalismo husserliano, deja de lado el problema fenomenológico de la génesis de la subjetividad que se desplaza a través de un plano pre-subjetivo, pre-yoico y primordial, que hemos recorrido hasta aquí como en una perspectiva estratigráfica de la identidad de la vida subjetiva, de una identidad descentrada y en su descentramiento concreta: desplegada en los horizontes de sus posibilidades vitales conforme a todas sus potencialidades, siendo estas últimas posibilidades las de la autoconstitución trascendental o el autodevelamiento en el que se constituye la ‘persona trascendental’. La persona trascendental no es el sujeto trascendental idéntico que crítica Heidegger, o es mucho más que eso. La persona trascendental es la vida trascendental concreta; lo que se concreta aquí, se cumple, es la capacidad autoconstituyente del yo como sujeto humano en el mundo y como hom-

²⁹ Edmund Husserl, *Hua XXXIV* p. 198. (Trad. Antonio Ziri3n Quijano.)

³⁰ Edmund Husserl, *Hua XXXIV* p. 200. (Trad. Antonio Ziri3n Quijano.)

bre que es al mismo tiempo vida trascendental. El ser humano en la actitud ingenua es la abstracción que encubre la trascendentalidad como vida que tiende a autoconstituirse y esta tendencia se concreta cuando se tiene a sí mismo como vida humana trascendentalmente configurada.

Podríamos considerar ahora esta idea de persona trascendental como un fundamento de la antropología filosófica «auténtica», es decir, desde la trascendentalidad es el sujeto trascendental en la plena concreción de sus actualidades y potencialidades:

Esta generalidad “absoluta” comprende esencialmente a la persona trascendental como la que constituye el mundo en el todo de sus actualidades y potencialidades y el mundo como el correlato necesario de su constante proceso de constitución. Sólo en esta consideración universal se puede reclamar la verdadera riqueza de la verdad en su concreción, en contraste con lo puramente mundano, la existencia fáctica del *Da-sein* es sólo un abstracto, un estrato limitado.³¹

La ciencia antropológica auténtica está fundada, pues, en el reconocimiento de la concreción horizontal de la subjetividad trascendental que localiza en la persona humana una actualización posible de sus potencialidades, pero una de tal naturaleza, que la revela a sí misma en su trascendentalidad, una en la que trasparece y se hace visible para sí misma desde la unidad de su identidad. La vuelta de tuerca de la auténtica antropología filosófica aparece, como veremos, en este giro autorreflexivo de la subjetividad trascendental en la que se auto-objetiva como yo humano desde la trascendentalidad. La posibilidad de la autoconciencia, siendo aquello que constituye la condición de la personalidad humana en cuanto tal, esta posibilidad de saber de sí, de la subjetividad en la que se constituye a sí misma en su circunstancia mundana humana, se encuentra en el centro de la tematización de la persona trascendental. La persona trascendental pensada desde su potencialidad auto-refleja se encuentra entonces a la base de la posibilidad de la antropología filosófica de carácter fenomenológico y solventa, de hecho, todas las dificultades hasta ahora expuestas respecto del

³¹ Sebastian Luft, *Op. cit.*, p. 154.

método fenomenológico (y concretamente de la *epojé*) y su irrenunciabilidad para la construcción de esta antropología filosófica.

7.2. LA PERSONA TRASCENDENTAL COMO PLENA CONCRECIÓN DE LA VIDA TRASCENDENTAL

Todo acto del yo remite a un campo infinito de posibilidades experienciales, un horizonte siempre abierto y en su apertura universal³² (franqueable, accesible a la experiencia posible de cualquier otro) pre-dado. El horizonte de lo latente cuya descripción hace visible la parcialidad de la actitud natural, mejor dicho, de lo dado en la actitud natural. Al plantearnos, por ejemplo, la inmediatez y el privilegio epistemológico de la actitud natural, podemos recorrer esta esfera de la experiencia inmediata, y a través de la experiencia de sus objetos, vemos entonces que cada objeto dado en la vida natural remite a una especie de estela de sentido del mismo objeto, su significado, su historia, su ser determinado en cierto contexto; es decir, las cosas no se nos dan en el mundo ordinario como cosas aisladas, ni como un puro caos de acontecimientos y vivencias; las cosas dadas en actitud natural se dan siempre en la trama de sus relaciones. Puedo ser temáticamente consciente del horizonte atemático en el que transcurren los actos corrientes de la actitud natural, hacer explícita la conciencia atemática en la que fluye el horizonte atemático de la experiencia directa. Traer a patencia este horizonte de lo latente exige un acto especialmente complejo: la reducción fenomenológica.

La subjetividad trascendental (descubierta por la reducción fenomenológica), es una capa anónima en la que fluye la vida personal humana determinada (en tanto

³² Y de hecho, lo que hay que entender por universalidad es sobre todo esta apertura a la reactivación de un sentido: “Ahora –afirma Husserl– es de particular importancia poner de relieve y establecer la siguiente intelección: sólo en la medida en que el contenido apodícticamente universal de la esfera de formas espacio-temporales, contenido invariante en toda variación imaginable, sea considerado en la idealización, puede emerger una formación ideal que sea comprendida al revivirla por todo tiempo futuro y por toda generación venidera de seres humanos, y que sea en consecuencia transmisible, reproducible con un sentido intersubjetivo idéntico. Esta condición vale (...) para todas las formaciones espirituales que hayan de ser transmisibles incondicional y universalmente.” Edmund Husserl, “OG”, p. 385/ 52.

abstracta) por este *continuum* trascendental: “La existencia natural en el logro sintético de la vida antes oculta (constituyente del yo de la naturalidad como unidad de multiplicidades) es entonces, en la concreción de la subjetividad trascendental, un estrato abstracto.”³³ La constitución aperceptiva del yo personal humano es una potencialidad de la estructura autorreflexiva de la vida trascendental; en esta autorreflexión se encuentra a sí misma infinita e idéntica en su unidad. En esta condición de iterabilidad de la autoconciencia en la que me veo primeramente como yo personal humano, se abre paso (en actos de una complejidad creciente) el develamiento de la subjetividad trascendental. La posibilidad de saber-me o reconocermé como vida trascendental está determinada por la estructura de las capacidades autorreflexivas de mi yo humano, estructura que pertenece *de iure* a la subjetividad trascendental, pero que fácticamente se abre para mí primero como yo personal, como si dijéramos, lo primero que sé de mí es mi ser persona entre otras personas, aquel «veo un hombre» que arriba mencionamos, implica la apercepción de mí mismo, y de una mismidad irretraíble, la del otro.

Es el develamiento reflexivo de la subjetividad trascendental lo antropológicamente relevante, la estructura trascendental que posibilita el autodevelamiento de la vida constituyente, en el ser para sí de la subjetividad trascendental que debe atravesar la autocaptación del ser personal humano. En el hilo de los mismos textos citados hasta ahora, Husserl profundiza en la distinción entre la experiencia temática y la experiencia atemática de la que podríamos fiarnos para tratar de entender el significado de la iterabilidad como condición estructural de la vida trascendental. Toda experiencia objetiva, toda experiencia de un algo, implica todo un horizonte, un campo de experiencia en el que emerge cualquier experiencia temática.³⁴ En la experiencia temática mi yo activo se dirige a este campo y horizonte del que irradia una

³³ Hua XXXIV, Texto No. 13, p.198. (Trad. Antonio Ziri6n Quijano.)

³⁴ “Está claro en este caso que para todo ser-ocupado o estar dirigido que tiene experiencia, lo que es primero en sí es este tener experiencia en la que el yo que tiene la experiencia está dirigido sobre tal o tal singularidad mundana, sobre tal o cual cosa, sobre cualquier propiedad constitutiva, sobre tal o cual estado de cosas, etc. He aquí el vivir-en-el-mundo natural en sentido primero, y evidentemente primero. *Es, pues, cambiando esta actitud de base que yo puedo dirigirme sobre el mundo en general (el *universum*), sobre las singularidades en tanto que singularidades de este *universum*.*” Edmund Husserl, Texto No. 14, p. 195/206. (La traducción es mía.)

afección y excitación de la que me ocupo, que me conmina a mirar. Este horizonte incluye mis habitualidades, las disposiciones permanentes que, como hemos visto, determinan incluso un cierto estilo perceptivo y cognoscitivo de donde provienen las afecciones. Toda experiencia temática, toda experiencia de lo patente, tiene un «trasfondo»³⁵ atemático de donde provienen las afecciones. A través de la reflexión (como acto o conciencia de nivel superior) la conciencia atemática puede hacerse patente como experiencia de sentido, de la unidad que recorre todas las experiencias y vivencias de lo particular y lo individual y que se distingue de ellas mismas. Mientras el mundo es experienciado, el flujo de la experiencia del mundo también es experienciado; desde esta simultaneidad se presenta la necesidad de llevar a cabo la compleja distinción entre experiencia y campo de experiencia.

Yo soy una conciencia autoconciente, que puede saber de sí porque esta potencialidad le es inmanente y precisamente por esa potencialidad puedo saber-me en mi saber-me en mí ser consciente para mí y así *ad infinitum*. Esta iteración infinitamente prolongable conserva, sin embargo, su referencia a una identidad nuclear, la de un primer yo irreflexivo desde el que irradia cada grado o nivel de vuelta sobre sí, sobre el acto mismo de autocaptación. A esta capacidad de iteración Husserl la llama, con una emotividad poco frecuente en sus escritos publicados, el «prodigio de la conciencia».³⁶ El yo es conciencia de sí continuamente relanzada hacia el campo atemático en que brota y al que se encuentra enlazada. «Yo» es el inicio de una regresión infinita.

El desarrollo de la estructura autorreflexiva en su iterabilidad es la condición de posibilidad de la experiencia trascendental del sí mismo desde su actividad constituyente vista a través de la reducción fenomenológica que descubre esta vida trascendental como el campo amplio de experiencia cuyas condiciones estructurales determinan la posibilidad constitutiva del yo personal humano. El análisis fenomenológico tiende a rebasar la concepción tradicional de la conciencia como neces-

³⁵ “Y la conciencia de objetos que así se constituye tiene que implicar una conciencia de horizonte en razón de que cualquier objeto que se esboza supone un trasfondo anterior a las identificaciones.” Roberto, J. Walton, *HMCT*, 1993, p. 90.

³⁶ Edmund Husserl, *RP*, Texto No. 13, § 4, p. 198/211.

riamente yoica, a través de la primordialidad como esfera tematizable y los análisis genéticos que de ahí siguen; la fenomenología supera el esquema tradicional de la teoría cartesiana del conocimiento. Puedo dirigirme en esta reflexión genética a la conciencia del tematizar desde un campo de conciencia atemático; mi posición, la del yo que medita, es lo que ha variado al traer a consideración sus mutaciones y síntesis.

En el Texto No. 13 del tomo XXXIV de Husserliana, titulado “La concreción de la subjetividad trascendental como persona trascendental” (1930), Husserl vuelve sobre la caracterización del yo como persona en el horizonte del mundo al que pertenezco; como centro de mi vida de conciencia actual y potencial. Desde la posición de mi ser persona tengo un mundo como «mundo de mi vida natural habitual». Por la epojé y la reducción trascendental, se hace visible, se trae a patencia el horizonte de lo latente que se constituye continuamente en una actividad trascendental que, sin embargo, no está todavía dada en su plena concreción. La esfera trascendental, expuesta en su anonimato, implica en sí misma un horizonte genético, el horizonte de su historia o todo lo que al curso de su vida subjetiva pertenece como un horizonte interno determinado en sus habitualidades y manifiesto en sus determinaciones existenciales básicas.

La estructura horízontica (de una latencia siempre abierta, siempre creciente) de la vida subjetiva determina la posibilidad su iteración autorrefleja. La subjetividad trascendental plenamente concreta es la persona trascendental, si entendemos aquí concreción como síntesis de las implicaciones horízonticas que constituyen la identidad del sujeto en la diversidad de los actos:

Alcanzo yo mi subjetividad plenamente concreta como horizonte, como horizonte, por ende, no de una reflexión trascendental que pueda ejecutarse en un único paso, sino en reflexión iterativa y que cobra certeza, en la experiencia del y-así-sucesivamente y del siempre-de-nuevo, de la posibilidad de la iteración con su forma-
esencia, o en forma de un horizonte de reflexión infinita, siempre de nuevo posible hasta el infinito.³⁷

³⁷ Hua XXXIV, Texto No. 13, p. 199 (Trad. Antonio Ziri6n Quijano.)

La concreción de la persona humana no consiste sólo en vida trascendental en su desenvolvimiento constituyente, sino que esta concreción significa, sobre todo, el descubrimiento de esa vida en su actividad. Un descubrimiento posible por una escisión de un nuevo nivel, o producida ya sobre el plano trascendental que trae a la luz la reducción fenomenológica. El descubrimiento de la persona trascendental implica un nivel de la reflexión tanto más complejo y profundo que el de la apercepción natural como ser persona, esto es, se realiza como una apercepción trascendental de mi ser trascendental concreto. Esta apercepción está fundada en una posibilidad de iteración con su forma eidética que es la apertura hori-zóntica, de un horizonte siempre nuevo, predeterminado y de posibilidades infinitas y variables de mi actividad.

Ahora bien, el grado más alto de concreción de la subjetividad trascendental es la intersubjetividad trascendental que se desenvuelve a través de los horizontes de sentido que se configuran en un encadenamiento generativo de sujetos trascendentales individuales. Sobre la intersubjetividad trascendental se funda el concepto fenomenológico de universalidad como posibilidad experiencial de cualquier sujeto. La universalidad es continua apertura a la reactivación³⁸ de un sentido continuamente válido y siempre dispuesto (de nuevo) para su dación evidente a cualquier sujeto en condiciones normales³⁹. No se refiere, pues, a una individualidad aislada, sino a cierto nivel de normalidad que presupone esta co-constitución de toda la realidad objetiva. La retro-referencia del yo a otras subjetividades trascendentales, determina la constitución de mi ser hombre en el encuentro con otros hombres. «Yo no tengo en mi actitud personal o natural nada de lo trascendental», pero el yo trascendental en su concreción abraza al sujeto humano.

³⁸ Este proceso de reactivación es comprensivo, esto es, en él se tiene conciencia de la historicidad del objeto ideal o material. “Comprender la geometría o cualquier hecho cultural dado, es pues, tener conciencia de su historicidad, aunque sea ‘implícitamente’. Pero ésta no es una pretensión vacía; pues, muy en general, vale para todo hecho dado bajo el título de ‘cultura’ —trátese de la más elemental necesidad cultural o de la cultura más elevada” Edmund Husserl, “OG”, p. 47.

³⁹ Entendemos, con Steinbock, la «normalidad» como el ‘rendimiento’ óptimo de una cierta tipicidad comportamental, estructural, etc. La normalidad sería captable en relación con ese óptimo que resulta de un continuo de sedimentaciones y reactivaciones intersubjetivas de sentido: “Lo ‘familiar es una expresión de lo típico que, a su vez, es una expresión del óptimo en su concordancia genéticamente densa. A través de la repetición estilizada que responde a la norma qua *optimum*, emerge una estructura normal de comportamiento que se convierte en una tipicidad familiar de la experiencia.” Anthony Steinbock, *Home and beyond. Generative phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1995, p. 163.

La estructura de la autoconciencia se caracteriza por esta iterabilidad infinita que tiene como una de sus actualizaciones (una entre otras posibles o pensables) pero que es primera y determinante, la del yo personal humano que se ve a sí mismo, como una mismidad o identidad que se va configurando históricamente, concretándose como sujeto personal. La conciencia está siempre ahí donde cualquier cosa es consciente, en la vida corriente estamos volcados a los objetos sin considerar (como tema) esta experiencia misma, y con independencia real –espacio temporal– de los objetos intencionados. La conciencia es: “Empiría múltiple en el juego de la constitución intencional y conforme a los tipos eidéticos de síntesis intencionales.”⁴⁰ La conciencia es el vínculo mismo en el que se constituye cualquier objeto del mundo. Pero el aparecer de cada objeto implica una estela de sentido, un horizonte en el que se constituye. Subsiste una unidad necesaria de vivencias de conciencia de diversos tipos, uniéndose en formas determinadas y siempre captadas reflexivamente en su unidad. Toda autorreflexión conduciría, por una predeterminación estructural, al *apriori* de la experiencia intencional de la conciencia, al horizonte de la experiencia misma, al campo atemático, antes anónimo, de la experiencia trascendental. Ascender paulatinamente en una reflexión siempre nueva, siempre sobre un plano novedoso, implica la unidad de los estratos entre los que se asciende en concordancia consigo mismo, es decir, manteniendo siempre la misma referencia a una identidad activa que escapa a la tematización al relanzarse en cada acto: “Si la intuición es temática, el yo que se pone en acción se tiene él mismo, en sentido particular, a lado de aquello que se le presenta *originaliter*.”⁴¹ Este estar *a lado* es decir, co-dado, es lo que continuamente se renueva en la experiencia originaria y que permanece velado en la actividad. En otras palabras: «no todo lo consciente es experienciado».⁴² Aquí sin duda se rompe la determinación de ‘lo consciente’ en donde encerraba la crítica de Heidegger al trascendentalismo husserliano. Experienciar es temporalizar y toda vivencia se da en el campo unitario de la conciencia temporal, de un fluir de cons-

⁴⁰ Edmund Husserl, *RP*, Texto No. 14 § 4, p. 198/210.

⁴¹ Edmund Husserl, *RP*, Texto No. 14 § 4, p. 199/ 211-212.

⁴² “Pero todo lo consciente no es conciente en la experiencia, el campo de conciencia no es, necesariamente, campo de experiencia, no es un campo de lo consciente en el modo «él mismo».” Edmund Husserl, *RP*, Texto No. 14 § 4, p. 199/ 211.

ciencia que es consciente como tal en un acto que capta –trascendentalmente– esa unidad temporal en su continuidad indetenible. La unidad del fluir temporal es inaprensible en su actualidad pura y siempre estructuralmente enlazada con lo que constituye el ahora: la constante estela de retenciones y el continuo futuro que viene a plenificarse en la experiencia que transcurre. El yo, sujeto despierto, polo activo, está siempre enlazado a un campo de experiencia, un dominio abierto que queda por describir al menos desde dos niveles principales: uno temático y otro no temático; el fluir no-temático es el horizonte de lo pre-dado que acontece con la vivencia actual y forma parte de ella en su opacidad. Este campo pre-dado es indiferenciado, un puro fluir de lo múltiple sin solución de continuidad, es la base desde la que se constituye la identidad del yo.⁴³ El yo que tiene conciencia de sí en la naturalidad de su vida en tanto que humana, tiene por campo de interés, siendo suyo constantemente para él, un mundo de experiencia como horizonte latente o telón de fondo de sus acciones corrientes. Un horizonte de lo latente que constituye el mundo como el escenario pre-dado de mi propia vida. La predación no significa aquí, desde luego, independencia del mundo respecto del sujeto que lo constituye como su entorno, a la manera ingenua del objetivismo científicista. La predación remite a un básico nivel de la constitución que es pasivo y por lo tanto pre-yoico; ese yo que llega a ser, se constituye también desde este básico nivel de la vida trascendental. Lo pre-dado no se da y siempre está ahí, latente, o, como lo describe Fink:

El mundo en total, aunque en un modo que va de la determinación basada en el mundo circundante a la ‘indeterminación’ abierta, se da de antemano de modo familiar y con carácter de horizonte. Y en él estamos dados de antemano nosotros mismos. Esto es: el estado de auto-interpretación mundano ontológica del espíritu constituye, como tal, un momento en la totalidad del estar dado de antemano del mundo.⁴⁴

⁴³ “El apuntar a un “fluir anónimo originario” no puede ser más que un señalar, pues en cuanto nos dispusiéramos a hacerlo tético lo perderíamos en su carácter de originario. Él es condición necesaria pero no suficiente del desarrollo personal que se configura durante el proceso.” Julia V. Iribarne, *De la ética a la metafísica*, UPN -San Pablo, Bogotá, 2007, p. 11. Hemos avanzado desde esta esfera del anónimo fluir originario al campo de la plena concreción de la vida de conciencia que implica el re-conocimiento de ese anonimato en su continuidad unitaria.

⁴⁴ Eugen Fink, “QPF”, p. 177.

La vida humana puede aparecer en su facticidad y determinación espacio-temporal, pero el curso de desarrollo de la subjetividad trascendental como subjetividad absoluta, es decir, como intersubjetividad, le conduce a la conciencia de sí como intersubjetividad trascendental.

La persona trascendental concreta tiene, ella misma, la capacidad de volcarse sobre sí, de revelarse a sí misma desde su trascendentalidad. El paso por la reducción fenomenológica se justifica en su irrenunciabilidad y en la concreción que es ella misma de una capacidad de iteración que pertenece a la estructura de la vida trascendental. La persona trascendental es el descubrimiento de la trascendentalidad y, fenomenológicamente, antropológicamente, lo verdaderamente importante está en las condiciones y posibilidades (o potencialidades) de ese descubrimiento.⁴⁵ La autocaptación de la persona trascendental, esta escisión en la que se constituye, es la presencia de una mismidad o una identidad intersubjetiva e históricamente constituida, la intersubjetividad trascendental como subjetividad trascendental absoluta.

Si la persona trascendental es concreción generativa de la subjetividad trascendental, entonces comprensión de la concreción generativa de la vida trascendental, es fundamental para la determinación de una antropología filosófica en sentido auténtico, pues es en el desenvolvimiento generativo de la subjetividad absoluta donde se constituye la idea de racionalidad que está a la base o es el fundamento de la idea de «humanidad absoluta». La generatividad es el entrelazamiento generacional o de generaciones sucesivas en la cadena espiritual que constituye la subjetividad trascendental universal y, como su auto-objetivación, la humanidad en sentido universal. El sentido de la «humanidad universal» es el resultado de un desarrollo generativo, es decir, históricamente intersubjetivo, espiritual, sobre el que se constituyen las ideas

⁴⁵ Este descubrimiento es una ganancia histórica de la fenomenología, como la filosofía misma es la ganancia histórica de y para una humanidad universal. Quiero decir la ciencia filosófica de lo humano (la auténtica antropología filosófica), no se limita a describir la condición humana como vida trascendental descubierta, sino que este descubrimiento, que procede de la realización filosófica de la fenomenología, constituye un enriquecimiento espiritual, histórico, cultural de la humanidad filosófica, racional, universal, esto es lo que veremos en el siguiente apartado, una humanidad filosóficamente pensada. Como afirma Walton: “El devenir histórico de la filosofía y la ciencia tiene un sentido unitario porque en él se realiza un movimiento infinito desde la razón latente a la razón patente, y en cada fase actual de ese despliegue se reitera y plenifica el ideal a través de una repetición y transformación de sentidos.” Roberto J. Walton, *El fenómeno y sus configuraciones*, Almagesto, Buenos Aires, 1993, p. 146. (En adelante: FC)

particulares de lo humano. La idea de humanidad universal es una idea filosófica, es la humanidad filosóficamente pensada como vida fundada en una idea universal de razón.

7.3. LA «HUMANIDAD AUTÉNTICA» COMO CONCRECIÓN GENERATIVA DE LA PERSONA TRASCENDENTAL

El despliegue de la historia del pensamiento filosófico y científico produce el movimiento del pensamiento sobre sí en el que se constituye una idea de «humanidad universal» como idea meta que está en el origen de la filosofía (como su motivación) y, al mismo tiempo, se reconfigura en la filosofía, se producen nuevas ideas de lo humano (no centrales, marginales) que impregnan la praxis científica y ordinaria. Aun sin ser tematizada, hay una idea que subyace y se constituye en el decurso de la reflexión filosófica. Si bien la primera filosofía no es una antropología, late o está implícita en ella una idea de lo humano, ya como la medida de todas las cosas, ya como el ser perfectible *ad infinitum*.

La idea de persona trascendental abarcaría las condiciones generativas de esas ideas del hombre y sus derivaciones espirituales como formaciones históricas concretas. La generatividad filosófica (la historia del pensamiento filosófico) es el principio trascendental que rige el movimiento espiritual que, a través de la fenomenología, conduce al develamiento de la persona trascendental como vida constituyente en su concreción: “¿Pero cómo es que tomo prestado a la humanidad un yo y una conciencia si por la epojé había rechazado toda realidad, la realidad del yo (como ente en el mundo espacio-temporal pre-dado), incluso las realidades de las vivencias con-cien-ciales?”⁴⁶ La concreción trascendental está directamente determinada por mi posición en una cadena generativa que constituye mi entorno histórico, humano, inmediato. Yo pertenezco a una comunidad familiar, política, profesional, y esas comunidades están, cada una, insertas en sus propias cadenas generativas, tienen su propia historia, tengo antepasados consanguíneos y contemporáneos, coterráneos;

⁴⁶ Edmund Husserl, *RP*, 224/ 243.

mi circunstancia está determinada por mi posición en cada uno de esos círculos espirituales, y el puesto que ocupo en cada círculo incide en la determinación de mi posición en otros círculos, en las circunstancias de los sujetos que se presentan en su determinación respecto de mi propia posición y ‘círculo generativo’:

Si en general es pensable un mundo-nulo histórico como un mundo por así decirlo desnudo, esto es, libre de todo significado espiritual, en el cual de repente los hombres caen como la nieve (porque tan pronto como estén ahí, y vivan los hombres, comienza de inmediato un proceso de formación cultural). Esto es de antemano cuestionable, y la duda se acentuará enseguida e instará a una decisión negativa, tan pronto como entremos en una consideración más precisa.⁴⁷

Hay que distinguir en la generatividad la protogeneratividad, en cuyo umbral nos dejan los análisis genéticos. “La protogeneratividad es la sucesión periódica de las generaciones y su alternancia por el nacimiento y la muerte cuyo horizonte rodea a cada yo.”⁴⁸ La generatividad, en cambio, es el principio trascendental de la historicidad primera o historia efectiva. La protogeneratividad se despliega en un curso continuo e infinitamente abierto en un horizonte intersubjetivo, como entretrejimiento de subjetividades que se interrelacionan a través de actos mutuamente implícitos. Estos actos se orientan aun veladamente a la constitución y cumplimiento de metas que conforman a la larga cierto sentido unificante de cada generación que forma parte del transcurso. Cada generación reactiva sentidos de su propia tradición (sobre la naturaleza, Dios o los otros) y destruye o reinicia el movimiento histórico sobre la base de lo que le fue legado. Así se constituyen las habitualidades sociales como estructuras que no pueden pensarse bajo ningún esquema de rigidez estática, pues, de hecho, los cambios, transformaciones o desplazamientos entre estas estructuras habituales conforman lo que nosotros reconocemos como historia. Pues bien, la protogeneratividad se ubica como condición previa al advenimiento de la historia; se produce a través de ella un asentamiento fundamental del mundo familiar o «mundo hogar» de la vida originaria generativa con su mundo circundante correlati-

⁴⁷ Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Hua XXXIX, Rochus Sowa (Ed.), Springer, New York, 2008, § 1, p.29. (Trad. Javier San Martín.)

⁴⁸ Rosemary Rizo Patrón, *Op. cit.*, p. 393.

vo; se halla un fluir originario del pre-tiempo intersubjetivo que conforma el tejido de una proto-historia sobre la que se constituyen los procesos diversificados de la historia humana o de las comunidades humanas: “A la generatividad concierne un devenir histórico e intersubjetivo, y en particular, el devenir de la diversa y asimétrica estructura co-generativa: hogar/ajeno.”⁴⁹ La generatividad abarca las condiciones de emergencia de la conciencia histórica en la co-validación que reactiva el sentido constituido a través de las generaciones, y cuyo fundamento último es sólo el «*a priori* de la historia», la estructura instituyente de sedimentación y reactivación de sentido o dirección de la historia, desde donde se conforma la trama del tiempo intersubjetivo, el tiempo comunitario que, a su vez, perfila en su diferencia a los mundos culturales concretos.

La protogeneratividad es la condición o determinación trascendental que está en la génesis de la intersubjetividad generativa. La intersubjetividad generativa forma, a su vez, la estructura de la continuidad tradicional de las comunidades históricas y los mundos culturales concretos. Las unidades generativas de orden superior se constituyen en torno a los focos de irradiación de la tradición que cada generación se apropia y reactiva; hay un paralelismo real entre la historicidad monádica (individual) y la generatividad o historicidad intersubjetiva que constituye ese sentido de la humanidad universal que no es más que el entrelazamiento universal de los entrelazamientos generacionales particulares. ¿Qué clase de entrelazamiento es este, o cómo se produce esta universalidad que rebasa los límites de los mundos culturales? ¿Qué hay que entender aquí por esta universalidad sino justamente ese plano de racionalidad abierto por la filosofía desde su origen? El pensamiento universal sobre el sentido de lo humano es ya necesariamente filosófico y su punto de partida no son las concreciones espirituales o históricas particulares, sino las condiciones o determinaciones trascendentales de la concreción: “Sólo <mediante el develamiento de este *a-priori*> puede haber una ciencia apriórica que abarque más allá de todas las facticidades históricas, todos los mundos circundantes, pueblos, épocas y comuni-

⁴⁹ Anthony Steinbock, *Op. cit.*, p. 258.

dades humanas históricas; sólo de ese modo puede aparecer una ciencia como *aeterna veritas*.⁵⁰

Ninguna comunidad humana existe aislada y el trato con la alteridad forma parte de la protohistoria universal, en la medida en que la generatividad misma va constituyendo los límites de los mundos familiares y los mundos ajenos. La no pertenencia a mi propio círculo generativo es un momento del transcurso porque queda apropiado bajo ese sentido de lo ajeno que valida al mismo tiempo el entorno de familiaridad sobre el que yo misma me formo y me reconozco como lo que soy.⁵¹ “El horizonte histórico se constituye en la correlación del mundo y la conciencia de mundo, esta correlación está determinada de un modo variable, de acuerdo con las sedimentaciones de sentido o habitualidades que pautan los comportamientos del sujeto y, «un horizonte de familiaridad que organiza el mundo de una manera típica en el polo objetivo»⁵²

Aparece aquí el concepto de horizonte de generatividad, estrechamente vinculado al de «proto-historia». “El Yo y el Tú no se «tocan». Se ofrecen una mano espiritual sobre una distancia temporal: el Yo pasado es sujeto de un acto comunicativo (es el donante) y el Tú lejano es el receptor del futuro.”⁵³ Los «lazos espirituales»⁵⁴ que vinculan en su concreción a las unidades sociales abarcan el transcurso abierto de las generaciones hasta desbordar los marcos originales de la referencia social a la unidad concreta de la familia y el pueblo, extendiéndose en una infinitud abierta.⁵⁵

⁵⁰ Edmund Husserl, “OG”, p. 21/53. Este *apriori* es el a priori de la historia. El proceso de institución, sedimentación y reactivación de sentido en que se desenvuelve la vida histórica mundana.

⁵¹ “Al elucidar lo familiar de esta manera, haciendo referencia a su carácter normal y a su densidad generativa, se dice lo siguiente: por un lado, que se trata de una tipicidad que se hereda y consolida a través del paso de las generaciones, de tal manera que sólo se llega a constituirse con el carácter de familiar en virtud de nuestra condición de miembros de una tradición y de un mundo cultural.” Marín Ávila, “La posibilidad de una fenomenología generativa. ¿Puede la estructura ‘mundo familiar/ mundo ajeno’ ser el nuevo punto de partida explicativo de la fenomenología?” Texto en vías de publicación cedido por el autor.

⁵² Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la Historia*, Biblioteca Nueva Universidad de Educación a Distancia, Madrid, 2007, p. 81. El entrecomillado: Roberto J. Walton, *HMCT*, p. 131.

⁵³ Edmund Husserl, *EC*, p. 137/169.

⁵⁴ “Para Husserl la relación comunitaria que se da entre contemporáneos excede el presente hacia la dimensión del pasado y la del futuro, “manos espirituales” se extienden y se alcanzan.” Julia V. Iribarne, *EM*, p. 14.

⁵⁵ Roberto J. Walton, “Instintos, generatividad y tención en la fenomenología de Husserl”, en *Naturaliza humana* No. 4, Sociedade Brasileira de Fenomenologia e Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana, Sao Paulo, 2002, p. 280.

En la pasividad instintiva se integra el nexo intersubjetivo que conforma la totalidad de las mónadas comunicativamente vinculadas desde sus impulsos reproductivos y de sobrevivencia: “El yo de las tendencias aparece impulsado por instintos o impulsos originarios a los que se somete pasivamente.”⁵⁶ Hay pues, en el ínfimo fondo de la generatividad (a nivel de la protegneratividad) una “protointencionalidad instintiva a la comunalización”⁵⁷ y hay, por lo tanto, un desbordamiento originario de la estructura egoica de la subjetividad (si esta subjetividad se considera todavía bajo el esquema cartesiano de la reflexión). La egología misma, como resultado de la efectución de los análisis sobre la génesis queda en su originariedad excedida por el horizonte generativo que de este modo da paso al campo más amplio que toca la antropología trascendental: “Para Husserl, es el ser humano quien da forma y soporte al concepto de experiencia y al concepto de mundo. Así, el motivo trascendental y el antropológico se vinculan de un modo peculiar; teniendo en cuenta esta función especial se podría hablar de una antropología trascendental.”⁵⁸

La generatividad como tema está, no sólo en los márgenes de la génesis y de aquellos análisis históricamente perfilados desde las *Meditaciones cartesianas*, sino que está incluso en los límites de la fenomenología, en tanto se ocupa ella misma de todo aquello que ya no nos es dado en una intuición originaria: “Y cuanto encuentra mi ego primordial en exposición intuitiva originaria de sí mismo, se transfiere sin más, y por motivos esenciales, a todo otro ego.”⁵⁹ De acuerdo con Fink, la experiencia del otro está entretrejida y por momentos soportada por la relatividad generativa en la que el otro no es sólo un *alter* anónimo, sino que una determinación generativa esencial atraviesa la experiencia empática. El otro es experimentado «de acuerdo con un componente generativo», es decir, primariamente ocupa una posición dentro de mi situación generativa:

⁵⁶ Julia V. Iribarne, *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*. Academia de Ciencias de Buenos Aires, 2002, p. 107.

⁵⁷ Roberto J. Walton, *Ídem*.

⁵⁸ Julia V. Iribarne, *EM*, p. 179

⁵⁹ Edmund Husserl, *MC*, § 61, p. 193.

La constitución de una co-humanidad duradera de una socialidad general referida co-relativamente a un mundo en torno práctico, puede ser tratada abstractamente ya, en sentido previo a la generación y, entonces, por virtud del tipo de temporalización de este entorno práctico mundano como personalmente significativo, aquí existe ya una historicidad abstracta, encerrada en él. Si nosotros ponemos en juego la generación, entonces esta progresión en términos de la concreción es también una concreción de la humanidad restante, madre, padres e hijo, etc., y al mismo tiempo tenemos una generatividad más concreta.⁶⁰

Nuestra mutua relatividad está determinada por estas posiciones de procedencia, procreación y propagación. El otro no sólo es otro, es mi madre o mi hermana, está dentro de alguno de los círculos generativos a los que pertenezco, o en última instancia, es completamente ajeno a los mismos, pero esta alteridad radical es también un momento de la generatividad que apunta a la infinitud de la «humanidad universal». ¿Pero por qué habría de alcanzarse en la generatividad la concreción última –primera, pues– de la subjetividad trascendental como persona trascendental?: “Yo comprendo, y de modo indisociable, a los otros como otros trascendentales que, como sujetos trascendentales del mismo mundo que es el mío, están dados en mi rendimiento de conocimiento y, como tales, son comprendidos como objetivándose, ellos mismos por su parte, como hombres.”⁶¹

Según Fink una «fenomenología constructiva»⁶²(equivalente a la dialéctica trascendental de Kant) se ocupa de los temas y problemas de la generatividad, que comprende la totalidad de las teorías fenomenológicas que ya no se atienen a lo dado en la intuición. Estas teorías trascienden por medio de construcciones motivadas los datos de la vida trascendental y se ocupan de todos aquellos cuestionamientos referentes al comienzo y el fin de la vida constituyente bajo una consideración que tendría que desenvolverse a través del desarrollo de la persona trascendental descubierta. Fink señala que sería la egología el hilo conductor, pero la plena concreción que desborda los límites del concepto mismo de mónada quizás nos exija matizar esta intención egológica para pensar en esta antropología filosófica como el campo que abarca o abraza también los análisis generativos, sobre todo porque la generati-

⁶⁰ Edmund Husserl, *LFCIT*, p. 272

⁶¹ Edmund Husserl, *RP*, p. 224/ 243.

⁶² Fink, E., *SMC*, p. 60.

vidad es, en sí misma, un tema límite en los análisis de la génesis y recibe su motivación, la motivación de su posible conformación, ya como una etapa de la fenomenología, derivada de la insuficiencia metodológica de la fenomenología genética. Y es que «las formaciones de nuestro propio pasado son inasibles en la reflexión», por lo tanto, sólo queda recurrir a una construcción basada en procesos analogizantes que, pasando por la experiencia del otro, nos den acceso a esta esfera que rebasa la de la pura subjetividad. En este sentido, esa posición antropológica puede echar mano de esa analogización, pero en la escala histórica universal.

El análisis de la generatividad tiene entre sus temas las experiencias del nacimiento y la muerte. El nacimiento y la muerte son temas límite de los análisis genéticos, y dimensiones experienciales a las que sólo tenemos acceso a través de la experiencia del otro, en este sentido es posible afirmar que la fenomenología de la generatividad se vale de analogizaciones cuyo modelo es necesariamente tomado del presente.⁶³ No profundizaré más en el desarrollo del análisis de la generatividad basten estos apuntes para mostrar el alcance del concepto de persona trascendental como el exponente de la concreción generativa de la vida trascendental. Exponente en el sentido de ‘potenciación’ de la subjetividad que Husserl, que la fenomenología, lleva a cabo, haciendo estallar desde dentro, los límites del esquema cartesiano en los que la crítica pretende encerrar el decurso de la experiencia trascendental; pero exponente, también, en el sentido de traer a la luz la vida trascendental en su concreción o desde su concreción. ¿Cómo es que se produce este advenimiento a presencia del anonimato trascendental? ¿Cuál es la relación entre esa plena concreción y las posibilidades o las vías de su descubrimiento?

El análisis de las condiciones autoconstitutivas de la identidad subjetiva aclara las condiciones del autodevelamiento de la trascendentalidad para sí, del saberse-

⁶³ No tengo una experiencia originaria de mi propio nacimiento, ni siquiera de mi infancia, y tengo acceso a esa etapa de mi vida sólo por una analogización posible que toma como modelo o punto de partida lo que veo en niños que tengo cerca, en lo que sé directa o indirectamente acerca de otros nacimientos. Un aspecto de especial relevancia o interés en este plano es la consideración de que, aun cuando no pueda traer a experiencia originaria este aspecto, el de mi nacimiento, hay un «nacimiento trascendental», pero, en contraste con ello, lo que no es pensable es la muerte trascendental. La vida trascendental es eterna, no hay fin de la vida trascendental, aunque para cada individuo inserto en la cadena generativa que integra la corriente intersubjetiva hay, o pueda ser por lo menos pensable, un «nacimiento trascendental». Ver Edmund Husserl, *MC*, § 61, p. 192 y ss.

trascendental y lo que acontece a través de ese mismo autodevelamiento. Quizá podamos reformular la pregunta en los siguientes términos: ¿Cuál es la relación entre el yo fenomenologizante y la persona trascendental? ¿Qué clase de escisión hace falta para alcanzar ese nivel de identificación de la vida de conciencia como presente ante sí desde una posición que no es ya la del sujeto humano en sentido ingenuo, sino la de la concreción trascendental, como en el cumplimiento de una más alta potencialidad trascendental de iteración, desdoblamiento sobre sí en que se produce y puede darse a sí mismo el yo fenomenologizante, el yo de la experiencia trascendental? La antropología filosófica en el estricto o riguroso sentido de lo que es la filosofía (es decir, como ciencia), se alcanza plenamente en el develamiento del fenomenologizar como una actividad que inaugura una nueva esfera de la existencia humana en la que se ve a sí misma como trascendental. He insistido en que la antropología filosófica no depende meramente de la capacidad autorreflexiva del humano, ya ni siquiera del descubrimiento iterante de la autorreflexión que constituye la identidad personal humana, sino más bien del descubrimiento de la reflexión por la cual la trascendentalidad se presenta, se expone, como el suelo profundo, el ámbito más íntimo y a la vez más real de la vida misma, de mi vida y mi existencia humana. Son las condiciones de la experiencia trascendental las que conforman el plano donde se clarifica lo fundamental de la antropología filosófica, el poder dar cuenta de sí del hombre como vida trascendental, como más que hombre. ¿Cómo se justifica el que esta «auténtica antropología filosófica» comience en esta excedencia ontológica? ¿Puede entonces fundar su autenticidad en este ser más que hombre o un tener que haber dejado de ser hombre? ¿Tiene que ser la vocación humana de la filosofía la tendencia a una deshumanización?

8. YO FENOMENOLOGIZANTE. VIDA AUTÉNTICA

La fundamentación de la antropología trascendental no se origina en una corroboración de la dimensión trascendental de la existencia humana (en parte porque tal dimensión no es en realidad exclusiva del hombre)¹; el problema de su fundamentación científica está determinado por la clarificación de la auto-objetivación trascendental, es decir, por la aclaración fenomenológica de la experiencia trascendental. ¿Quién es el sujeto de la experiencia trascendental, cómo puede serlo? ¿Por qué debemos preguntar esto? ¿A qué viene la necesidad de una crítica trascendental de aquello que ha iniciado con y como una crítica de la experiencia ingenua? Si la crítica trascendental de la experiencia trascendental se pregunta por aquello que esta experiencia tiene de apodíctico, ¿por qué no nos planteamos desde un inicio esta pregunta? ¿No debía preceder la pregunta por la apodicticidad de la experiencia trascendental a la puesta en marcha del método fenomenológico?² Esta pregunta podría

¹ “La sección [segunda de *Ideas* II] quiere analizar —como unidad noemática— la vida anímica que aparece en mi experiencia trascendental. El propósito que anuncia Husserl es investigar la esencia del alma, «del alma del ser humano o del animal» (p. 90). Mi argumento es muy claro, si al alma humana corresponde, después de la reducción, una subjetividad trascendental, tanto en mi caso como en el de los otros, no hay ningún argumento para no extender esa consecuencia a los animales.” (Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa. Ensayos sobre una fenomenología de la historia*, Biblioteca Nueva-UNED, Madrid, 2007, p. 47.) Este es un tema que he tratado antes, en el apartado sobre el yo-cuerpo al referirme a las posibilidades de auto-objetivación y hasta cosificación del cuerpo propio frente a la pura corporalidad sintiente de la animalidad. Los animales, por supuesto, son consideradas por Husserl como subjetividades trascendentales, esto nos lleva a tratar de aclarar cuál es la especificidad de la vida humana y, por lo tanto, el derecho de esta antropología filosófica frente a cualquier otra ciencia que pretenda —en apariencia al menos— fundar una ciencia en las determinaciones de una especie. Lo que trataré de exponer en las páginas que sigue, será una peculiaridad de la vida humana, cuyo sentido implica una trascendencia, un ir más allá de nuestras condiciones y determinaciones de especie y, sobre todo, me interesa señalar que esta posibilidad de trascenderse a sí mismo (como especie) es una condición de la vida trascendental, capaz de saberse a sí misma en su trascendentalidad a través del fenomenologizar.

² “Tan sólo, en vez de haber entrado aquí en la problemática ulterior y última de la fenomenología —la de la crítica de sí misma con vistas a la determinación del alcance y los límites, pero también de los modos de la apodicticidad—, hemos dado la preferencia a la traza del bosquejo de la inmensa problemática de la fenomenología primera, en la cual (aunque ella misma está afectada aún, a su modo, de una ingenuidad: la inge-

ser la más obvia, quizás, porque debe ser trascendentalmente planteada; preguntar antes por la validez y legitimidad última de la experiencia dadora de un sentido primero, habría sido por lo menos ingenuo.

La pregunta por la naturaleza de la experiencia fenomenológica no la formula un hombre a otro hombre, ni siquiera un filósofo –profesional– a un fenomenólogo –que comienza–; es la pregunta del fenomenólogo que, interrumpiendo la experiencia trascendental, es decir, dentro de su propio curso, vuelve él mismo sobre su experimentar, deja de estar volcado a sus objetos y se vuelve sobre su operar mismo³. Pero si no formula un hombre (en la inmediatez de su existencia natural) esta pregunta, ¿cuál es entonces la pertinencia antropológica de tal cuestión? ¿Por qué no ha de bastarnos con el análisis de las estructuras trascendentales de la persona humana, es decir, con el análisis de la persona trascendental para la fundamentación de una antropología trascendental? Pues porque no es la vida trascendental «directa» el tema de la antropología filosófica, sino el descubrimiento y «exposición» trascendental de esa vida: “El espectador no es más que el exponente funcional de la vida trascendental constituyente (...), posibilita, justamente por su alteridad trascendental <*Ander-sartigkeit*>, la conciencia de sí (el devenir para-sí) de la subjetividad constituyente.”⁴ El yo fenomenologizante es la vida trascendentalmente pensada, filosóficamente descubierta; es el descubrimiento y la exposición de la trascendentalidad de mi propia vida lo que da inicio a la antropología filosófica. ¿Que será entonces esta antropología filosófica? ¿Reflexión sobre las condiciones que posibilitan la exposición (expresión racional) de la trascendentalidad? ¿No es esto lo que significa la necesaria auto-objetivación humana de la vida trascendental? La antropología filosófica no se confunde con la teoría trascendental del método, pero se inserta en ella, en sus re-

nidad apodíctica) se halla el gran rendimiento de la fenomenología, absolutamente privativo suyo, en tanto configuración nueva y superior de la ciencia.” Edmund Husserl, *MC*, § 63, p. 205.

³ “Pero la teoría del método de la reducción fenomenológica no tiene solamente el motivo de un «por qué» de la actividad de la reducción, ella tiene ante todo el motivo del «cómo» de la actividad fenomenologizante ella misma. ¿No se trata justamente del espectador fenomenológico que opera la reducción? Desplegar y objetivar la actividad de la reducción en todos sus momentos internos, poner en evidencia las relaciones dinámicas implicadas en la clarificación metódica, tratar temáticamente los problemas de la unidad de los tres yoes (yo humano en la actitud natural, yo trascendental constituyente y yo trascendental fenomenologizante) pertenece a la estructura de la reducción fenomenológica, todo esto, [...] teniendo por objetivo una simple elucidación del proyecto de una teoría trascendental del método.” Eugen Fink, *SMC*, p.93.

⁴ Eugen Fink, *Ídem*.

sultados: ¿qué resulta de la crítica trascendental del método sino la fundamentación radical de la filosofía como ciencia o, lo que es lo mismo, de la fenomenología como filosofía?: “Para caracterizar provisoriamente la teoría trascendental del método – afirma Fink– comenzamos por determinar su *tema*: (...) reflexionar sobre la *reducción fenomenológica*. Ésta última no es sólo la reflexión fundamental que funda la posibilidad de la filosofía, sino que ella contiene al mismo tiempo, *toda la sistemática de la filosofía fenomenológica in nuce*”⁵ La filosofía como ciencia es la filosofía fenomenológica, y esta filosofía representa el cumplimiento del proyecto husserliano trazado desde el título mismo de las *Ideas* de 1913: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie)*. ¿Pero acaso no es ya filosófica la primera parte del programa: la fenomenología pura? La filosofía fenomenológica debe ser entendida entonces como el cumplimiento crítico de la propia filosofía; la filosofía sólo es filosofía en sentido riguroso cuando se convierte en crítica de sí misma. En el inicio de la filosofía se produce una tensión (atención) sobre sí del pensamiento (que está), que tiende a esta vuelta iterativa, y en parte estriba ahí su radicalidad: “Toda crítica verdadera y penetrante ofrece por sí misma un medio para el progreso, indica idealmente el camino hacia fines y medios verdaderos y, por consiguiente, el camino hacia una ciencia objetivamente válida.”⁶ ¿Cuál es entonces la relación entre la fundamentación del conocimiento científico (su fundamentación radical a través de la crítica de la experiencia fenomenológica) y el inicio de la antropología filosófica? Pues que en la crítica filosófica se juegan las condiciones trascendentales de un ser para la verdad, un sentido de razón y racionalidad que atañe directamente al hombre⁷, a una idea del hombre: una idea filosóficamente constituida de lo humano como ese ser para la verdad, incluso desde su ser

⁵ Eugen Fink, *SMC*, § 2, p. 62.

⁶ Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1973, p. 90. Trad. Elsa Tabernig.

⁷ Es probable que en los ensayos sobre la renovación del hombre y la cultura sea donde más clara resulte esta vinculación entre una racionalidad filosóficamente fundada y una vida que se pretende libre de contradicciones, una praxis racionalmente orientada. Es que sin esta idea de racionalidad universal, filosófica, la vida, la convivencia están condenadas a la irracionalidad; estaríamos condenados a la guerra. Pero en ello, en la posibilidad de tender –al menos– a esta vida racional, nos va una cierta noción antropológica que se encuentra más allá de una antropología ingenua: “El hombre no se limita a vivir según sus impulsos, originarios o adquiridos, según sus inclinaciones consuetudinarias, etc., sino que en la reflexión se vuelve sobre sí mismo y su acción (...) El yo se torna un yo que se determina y elige a sí mismo, y que somete su vida entera, como en el caso de la vida vocacional a una voluntad reflexiva y general.” Edmund Husserl, *RHC*, p. 31.

para la muerte, desde su facticidad, se gesta el atentado contra toda determinación absoluta y la posibilidad misma de sobreponerse al imperativo de la necesidad inmediata. Acaso el ser para la muerte –en el sentido que Fink le da a esta determinación– sea el resultado o la posibilidad de un reconocimiento, un saberse a sí mismo desde la excedencia de sí. ¿Qué significa esta excedencia? ¿Por qué ha de ser sólo trascendentalmente accesible? En la estructura horizontal se manifiesta esta excedencia o desbordamiento de los límites de la facticidad. El hombre no es un ser de meros hechos, es decir, es más que el resultado de las múltiples determinaciones (materiales, históricas) a través de las cuales las ciencias de hechos construyen la idea del hombre como un ser de meros hechos y, en consecuencia, como un sujeto incapaz para la verdad. En todo caso, las ciencias de hechos no tienen la última palabra sobre lo que sea la condición humana. Por otro lado, es innegable la consistencia histórica y la determinación contingente de la existencia mundana, por lo que una filosofía de lo humano debe reconocer y valerse también de los logros de las ciencias específicas (la antropología física, la historia, la etnología), sin pretender hacer de ese ser contingente una esencia⁸, o sin buscar eliminar aquello que constituye la determinación primaria (aunque no la última) de nuestra existencia. Lo que debe evitarse (a cualquier costo), es absolutizar esa determinación fáctica de la existencia humana, al grado de hacer imposible una teoría de la razón o la verdad, lo que cancelaría la posibilidad de orientar la vida misma racionalmente.

La teoría de la razón es pensamiento vuelto sobre sí, es razón que se piensa a sí misma, o «pensamiento sobre el pensamiento»⁹, y este movimiento (este volcarse sobre sí mismo del pensamiento), es lo que constituye la vida filosófica. Y con la vida filosófica –contemplativa en el sentido más originario del término–, con el acto de desplazamiento de los intereses inmediatos u ordinarios (también patente en el

⁸ Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*,

⁹ Por razón de la estructura originaria de la crítica con la que inicia la reflexión filosófica está teleológicamente determinada a ser crítica de la crítica. El cumplimiento filosófico de la fenomenología debía ser la crítica de la fenomenología como filosofía, fenomenología de la fenomenología: “Lo vislumbró Platón, lo ha recordado Heidegger: la filosofía como constante movimiento de regreso al fundamento (*Grund*), aunque finalmente el fundamento se esfume (...) la filosofía es una actividad, como diría C.U. Moulines, ilimitadamente recursiva: la filosofía es por naturaleza, filosofía de la filosofía, o sea, metafilosofía, etcétera.” Salvador Pániker, *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Anagrama, Barcelona, 1992.

arte, la política, y la religión), se inaugura una nueva esfera de la existencia humana¹⁰, un nuevo ámbito de relación del hombre con el mundo, con la naturaleza, con los otros, consigo mismo, donde da inicio la historia de la filosofía, como historia del pensamiento sobre el pensamiento. Esa historia sigue su curso crítico y, por la naturaleza radical de esa crítica progresiva, se explica el anclaje histórico de la fenomenología¹¹ que pretende construir una crítica de la razón filosófica, ya en su etapa fenomenológica, es decir, una crítica del pensamiento sobre el pensamiento, pero desde la trascendencia alumbrada por la reducción fenomenológica: “El concepto general, tradicional, de ciencia está fundamentalmente ligado al conocimiento inmanente del mundo. La fenomenología amplía el concepto de ciencia realizando un conocimiento trascendental del mundo.”¹² El conocimiento trascendental margina toda particularidad inmediata, de toda cosa en su individualidad, y exige una conciencia del mundo como totalidad unitaria de todo lo objetivo, sentido que sólo puede alcanzarse al opacar la atención sobre lo inmediato. En cierto sentido, la tematización de la epojé nos conduce a una más profunda consideración de la génesis de la filosofía porque esta reflexión crítica sobre el método es justamente eso, un reinicio radical del acto filosófico, una vuelta a la génesis del filosofar que se ubica en esta posibilidad de desplazar la inmediatez en multiplicidad.

¿Pero quién y por qué comienza a filosofar? ¿Por qué se pone en marcha la reducción fenomenológica? ¿No carece toda esta empresa de una motivación real? ¿No es acaso la epojé un acto «antinatural», es decir, una intención que contraviene la mera facticidad de la existencia humana?: “No hay nada en la actitud natural – señala Fink– que motive de modo «constrinente» a operar la reducción fenomenoló-

¹⁰ “A través de la mundanización (impropia) de la actividad fenomenologizante se produce una expansión aparente del campo de las posibilidades del hombre. El poder conocer fenomenológico aparece como una actitud teórica que el hombre puede adoptar a cada instante, y que le es dada potencialmente.” Eugen Fink, *SMC*, § 11, p. 178 /133.

¹¹ El problema del arraigo histórico de la fenomenología, no se sitúa pues, sólo al nivel de la irrupción histórica de la reducción fenomenológica como un momento más en la continuidad histórica de la filosofía, sino que, en un nivel, tanto más elevado (en la arquitectónica de la filosofía), la fenomenología constituye el origen de una auténtica filosofía de la historia, precisamente por el carácter inaugural, temporalizante él mismo, del fenomenologizar: “La reducción fenomenológica deviene, así, la fundación de una «filosofía de la historia». Por ella se consigue ese increíble avance fuera de la historia constituida (en tanto que momento abstracto) en la historia trascendental concreta de la constitución del mundo.” Eugen Fink, *SMC*, § 11, p. 186 /142.

¹² Eugen Fink, *DP*, p. 122.

gica y esto es así seguramente por razones de principio.”¹³ Hay una tensión que parece insuperable en la génesis de la antropología filosófica, el que la autocomprensión del hombre exija su autotranscendencia, la superación de su propia existencia, si se mira como Fichte, en el sentido de un movimiento centrífugo de la conciencia que se aprehende sólo distanciándose de sí, abriéndose o escindiéndose más que concentrándose en la manera hermética en que se puede pensar desde un plano meramente psicológico, o psicológico ingenuo. La escisión del yo *–Ichspaltung–* (el desgarramiento del yo fichteano) aparece a través de la historia de la subjetividad trascendental, es la posibilidad fundada en una condición originaria, o potencialidad de la subjetividad trascendental, por la cual puede objetivarse y esta condición es trascendental: “Se produce, con el cumplimiento de la reducción fenomenológica, una *escisión radical* al interior del ser trascendental. El yo fenomenologizante de la reflexión se encuentra en *el más profundo contraste* con la vida trascendental que hace temática en su movimiento de constitución del mundo.”¹⁴

La vida trascendental es ella misma una excedencia de la existencia humana, por su trascendentalidad la vida humana es capaz de des-localizarse, de verse a sí misma desde un «pre-ser».¹⁵ Fink introduce esta idea de pre-ser en la *Sexta meditación cartesiana* como una forma más precisa de entender la vida trascendental, pues si la vida trascendental es lo que constituye el sentido de ser del mundo, ella no puede ser entendida o aprehendida con las mismas categorías del ser: “Debemos aclarar el hecho de que «el ser trascendental», en tanto que concepto opuesto al de «ser natural» o al de «ser mundano», *no es un género del ser en general*, o cualquier suerte de género de la más alta dignidad y valor metafísico, sino que éste no puede ser fundamentalmente concebido a partir de la idea formal del ser.”¹⁶ Para Fink el pre-ser no es la nada,

¹³ Eugen Fink, *SMC*, § 5, p. 85 /35.

¹⁴ Eugen Fink, *SMC*, § 2, pp. 63-64 /13.

¹⁵ “La diferencia entre el ser mundano y el ser trascendental no puede entonces tomarse simplemente «en su contenido», precisamente como la diferencia entre el ente constituyente y el ente constituido, sino que, en un sentido más profundo ella consiste en una diferencia fundamental de los modos de «ser» respectivos, precisamente, del ser trascendental y del ser mundano.” Eugen Fink, *SMC*, p. 128 /82.

¹⁶ Eugen Fink, *SMC*, p. 127/180-181. Fink pretende una «reducción temática de la idea de ser» (*Ídem*) que haga visible el estatuto ontológico diferenciado de la esfera trascendental y permita superar la ingenuidad que impregna el lenguaje con el que nos referimos a la vida constituyente: “Somos prisioneros de la creencia natural que pretende que el ser trascendental sea un nuevo modo de ser, precisamente descubierto por la

concepto que participa dialécticamente del ser en su posición. El pre-ser de la vida trascendental se entiende más bien como el movimiento del devenir. Sin duda en todos estos desarrollos es patente la presencia de la filosofía de Hegel en la comprensión finkeana del trascendentalismo husserliano y, pensado en términos hegelianos, podría decirse que para Fink, la vida trascendental es más bien devenir que ser. Así, afirma Fink: “Si todo ente –conforme a la idea trascendental de la fenomenología– no es nada más que un *ente que deviene* en la constitución, entonces, el *devenir del ente en la constitución* no es ya, él mismo, ente.”¹⁷ Acaso la protención y la retención, como momentos de las vivencias intencionales, nos permitan comprender esta idea del pre-ser. La percepción que tiene sus objetos dados, ellos mismos, en presencia, implica –en su concreción actual– aspectos no vistos, no dados, y que, sin embargo, forman parte de la presencia actual de las cosas. La presencia de lo que está presente implica un no-ser, una no-presencia. La mención vacía está entretejida en los actos rememorativos, imaginativos, tanto como en los actos de la percepción evidente de aquello que se constituye como idéntico. La constitución idéntica de los objetos que depende de la protención o la expectativa de un cumplimiento continuo, podría interpretarse como un rasgo elemental del pre-ser trascendental.

La actividad constituyente no es, sin embargo, lo que se constituye; lo que se constituye es el objeto. Esto sólo significa que la trascendentalidad no es lo ente; la actividad constituyente de la conciencia es más bien devenir que ser, y este devenir en la raíz de su primordialidad temporal es pre-ser, «me-ón». Por ello, en parte, esta fenomenología de la fenomenología es también una meóntica, pues el tema sobre el que reflexiona no tiene un estatuto ontológico determinado; no es el pre-ser el que se encuentra referido al ser, sino el ser el que nos remite a las condiciones trascendentales del devenir. El absoluto trascendental, el todo de las mónadas en comunicación, es el resultado en «devenir»¹⁸ de la vida constituyente que, por tanto, no

reducción, que sería, por ello, un poner a lado del modo de ser del ser mundano.” Eugen Fink, *Ídem*, p. 128/82.

¹⁷ Eugen Fink, *SMC*, p.129/82.

¹⁸ “La subjetividad no es nada distinto del *lugar de donde proviene (das Wovon-aus) este devenir*, ella no es nada anterior al proceso, ella es ahí, *en el proceso*. E incluso el mundo (la actitud natural) no es el miembro opuesto, «sustantivizado», de la correlación constitutiva, sino *el lugar hacia el cual se dirige (das Wobin) la culminación constitutiva*.” Fink, E., *SMC*, § 5 p. 98 /49.

puede ser captada dentro de su propia estela, con las categorías ontológicas de la metafísica tradicional:

La filosofía implica el rebasamiento de toda orientación hacia lo óntico y la elevación a la forma apriórica significativa del mundo que hace posible desde un principio la experiencia de lo que es dado como «objetividad teórica». La forma apriórica del mundo no es un universo de esencias perceptibles en la actitud inmediata (el conocimiento ligado a los objetos), sino la referencia a las valideces teóricas, anteriores a toda experiencia, a la forma pura de la conciencia, a la «apercepción» trascendental.¹⁹

Más bien opera la fenomenología una ontificación análoga a la que realiza la propia conciencia. Quiero decir que meóntica o pre-óntica es la conciencia como actividad constituyente, trae el ser a presencia desde un pre-ser trascendental: “La fenomenología no pretende una interpretación del mundo desde la conciencia intramundana del hombre mundano; un comienzo semejante conduciría necesariamente a una «filosofía inmanente», a un «subjetivismo» óntico» (...). Por la realización de la reducción ella atiende a esta «vida de conciencia» no-mundana que, en tanto que el lugar de las intenciones que plantean la validez del mundo, precede al ser del mundo.”²⁰ Pero, además, el fenomenologizar es él mismo una «ontificación» activa del pre-ser que viene a presencia a través de la reducción trascendental; esta ontificación se potencia luego en la crítica trascendental del método, a través del yo fenomenologizante:

La experiencia fenomenológica no conoce con *antelación el ente* como lo que él es y de la manera en la que él es, sino que ella conoce *cualquier cosa tal, que no es «en sí» ente*, el objetivo del conocimiento de un «ente» (trascendental); ella extrae los procesos constituyentes de edificación de su situación propia de «pre-ser» y los *objetiva* ante todo en cierto sentido. En otros términos, la experiencia teórica del espectador fenomenológico *ontifica los procesos vitales «pre-entes» de la subjetividad trascendental* y es en ese sentido «productiva».²¹

La filosofía es productiva (esto quiere decir «ontifica») porque abre el ser del hombre a una nueva dimensión que comienza siendo el conocimiento de sí mismo a

¹⁹ Eugen Fink, *DLP*, p. 118.

²⁰ Eugen Fink, *DLP*, p. 194.

²¹ Eugen Fink, *SMC*, p. 132/85-86.

través de un sí mismo situado en el mundo: “En la reducción fenomenológica el concepto de «espíritu» sufre una transformación fundamental. La «reducción» reconduce, del espíritu humano predado a sí en el comienzo de la toma de conciencia, a la subjetividad trascendental, concretamente considerada como el soporte de todas las valideces mundanas.”²². La esfera de la mismidad o la interioridad que la filosofía tematiza desde un plano o nivel cognoscitivo universal, esto es, un plano no sujeto a intereses prácticos inmediatos o a creencias personales o comunitarias determinadas, a la tradición, a la cosmovisión propia, para decirlo con una sola palabra, es, en tanto universal –desde la mismidad–, el descubrimiento propio de la filosofía; ahí comienza el movimiento filosófico: en esa autoconciencia que se piensa a sí misma más allá de las determinaciones inmediatas. En su «génesis trágica» la filosofía pretende ganar para sí una ley más allá de toda ley y esta ganancia es espiritual, es decir, es un nuevo estrato cultural, comunitario, universal. La filosofía es una nueva forma de la praxis.

El hombre es más que un ser de meros hechos: esto equivale a decir que el hombre trasciende el puro ámbito de la necesidad, para situarse a sí mismo en el horizonte de sus posibilidades. El horizonte vital (vivencial, pues) no es pura indeterminación, y la indeterminación, no es un vacío, porque lo que no se ha dado, lo posible, es lo que puede a sí mismo darse: “El yo como objeto de la reflexión y en su dimensión temporal se presenta en el horizonte de sus posibilidades de ser y ser así. Este horizonte del yo está estructurado como apertura, es determinación de la indeterminación conforme a la cual transcurre la experiencia objetiva, sólo indicada en su consecución por lo dado (de modo congruente) en la vivencia actual.”²³ Se trata, pues, de una nueva manera de ser y estar en el mundo, un venir a ser otro para sí mismo a través de la filosofía, para que luego ese otro que mira, el filósofo, devenga el tema para sí y ese otro que observa, sea por fin otro deslocalizado, el pre-ser del ser filosófico emergente. La aparición de la filosofía en la historia es el inicio de una nueva dimensión histórica que desde Sócrates (pero también desde Heráclito o Parménides), sigue su curso en ciclos de continuo reinicio de sí misma, momentos

²² Eugen Fink, *DLP*, p. 193-194.

²³ Edmund Husserl, *MC*, §28, p. 86.

en los que críticamente vuelve sobre sí y sobre su justificación. Descartes es uno de esos momentos de autojustificación radical de la filosofía que reinicia el curso histórico del pensamiento sobre el pensamiento; Kant y Hegel se empeñan sobre todo en el descubrimiento de la necesidad de ese curso. Para Hegel, es la necesidad de devenir autoconciencia y el devenir es un pre-ser, es el me-on a través del cual todo viene a ser.

La fenomenología trascendental representaría otro momento crucial en el que la filosofía se reinicia, reinicia su curso vital en una vuelta sobre el devenir descubierta por la reducción fenomenológica. Si el *cogito* cartesiano está referido al mundo y la filosofía se asienta sobre esa referencia al mundo, la filosofía fenomenológica se refiere a una experiencia trascendental y ahí asienta a la filosofía. Se trata pues de una variación en el registro o nivel de la reflexión, la fenomenología ya no es sólo filosofía de la filosofía, sino filosofía de la filosofía trascendental; su autorreferencia se sitúa en lo profundo de la reflexión filosófica, en una motivación originaria dada por la excedencia y el pre-ser descubierta en el fluir anticipativo de la experiencia, una excedencia, un pre-ser que trae el fenomenologizar a presencia. Dicho de otro modo, si la filosofía abre una nueva dimensión de la historicidad, una nueva dimensión existencial del hombre, la fenomenología abre un horizonte histórico sobre el curso histórico del pensamiento filosófico y estriba ahí esta potenciación del transcurso de la fenomenología, y de lo dicho a través de ella, por el descubrimiento de la vida trascendental: “Yo, el yo trascendental fenomenologizante, al tematizar la vida que fluye, justamente con ello efectúo de un modo activo una peculiar temporalización. Pero la efectiva temporalización no es ahora la del curso, sino la mía, la del yo trascendentalmente fenomenologizante.”²⁴

La fenomenología abre una nueva dimensión existencial sobre la dimensión existencial propiamente filosófica. Pero, al mismo tiempo, decimos que no son capas superpuestas que fueran perdiendo su referencia a un núcleo de sentido originario, como en un tosco curso iterativo sobre la iteración anterior y así *ad infinitum*. Se trata más bien de un reinicio o vuelta al acto filosófico, es decir, el «acto filosófico»

²⁴ Roberto J. Walton, *HMCT*, p. 118.

es él mismo lo originario que se reactiva desde el nivel de los descubrimientos trascendentales, a nivel de ese pre-ser que ha sido traído a presencia en la historia de la filosofía, aunque en una presencia anónima que sólo la reducción fenomenológica expone. La fenomenología trascendental, y luego, la crítica trascendental del método, no representan una ruptura de la historia del pensamiento ni una sobreposición inconexa con lo anterior a ella, sino el reinicio mismo del filosofar, pero desde un nivel –el de la esfera trascendental– que abre una nueva dimensión histórica del (y en el) pensamiento filosófico; esta dimensión se profundiza (todavía más) con la teoría trascendental del método, como la auto-objetivación del fenomenologizar, y a través del yo fenomenologizante: “La experiencia teórica del espectador fenomenológico *ontifica los procesos vitales del «pre-ser»* de la subjetividad trascendental y es por ello en un sentido *«productiva»* –en un sentido incomparable con el modo de la productividad pre-dada de manera mundana.”²⁵

El devenir del pre-ser trascendental se expone en la «mundanización secundaria»²⁶ del fenomenologizar. La mundanización secundaria es la que sucede a la desmundanización que se opera por la epojé. En los paréntesis de la epojé fenomenológica ha quedado un sentido constituido, objetivo o auto-objetivo de la subjetividad mundana. La desmundanización es ella misma des-humanización (*Entmenschung*) en tanto el mundo es para mí, ya siempre, este mundo humano. Por la epojé suspendo el sentido de mi ser hombre, que significa ser sujeto de esta historia, esta tradición, de tal comunidad espiritual, etc. Mi ser fáctico inmediato queda, en su sentido objetivo, en los paréntesis de la epojé fenomenológica. Quiero decir, el acto mismo de la suspensión de la tesis de realidad, la epojé, implica un desbordamiento de los límites de la facticidad en la que se determina el ser-ahí del hombre. La deshumanización que significa la epojé es (simultáneamente) la afirmación de la condición humana,

²⁵ Eugen Fink, *SMC*, pp.132 / 85.

²⁶ La mundanización propia o primaria es la vida trascendental directa, la vida constituyente, el curso de efectuaciones y habituaciones constituyentes que tiene como correlato el mundo en este sentido trascendentalmente reducido. En este plano inmediato pueden aparecer las efectuaciones trascendentales que constituyen el sentido de las habituaciones propiamente humanas. El sentido de lo humano en cuanto constituido, en tanto resultado de un cierto curso trascendental de la autoconstitución. Esta aparición de lo humano como el resultado objetivo (auto-objetivante) de la vida trascendental, con sus capacidades y potencialidades descubiertas, es una posibilidad de la experiencia trascendental, pues entre paréntesis quedó –desde la crítica de la experiencia ingenua– el sentido mundano de lo humano.

más que humana (más que meramente fáctica), que se descubrirá en esta excedencia a través de la reducción trascendental, en el develamiento de esa ‘dimensión’ del pre-ser por el que deviene ella misma, la vida misma para sí. La epojé fenomenológica representa una posibilidad de la excedencia ontológica que se ve a sí misma en los límites de su facticidad. Hay un excedente de la conciencia, el venir a ser de la vida trascendental para sí a través del fenomenologizar, y del fenomenologizar sobre el fenomenologizar. Se trata, pues, de una excedencia que la fenomenología ha venido a profundizar hasta alcanzar la raíz del acto filosófico, la apertura y re-apertura de esa excedencia (ese pre-ser) que la filosofía trae a presencia.

La mundanización secundaria²⁷ es ontificación del me-ón. La ontificación es el devenir del pre-ser en el ser, es decir, el devenir de la trascendentalidad a través de la experiencia fenomenológica: “La mundanización impropia de la actividad fenomenologizante en tanto que instalación en el devenir [del fenomenologizar] en la actitud natural es así mismo su inserción en la historicidad del espíritu humano.”²⁸ La ontificación se produce por la reflexión que determina ontológicamente esa esfera a través del yo fenomenologizante; esta es la mundanización secundaria o impropia.

Por la epojé como paso previo de la reducción trascendental ese sentido de lo humano fue puesto entre paréntesis, y en la crítica trascendental del método, esa deshumanización continúa vigente, cobra aún más fuerza, pues la re-humanización, mundanización secundaria, de la que se trata, es necesariamente trascendental. No es el ser humano el yo fenomenologizante. Es que, de hecho, el hombre no puede fenomenologizar, sino al precio de dejar de ser hombre, más aun, no puede hacer filosofía sino a través de un distanciamiento (una neutralización) de sus determinaciones como miembro de una especie biológica, sujeto socialmente construido y materialmente determinado. Quizás ese «dejar de ser hombre» se comprenda mejor como

²⁷ “La actividad fenomenologizante hace aparición. En tanto actividad de trascender el mundo, al retornar ahora al mundo [el fenomenologizar] (...) se convierte en actividad de trascender llevada a cabo en el mundo; en tanto que «des-humanización» de la reducción [el fenomenologizar] se re-humaniza ahora; la actividad fenomenologizante se convierte en una ciencia en el mundo.” Eugen Fink, *SMC*, § 11, p. 165 / 119. Fink llama «mundanización secundaria» a este devenir ciencia en el mundo. Es secundaria respecto del desenvolvimiento primario de la vida trascendental como vida constituyente del mundo. Esta ciencia del mundo sería, pues, ciencia trascendental del mundo trascendentalmente reducido o re-conducido a su sentido.

²⁸ Eugen Fink, *SMC*, § 11, p. 185 / 141.

el reconocimiento de que yo misma soy ‘más’ que mi cuerpo y mi psiquismo, más que el resultado de cierta contingencia histórica, soy más que un organismo y, en fin, soy ‘más’ que el resultado de la «encrucijada» de mis determinaciones espirituales y materiales, y esta excedencia es lo que me permite pensarme como un sujeto determinado y, también, como un sujeto de la verdad: “El ser humano como resultado de los oportunismos o contingencias de la historia no puede ser el sujeto epistemológico. Consiguientemente, la primera operación fundante de la fenomenología debe consistir en desprendernos de la ‘envoltura’ humana en que aparece la representación y el sujeto; en definitiva, garantizar que la fenomenología no sea una antropología.”²⁹ San Martín sostiene, poco antes de lo puesto en la cita, que la necesidad de la *Entmenschung* está fundada en el modelo representacionista (de Kant y Schopenhauer) que sostiene toda la filosofía moderna: “Lo que está en la base de la teoría de la epojé y de la reducción que implican la teoría de la *Entmenschung* –afirma San Martín– y, por lo tanto, la postura explícita sobre la relación entre la fenomenología y la antropología, no es otro que el modelo moderno de filosofía.”³⁰ En cierto sentido, la interpretación de San Martín sostiene que cuando la fenomenología supera el representacionismo al llevar a cabo la reducción como reconducción trascendental, la epojé se vuelve innecesaria y su sentido se desplaza. Desde la perspectiva que he sostenido hasta aquí, me interesa, más bien, explorar la absoluta necesidad de la epojé como deshumanización como una especie de prueba fehaciente de la posibilidad de autotranscendencia humana que está fundada en ese desbordamiento ontológico señalado bajo la idea del pre-ser. La epojé es necesaria e irrenunciable porque con ella se abre una idea de lo humano filosóficamente renovada, precisamente, frente a la tradición moderna. Ese ser absolutamente moderno (para hacer eco de las palabras de Rimbaud) es el que se ve a sí mismo (trascendiéndose) en sus determinaciones circunstanciales. Después de todo, ¿qué clase de ser este que puede trascender las determinaciones de su existencia, neutralizando su propio sentido de ser real? El ejercicio de la epojé muestra que es el sujeto humano el ser capaz de trascenderse a

²⁹ Javier San Martín, *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED, Madrid, 1994, p. 181.

³⁰ *Ídem*, p. 179.

sí mismo, de suspender sus determinaciones para filosofar, para fenomenologizar, para aspirar, en fin, a la verdad y la razón universal. No quisiera, por lo demás, incurrir en una simplificación de la minuciosa teoría del método fenomenológico que San Martín ha labrado durante ya varias décadas. En todo caso esta idea de antropología trascendental articula el grueso de su obra filosófica y ha servido como plataforma y telón de fondo para esta tesis sobre el mismo tema, sólo es probable que sea respecto de esta idea de la epojé como un gesto superable, donde mi propio trabajo toma una posición relativamente diferenciada, en la medida en que se sostiene, al final, esa idea trascendental del hombre, en la posibilidad que necesariamente abre la epojé, de su autodescubrimiento. Esto es algo también extraíble de la *Sexta meditación cartesiana* de Fink. El que no sea la trascendentalidad directa, sino la trascendentalidad descubierta, reconducida desde la condición humana, el nivel en el que se funda la «auténtica» antropología filosófica.

Si el hombre es el ser-ahí material e históricamente determinado, entonces la «deshumanización» que se pone en marcha por la epojé es, ella misma, prueba de la excedencia ontológica de la vida subjetiva, de la no-absoluta remisión del todo a la conciencia, porque ella se ejerce sobre la posibilidad; pero lo posible no ‘es’, la pura posibilidad es puro pre-ser, y la estructura de la experiencia es el horizonte de lo posible; la génesis del mundo es la génesis de ese horizonte de posibilidades que constituye la estructura del mundo dado a la experiencia.³¹ Entonces el hombre tiene que activar en sí mismo la potencialidad trascendental de dejar de ser hombre para autodescubrirse en su trascendentalidad. Esta potencialidad es trascendental, es decir, la vida subjetiva tiende a su auto-develamiento, lo mismo que la vida filosófica tiende a la reducción y a la radicalización de la epojé como acto filosófico originario. Por lo menos una vez en la vida cada filósofo debe llevar a cabo en sí mismo esta suspensión de todo supuesto y reconducir su conocimiento a sus fuentes originarias en la intuición, debe hacerse cargo por sí mismo de su saber (sobre sí mismo, sobre

³¹ “Por la reducción es así inaugurado el tema propio de la filosofía: la constitución trascendental del mundo en las síntesis y las formaciones de unidad, los hábitos y las potencialidades de la vida trascendental que representa en tanto que tal la unidad intersubjetiva de las mónadas comunitarizándose en el proceso de constitución.” Eugen Fink, *SMC*, § 2, p. 62/ 11.

el mundo), debe asumir con lucidez la autorresponsabilidad de la vida misma.³² La deshumanización abre un nuevo ámbito de la existencia humana que parte de la ubicación de esa posibilidad de autotranscendencia, y luego, a través de la fenomenología, de trascendencia hacia esa esfera del pre-ser trascendental, la del devenir.

No es el hombre (como sujeto absolutamente determinado) la condición del fenomenologizar, sino el fenomenologizar la posible apertura de la condición humana a su dimensión trascendental. El fenomenologizar es una posibilidad radical de la existencia humana que exige como condición un distanciamiento de sí, un movimiento centrífugo que hace estallar la idea de un yo encerrado en sí mismo, desbordándolo hasta un pre-ser. La ampliación del horizonte existencial de lo humano a través de la reducción sólo es accesible a través de la determinación de la vida del yo que fenomenologiza.

El fenomenologizar produce una «cesura»³³, un corte en la historia que es, al mismo tiempo, la génesis de otro nivel o dimensión de la historicidad. No se trata de una autotranscendencia del sujeto en el sentido de la salida de sí que consiste en una auto-objetivación exterior (semejante a la que llevan a cabo las ciencias del espíritu); tampoco es el resultado de un acto introspectivo a través del cual un sujeto aislado, incomunicado, el *solus ipse* de la instantaneidad del cogito, se tenga a sí mismo aislado. El descubrimiento del yo fenomenologizante es re-humanizante en el sentido impropio de ser una humanización ya no explicable, en absoluto, por las condiciones de la especie, ni siquiera por las condiciones histórico-materiales. Es un descubrimiento que sólo puede darse en el decurso del pensamiento filosófico, es sobre lo ganado en la filosofía que emerge la posibilidad de la reducción fenomenológica. Fenomenologizar es una posibilidad mundana, sí, pero de un mundo filosóficamente pensado, en cierto sentido, moldeado por la filosofía en su historicidad.

³² Una de las definiciones más claras que podemos encontrar en castellano de la epojé, es la de Luis Villoro: “Epojé, viejo término que significa ‘abstención o suspensión de juicio’, es la operación crítica por excelencia. Consiste en la purificación cabal de las opiniones, prejuicios, ideas heredadas o espontáneas que aceptamos sin discusión, con el fin de acceder a un saber sin supuestos. Es la suspensión de todas nuestras creencias mientras no puedan presentarse con la garantía innegable de la evidencia.” Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*, FFyL – UNAM, 1975. p.59.

³³ Eugen Fink, *SMC*, § 11, p. 180.

El fenomenologizar es una actividad que corresponde desde su origen filosófico más arcaico, a un plano de existencia que ya no se deja explicar por las condiciones fácticas de su surgimiento, y que contraviene de hecho esas mismas condiciones. El fenomenologizar no se sitúa entonces sobre el mismo plano en el que pueden ubicarse otras actividades humanas, pues supone un rebasamiento de la humanidad constituida o autoconstituida en actitud natural: “La concepción de la actividad fenomenologizante como acción humana, no nace de un encierro *naïf* en la actitud natural. No se trata de un dogmatismo previo a la reducción, sino posterior a ella.”³⁴ Fink señala aquí que concebir la actividad fenomenologizante como acción humana implica seguir encerrado en la ingenuidad, en la manera en que, por ejemplo, Husserl lo advierte al final de la “Quinta meditación cartesiana”, cuando dice que el fenomenólogo ocupado en sus asuntos está, como el científico de la naturaleza, volcado en su actividad sin dar cuenta su operar mismo. El dogmatismo bajo el que se concibe el fenomenologizar como una acción humana después de la reflexión, sería análogo al de la actitud natural y sólo llegará a romperse a través de la «problemática ulterior y última de la fenomenología –la de la crítica de sí misma»³⁵, la de la teoría trascendental del método y su tematización de la función del espectador fenomenologizante. Es dogmático el conocimiento no crítico de sí mismo, y de sus fundamentos.

El espectador desinteresado se constituye por una tendencia iterativa de la vida constituyente; no es profundización de la subjetividad humana que se constituye por la autorreflexión, sino la potenciación de la iteración del yo trascendental que se ve a sí mismo como vida trascendental a través de la reducción fenomenológica. El yo fenomenologizante no es, pues, el yo humano que lleva a cabo la reducción, sino el yo trascendental que aparece ante sí. El aparecer es mundano en el sentido de la mundanización secundaria, según la cual el mundo ha sido reducido a su ser correlato trascendental. La aparición de la subjetividad trascendental produce una escisión no del yo humano, sino del yo trascendental; de la vida constituyente, del yo tras-

³⁴ Eugen Fink, *SMC*, § 2, p. 62/ 167/122

³⁵ Edmund Husserl, *MC*, § 63, p. 205.

cidental que se detiene a otear el horizonte, como desde la actitud natural lo hiciera en un inicio (el inicio del fenomenologizar) el yo humano al llevar a cabo la *epojé* en la que quedaron suspensas sus determinaciones mundanas.

Pero, bien puede objetarse, la fenomenología es una forma de reflexión filosófica entre otras, y la filosofía es ella misma una actividad espiritual, un producto humano, una obra cultural entre otras; por lo tanto, nada desautoriza la afirmación del fenomenologizar como una acción humana determinada, pues, por capacidades o potencialidades propiamente humanas. Aquí radica una parte de las críticas existencialistas que Fink sitúa en el contexto de los análisis de la mundanización de la fenomenología. Uno de los motivos de la crítica existencialista a la fenomenología es este «titanismo del ego» que, reconociendo su finitud y la determinación de su finitud, huye de su condición limitada, determinada, en aras de una «quimera espiritual»: la trascendencia –esto que sólo se entiende después de sacarle la vuelta al mundo– es casi una «compensación» de nuestro ser fallido, (para usar el término introducido en la antropología por Odo Marquard³⁶), de esa naturaleza de lo humano como un ser incapaz de dar cuenta de su propio sentido. Fink señala, de entrada, una grave falta de rigor lógico en estas argumentaciones, detrás de las cuales hay una perspectiva empobrecida y extrañamente pesimista de la existencia. La determinación de la existencia es prácticamente absoluta cuando se llega a la conclusión de que la razón o el ideal de verdad que fundamenta toda teoría de la razón, son puras «quimeras espirituales»³⁷. ¿De qué dependería la posibilidad de estas quimeras? No depende de las capacidades específicamente humanas, quiero decir, el fenomenologizar no es –contra el existencialismo–, una posibilidad de la vida humana, sino una posibilidad de la vida trascendental. Por la acción del yo fenomenologizante la vida trascendental descubre su concreción humana, no es el ser humano (en el sentido de todo lo dicho anteriormente sobre esta negación) el que se descubre trascendental, tratamos aquí con un descubrimiento que se procura ya desde el nivel trascendental de la experiencia filosófica. Desde este punto de vista hay que decir que toda crítica

³⁶ Ver Odo Marquard, *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Paidós, 2001.

³⁷ Eugen Fink, *SMC*, p. 168/123.

a la fenomenología sólo puede formularse (con sentido) desde el nivel trascendental, y para ello es necesario llevar a cabo la reducción fenomenológica, por lo que en ese momento, la crítica, al convertirse en experiencia trascendental, pierde su sentido ingenuo o es ya, necesariamente, fenomenología.³⁸

La actividad fenomenologizante, afirma Fink, es como el movimiento que designa la *«peritrope»*, es una revolución (en el sentido físico) una vuelta al punto de origen que provoca una ruptura o corte en la historia de la vida constituyente del mundo. Este corte explica esa ampliación de la esfera existencial humana. El fenomenologizar abre una nueva dimensión histórica en el nivel trascendental o desde él, desde la experiencia trascendental en la que esta historia sería también una historización en sentido impropio, es decir, desde la estructura apriorica de todo devenir histórico mundano.

En la mundanización impropia de lo trascendental por el fenomenologizar se constituye una subjetividad trascendental concreta a través de la unidad dialéctica que opera la crítica de la experiencia fenomenológica. La concreción es esa unidad, la de la subjetividad trascendental que aparece en el mundo por el fenomenologizar. La auto-objetivación de esa vida constituyente es llevada a cabo por un sujeto que en actitud teórica accede a la reducción fenomenológica: “La subjetividad trascendental surge del encadenamiento del ser que ella constituye, a través de las efectuaciones de una constitución que las recubre bajo la forma de una objetivación (hombre).”³⁹

La *«peritrope»* describe el movimiento de vuelta de la vida trascendental sobre sí misma. La vida intencional encuentra su cumplimiento en cada acto constituyente, en cada objetividad constituida como el resultado de un curso experiencial concreto. Así, la autoconstitución del yo trascendental es, en el sentido unitario de la vida trascendental, su realización a través de una autocaptación que la mundaniza o remundaniza en tanto sólo es posible, tal captación, después de haber llevado a cabo

³⁸ “La actividad fenomenológica sólo puede ser criticada desde el nivel trascendental. El punto de vista existencial no alcanza para dar cuenta de este plano sí comprender y recorrer la reducción.” Fink, E., *SM*, p. 169.

³⁹ Eugen Fink, *SMC*, p. 173/128.

la reducción fenomenológica. Aun si se objetara que la fenomenología no rebasa la actitud ingenua, o bien que la eficiencia de la reducción es directamente proporcional al fracaso de la fenomenología para dar cuenta de la existencia, el sentido de estas críticas se limita a una idea ingenua de lo humano que tiene ya su raíz de sentido trascendental. Es, pues, a esa raíz que vuelve la fenomenología.

La fundamentación de la antropología trascendental no se origina entonces en una corroboración de la dimensión trascendental de la existencia humana; si así fuera, cualquier ciencia semejante sería pensable respecto de seres anímicos o animales también comprensibles como vida trascendental, así la platelmintología, por ejemplo, o la elefantología⁴⁰ filosófica hecha por elefantes que, desde su ser paquidérmico, se saben en su trascendentalidad. Pero el tema de la antropología no está sólo en el reconocimiento de la trascendentalidad en tanto génesis de la vida toda, sino en la trascendentalidad que se ha descubierto, no desde la humanidad, sino desde la trascendentalidad ella misma, es decir, que nos ha exigido un desasimiento previo del ser elefantes o el ser humanos. El interés de la antropología fenomenológica se haría cada vez más claro desde las condiciones de esta posible neutralización de los intere-

⁴⁰ Una pregunta semejante se plantea Tugendhat aunque con una respuesta más bien vaga, o no definitiva: “En este ‘nosotros’ se expresa el aspecto reflexivo de la antropología. Por ello, la antropología se distingue fundamentalmente de preguntas por lo que serían otras especies, suponiendo que esto tuviera sentido, por ejemplo de la hipopotamología, o de la pregunta por el ser de los primates. En estos otros casos no parece posible preguntar por su comprensión como lo hacemos en el caso del ser humano. Esta pregunta por la comprensión de los seres humanos, tanto de sí mismos como del mundo, parece ser el punto clave de la antropología, y eso explica por qué su investigación tiene que ser llevada a cabo en primera persona.” Ernst Tugendhat, *Antropología en vez de metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2007, p. 20. El asunto verdaderamente problemático de esta afirmación es que si bien no tenemos noticia de un acto autocomprensivo por parte de los hipopótamos, no podemos descartar la posibilidad de que estos actos se den en especies distintas de la nuestra; el problema es, claro, el nivel específico, ingenuo, natural, bajo el que Tugendhat está considerando la reflexión, como un acto que se despliega sobre ese mismo plano de ingenuidad natural. Visto fenomenológicamente el problema va más allá, y se refiere a la posibilidad de una reflexión de tal calado, de tal radicalidad, que supera esa noción ingenua de reflexión como determinante de algún rasgo específicamente humano. Por otro lado, no quisiera dejar pasar la oportunidad de citar las siguientes líneas de Antonio Ziriión sobre el mismo tema, escritas para el Prologo del primer volumen sobre *Antropología y fenomenología*: “Aquí –afirma Ziriión– está en juego, por tanto, la esencia misma de la filosofía, de modo que el debate relativo a la posibilidad de una antropología filosófica es en cierta forma doble: por un lado está la cuestión misma de la filosofía, y por otro lado, pero en íntima conexión con el modo como esta cuestión se resuelva o se asuma, está la cuestión del sentido de una antropología filosófica, o sea, de una filosofía del hombre. ¿Por qué es posible, puede preguntarse, una filosofía del hombre y no, digamos, una filosofía de los mamíferos en general, o de los leones o de los platelmintos? De modo que en el tema de la definición o caracterización de la antropología filosófica no está sólo en cuestión la esencia de la filosofía, sino también, y sobre todo, la de la esencia misma del hombre.” Antonio Ziriión Quijano en su “Prologo” a *Antropología y fenomenología*, ENAH-INAH, México. (En prensa.)

ses y necesidades inmediatas del ser fáctico. Además, hay que tomar en cuenta que esa posibilidad de trascendencia y el propio descubrimiento de la vida en su trascendentalidad, son fundamentales para el desarrollo de una teoría de la razón, y para el establecimiento de la meta filosófica de la racionalidad. Es este desbordamiento o excedencia de la condición ingenua o espontánea de la vida mundana, el primer motivo de perplejidad y asombro antropológico: ¿cómo es que este ser fáctico llamado «hombre» puede llevar a cabo esta trascendencia de sí, dejar de ser hombre para hacer filosofía? ¿Puede el elefante trascender su ser y ‘negarse’ en su condición paquidérmica? Parece que la posibilidad de la elefantología es sólo sostenible desde la actitud ingenua. La negatividad, la posibilidad de ‘negarse a sí mismo’ como animal oponiéndose, por ejemplo, al imperativo del instinto, su posibilidad de ‘negar’ su cuerpo u objetivarlo como cosa distinta de sí mismo, las capacidades de las que depende sí, hacer filosofía, pero que no operan como determinaciones de la especie, son capacidades o posibilidades dadas en la condición humana, pero, sobre todo, hay que entender que son capacidades trascendentales.

¿Cuáles son las condiciones que posibilitan o motivan en la vida trascendental el despertar a sí misma? ¿Por qué ha de ser el hombre el sujeto de esta potencialidad? La capacidad o potencialidad, lo sabemos ahora, no es humana, sino trascendental. El análisis de las condiciones del despertar exige una clarificación de la experiencia humana en sentido trascendental. En la capacidad auto-aprehensiva de la persona humana encontramos una potencialidad y tendencia trascendental iterativa. La vida trascendental contiene esta tendencia a la iteración como una potencialidad que, atravesando la vida humana, se convierte en una acción de naturaleza enteramente distinta respecto de cualquier otra actividad espiritual. El yo fenomenológico es el sujeto trascendental que se piensa a sí mismo y que al pensarse aparece en un mundo trascendentalmente reducido. El sujeto humano ha debido dejar de ser hombre para poder llevar a cabo esta reflexión de naturaleza enteramente distinta a aquella por la cual se sabe en su ser personal mundano. Hasta aquí lo que se diga del hombre sólo puede referirse a la persona trascendental, es decir, al hombre ingenuo reconducido a la experiencia de su ser vida constituyente.

La validez científica de la fenomenología depende de la clarificación de lo que signifique o sea la experiencia trascendental. Esta clarificación, al ser reconducción a un punto fontanal de la experiencia misma, nos conduce al yo fenomenologizante como el sujeto de la experiencia trascendental, a partir de aquí, operamos un deslinde o distinción de las esferas que quedaban al descubierto al tematizar trascendentalmente esta experiencia; por un lado, la distinción entre el yo fenomenologizante; por otro lado el hombre, o ciertas ideas del hombre afincadas en las parcelaciones de las ciencias del espíritu, el hombre como especie, el hombre en actitud ingenua viviendo su vida, el hombre como miembro de una sociedad y una cultura, yo como este individuo que define un nombre, una edad y una profesión, etc., y el yo fenomenologizante como vida trascendental captada tampoco es, él mismo, vida trascendental directa. Es, en todo caso, una subjetividad trascendental que se observa y objetiva a sí misma. El yo fenomenologizante es, como lo vimos antes, sólo el yo trascendental expuesto, la vida constituyente que aparece para sí.

La antropología filosófica encuentra su fundamento de validez científica en la posibilidad del desvelamiento del fenomenologizar. Es el desvelamiento el primer tema probable de la antropología filosófica. El hombre es el ser que puede devenir para sí subjetividad trascendental. Es subjetividad trascendental como toda subjetividad animal, pero el paso de esa condición al establecimiento de una ciencia filosófica depende de la posibilidad trascendental de la auto-objetivación a través de una actividad de la conciencia que implica la suspensión de las determinaciones mundanas de su ser hombre, y en esa suspensión, en su posibilidad, se inaugura la nueva dimensión existencial, o sea, en la excedencia de una existencia, que permite no sólo su ato-captación, sino la neutralización de su sentido de ser inmediatamente dado, lo que me es dado de mí en primera instancia, mi ser persona humana. La antropología filosófica no trata sobre el hombre (en el sentido ingenuo en el que de él trata la antropología cultural) ni, probablemente, sobre la vida trascendental directa, sino sobre la subjetividad que se descubre a sí misma en su trascendentalidad. Del yo fenomenologizante como vida trascendental descubierta. Lo que importa a la antropología filosófica es la posibilidad trascendental del darse trascendental a una subjetividad

que puede juzgarse a sí misma como limitada o determinada por sus condiciones materiales o específicas.

El transcurso de la crítica trascendental del fenomenologizar expone ahora la brecha en que se inserta y crece la raíz de la antropología filosófica, una suerte de antropogénesis, emergencia de un nuevo sentido de lo humano, es decir, un sentido trascendentalmente pensado. A partir de aquí ser hombre es ser más que hombre, y es sobre esta excedencia ontológica que trata la antropología filosófica. La antropología fenomenológica comienza en este más que humano de la condición descubierta por la propia filosofía. Y ese descubrimiento es posibilitado por la *epojé* fenomenológica.

La importancia decisiva de la *epojé* fenomenológica para la antropología filosófica estriba en que ella hace visible para la filosofía la excedencia ontológica de la condición humana: “Una *epojé* universal no es, solamente, inejecutable en la actitud natural, sino que, más aún, un ejercicio semejante aparece totalmente desprovisto de sentido.”⁴¹ ¿Qué clase de movimiento es este por el cual se decide (se opta) por poner entre paréntesis toda certeza, toda verdad, todo sentido de lo que es? ¿Quién puede llevar a cabo un acto semejante y decide activar en sí ese “poder”, esa potencialidad? ¿Por qué la *epojé*? La *epojé* no es sólo la reducción gnoseológica que facilita el acceso a la vida psíquica pura. La intención que la *epojé* pone en marcha es la del origen de la filosofía como nueva mirada del sujeto a su mundo circundante. La *epojé* fenomenológica no sólo es la sofisticación histórica del gesto con el que inicia la duda cartesiana (aunque claro, ambas no se confunden jamás), sino la reactivación originaria del acto filosófico, la cual puede tener en sí misma, como su más primitivo arcaísmo, la ignorancia socrática, ese desasimiento del saber para su pleno reencuentro:

Es como si la *VIa Meditación cartesiana* fuera una suerte de versión encarnada de los *Prolegómenos a la lógica pura*, el modo de empuñarlos por dentro, en carne propia. No ha de extrañar pues que la reducción no se cuente entre las “posibilidades humanas”, que no sea una radicalidad al alcance del hombre (“*keine dem Menschen erreichbare*

⁴¹ Eugen Fink, *DP*, p. 89.

Radikalität” nos dice Fink). Y, sin embargo, ese vértigo fenomenologizante es posible. El hombre, en lo que de sujeto trascendental tiene, se autotrasciende como hombre y se descubre atónico aupado “en parpadeo (*en clignotement*)” (como diría Richir) o por intermitencias al lugar de su ser trascendental.⁴²

Si la filosofía no está «al alcance del hombre», ¿por qué empieza el hombre a filosofar? ¿Qué es lo que motiva la epojé? ¿No es acaso la inmotivación de la puesta entre paréntesis una posibilidad de la existencia humana? La epojé es ella misma el acto filosófico que amplía el horizonte espiritual, existencial del hombre.

La epojé resulta inaplazable frente a la crisis de la humanidad, que significa, la idea filosófica de lo humano, la racionalidad, la verdad. Esta idea del hombre tiene su origen en los propios discursos y meta-discursos científicos y filosóficos; el problema crítico no está en la consideración de la idea filosófica de lo humano como el resultado de una crisis histórico-material, sino el hecho de que esa crisis histórica es el resultado de esa idea fallida de lo humano a que nos referimos. Tal idea obedece al fracaso de un ser que, incapaz de dar cuenta de su propia vida, determina su existencia por su condición fáctica, específica, material. El antropologismo no sería pues, sino el resultado de esta idea fallida de lo humano, y con ello, de la racionalidad filosófica. Los problemas referidos al sentido de la razón en la historia sobrepasan el mundo como universo de meros hechos. Se trata pues, de retomar y renovar el sentido antiguo y originario de la filosofía como ciencia omnicomprensiva que pretende abarcar los más hondos problemas, la totalidad significativa y enigmática de la vida misma. La crisis de las ciencias pone en juego una idea del hombre que, desde el naturalismo (sustento de casi todos los empeños escépticos), se expande a través de todo el pensamiento científico. Las ciencias en crisis tienen a su base una idea filosófica de naturaleza y una idea filosófica de humanidad que le es correlativa⁴³. La reducción positivista de la naturaleza a realidad extensa y mensurable, determina al hombre, en tanto parte de la naturaleza, como un hecho entre otros, una

⁴² Posada Varela, P., “Sobre el fenomenologizar como cinestesia concretizante” en *Investigaciones fenomenológicas*, No. 11, UNED-SEFE, Madrid, 2014, p. 245.

⁴³ La crítica de la matematización galileana de la naturaleza es probablemente el punto en el que culmina la crítica de los supuestos del escepticismo. En última instancia el naturalismo psicologista cuenta con esa idea de naturaleza geometrizada que termina por ‘encubrir’ el mundo de la vida. Ver *Crisis*, § 9, p.p. 62-98.

cosa entre otras, una realidad meramente material, fragmento de la *res extensa*. En este sentido decimos que meras ciencias de hechos, sólo pueden formar hombres de hechos.⁴⁴ Y es aquí donde la epojé fenomenológica se vuelve ella misma inaplazable porque muestra que el hombre es más que existencia fácticamente determinada. Ahora, lo destacable es que con la aparición histórica de la fenomenología, la epojé, el fenomenologizar, el develamiento de la trascendentalidad de la vida, se convierten en una ganancia humana, de la humanidad universal y no sólo del individuo. Esta nueva dimensión histórica es ya una dimensión explorable por la antropología filosófica auténtica.

La posibilidad del fenomenologizar es el tema originario de la antropología filosófica auténtica, en ello va también la justificación de su validez universal. La antropología no habla del hombre o de una idea abstracta de lo humano,⁴⁵ tampoco es su tema la vida trascendental directa, sino la posibilidad del descubrimiento, del descorrimento y la suspensión de lo humano y luego, de la objetivación del decurso subjetivo trascendental. Es la excedencia la que posibilita el inicio de la filosofía y, por ello mismo, es inmotivada, porque no tiene ninguna motivación fundada en la necesidad. Se tiene que dejar de ser hombre para hacer fenomenología, sí, asumiendo que el hombre es un ser de meros hechos. Las consecuencias de una afirmación semejante son históricamente conocidas, pues no son más que las derivas escépticas y relativistas de las que la humanidad es víctima y artífice. ¿Qué quiere decir que el hombre sea un ser de meros hechos? ¿Qué significa esto de tener que dejar de ser hombre para hacer filosofía? Quizás debamos aclarar ciertas distinciones en el sentido de lo humano y, por tanto, de la deshumanización. Contamos con un sentido de lo humano como lo inmediatamente fáctico y la deshumanización es un desasimien- to de tal sentido; la epojé es un acto que por sí mismo, por su propia fuerza y profundidad, radicaliza la posición existencial del hombre hasta permitirle verse a sí mismo como lo que se da, desde otra posición, y que es aprehensible, captable por un sujeto que excede las determinaciones de su ser mundano y que de hecho posibi-

⁴⁴ “Meramente ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos.” Edmund Husserl, *Crisis*, § 2, p. 6.

⁴⁵ Eugen Fink, *Ídem*, p. 196.

lita su clarificación, su rebasamiento. El hombre –acaso– ha dejado de ser meramente hombre de hechos cuando se piensa a sí mismo y ha logrado un alto grado de perfeccionamiento de sí, cuando piensa y cuestiona el sentido de tal autorreflexión, cuando habla de sí en términos universales. ¿Pero qué significa «dejar de ser hombre»?⁴⁶ Es, sobre todo, ser más que hombre en el sentido de las ideas particulares y las realidades humanas particulares. Este más, este «plus» manifiesta la excedencia ontológica que está a la base de la antropología filosófica⁴⁷. No se trata de ‘dejar’ de ser hombre sino en sentido metafórico, pues el acto filosófico (el primero y el último) requiere más bien una profundización de ese sentido humano inmediato, una radicalización de aquello que constituye la cualidad central de la persona humana, su capacidad de autoconciencia. Ese acto reflexivo llevado a su nivel más alto de iteración, o más profundo de objetivación, alcanza la raíz de la identidad personal, sus condiciones; no se deja de ser humano, en realidad se descubren las condiciones de la radicalidad existencial del hombre, este poder desasirse de su existencia. El hombre es un animal negado como animal. La antropología comenzaría en la tematización de ese rebasamiento ingenuo de la mismidad, en la excedencia de esta identidad que se ve a sí misma en la génesis de su devenir.

En el cumplimiento crítico de la fenomenología (a través de la teoría trascendental del método) confluyen la motivación –histórica– original de la filosofía y la renovación de su *telos*, es decir, de la racionalidad filosófica en cuanto generadora de una idea (idea-meta) de humanidad filosóficamente pensada, y cuya principal cualidad es la posibilidad de su renovación racional. El cumplimiento filosófico de la fenomenología fundamenta de manera radical la meta racional, la idea de una «humanidad universal» o «idea filosófica de lo humano» a través de la teoría trascendental del método que descubre esta excedencia ontológica que posibilita la aspiración a la racionalidad, a una vida en la verdad, una existencia libre de contradicciones. Esta aspiración es la expresión –nuevamente– de esa aniquilación de la ingenuidad que atraviesa las distintas ideas históricas del hombre. ¿Qué clase de ser es este que pue-

⁴⁶ Eugen Fink, *SMC*, p. 90

⁴⁷ Eugen Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber-Reihe Philosophie, Friburgo, 1995, p. 29.

de y quiere aspirar a una vida en la razón? ¿No se conjugan en esta aspiración el re-basamiento de la facticidad como última condición explicativa de la existencia humana, y la fundamentación radical de la fenomenología como filosofía de la filosofía? La teoría trascendental del método constituye el cumplimiento filosófico de la fenomenología. La filosofía de la filosofía es una teoría de la racionalidad radical de la razón que vuelve a su raíz, “las cosas mismas”, sí, y sobre todo si “El llamado ‘a las cosas mismas’ no es, en el fondo, más que una invitación al ejercicio cabal y autónomo de la razón.”⁴⁸ Esta autonomía es el fundamento de la racionalidad de una vida capaz de sobrellevarse a sí misma de modo autorresponsable, como vida en la verdad. La teoría de la verdad, la reforma de la teoría del conocimiento que alcanza su punto más elevado en la crítica de la experiencia trascendental, conforma, al mismo tiempo, en su radicalidad, el fundamento de una teoría de la racionalidad como vida para la verdad⁴⁹, vida que se constituye, como la más auténtica, en el ejercicio de una voluntad racional. La aspiración a una vida regida por principios verdaderos es la más alta aspiración de la filosofía husserliana y conforma el momento histórico en el que la fenomenología renueva la vocación filosófica y vuelve, pues, a las motivaciones críticas originarias de la filosofía. Esta idea de racionalidad que resulta del ejercicio autocrítico (y autojustificadorio) de la razón es el núcleo trascendental de la idea de «humanidad universal» que tiene ya, como claro fundamento, la antropología fenomenológica. La universalidad de esa idea de humanidad estriba en la posibilidad de su aspiración a la racionalidad. La universalidad es vocación racional del ser que se niega al trascenderse, del ser del hombre que se afirma luego, más allá de los límites de su facticidad; lo que hace al hombre más que hombre es esta aspiración; de ella depende su «autenticidad» y la autenticidad de la antropología fenomenológica, de la aspiración, de la vocación racional del hombre como una posi-

⁴⁸ Antonio Ziri6n Quijano, “La palabra de las cosas”, en Antonio Ziri6n Quijano (Comp.), *Actualidad de Husserl*, Alianza – FFyL-UNAM, M6xico, 1989, p. 119.

⁴⁹ “En el sistema te6rico de afirmaciones este ‘ser en la verdad’ es el sobre qu6 [Wor6ber] id6ntico subyacente en el sentido te6rico de las mismas como el concepto ideal del 6mbito y de sus seres.” Edmund Husserl, Hua VI, Beilage XVII-XIX, zu § 33 ss, pp. 459-467. [Tomo aqu6 como referencia la traducci6n al espa6ol de Javier San Mart6n y Jes6s M. D6az: Edmund Husserl, “Tres anexos de la *Crisis* sobre el mundo de la vida.” en *Investigaciones fenomenol6gicas*, No. 1., UNED, Madrid, 1995, (Anexo XVIII a los §§ 33 ss), p. 10. Trad. Jes6s M. D6az y Javier San Mart6n.]

bilidad histórica o la configuración espiritual que discurre a través del pensamiento filosófico. Aquí la reforma fenomenológica de la antropología filosófica se convierte en reforma de la vocación humana de la filosofía toda, se convierte en el retorno al primer acto que aspira a la fundamentación radical de la vida misma. Es fundamental destacar el llamado y la aspiración a una vida en la verdad, y su clarificación como elemento fundamental (el último de los aquí tratados) de la antropología fenomenológica. La reflexión sobre la vocación racional de la filosofía que la fenomenología renueva, es una reconducción de la filosofía a su función existencial. La fenomenología representa el cumplimiento de la vocación histórica, originaria, del pensamiento filosófico. La filosofía y, quizás, sobre todo, la filosofía moderna⁵⁰, comienza en la crítica de la razón filosófica. Esta es, en gran medida, toda la fenomenología de Husserl, pero él mismo prevé análisis superiores que corresponden a la crítica del sentido, la meta de la fenomenología y de la filosofía como acontecimiento, ruptura de la historia objetiva y génesis de la historia del pensamiento. En el horizonte crítico de la filosofía aparece: “La función existencial ulterior de la fenomenología –los problemas trascendentales de la existencia– [que] entra en la fenomenología como un problema de estadio [o nivel] superior.”⁵¹ La superioridad de este plano está determinada por el nivel del despliegue reflexivo de la fenomenología, el de la razón que da razón de sí. La filosofía de la filosofía, radica ahí la última justificación de la antropología fenomenológica.

⁵⁰ Sin querer darnos la pauta de este énfasis histórico, afirma Eduardo Nicol: “La presentación del logos racional ante sí mismo no es una originalidad del idealismo; no es un acontecimiento que la filosofía haya tenido que aguardar hasta la llegada de Descartes o de Hegel. Es un dato en el que se manifiesta la filosofía misma.” (Eduardo Nicol, *El porvenir de la filosofía*, F.C.E., México, 1985, p. 171.) Aunque, muy probablemente, lo hace, se manifiesta, con plena visibilidad a partir de Descartes y con mayor fuerza a través del idealismo alemán.

⁵¹ Eugen Fink, *SMC*.

9. LA FUNCIÓN EXISTENCIAL DE LA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA. EL IDEARIO DE UNA HUMANIDAD AUTÉNTICA

En su *Introducción a la fenomenología*, Robert Sokolowski hace una afirmación con la que podría dar inicio una antropología filosófica, ciertamente, pero una más bien fundada en el riesgo latente del antropologismo:

El ego trascendental –afirma Sokolowski– es cada uno de nosotros tomado como un agente de la verdad, como uno que puede declarar responsablemente la verdad de una situación (...). La fenomenología es la exploración del ego trascendental en todas sus formas intencionales, junto con los correlatos noemáticos que se encuentran como las metas de esas intencionalidades. Ya que lo que nos hace humanos es nuestra racionalidad, la fenomenología es la exploración de nosotros mismos en nuestra humanidad.¹

Una definición como esta, presenta algunos inconvenientes que la distancian del proyecto de antropología que trato de desarrollar aquí. El primero de estos inconvenientes es que, para Sokolowski el sujeto trascendental es única y exclusivamente el sujeto humano, e incluso, un sujeto humano como agente de la verdad (no sabemos si el sujeto humano que no es agente de la verdad no sea sujeto trascendental en el sentido que Sokolowski le atribuye al término). El segundo inconveniente (derivado del primero) es que considera que la racionalidad es una determinación humana, es parte de nuestra condición, sin embargo, en estricto sentido fenomenológico la racionalidad no es parte integrante de la condición humana, sino una idea meta que puede dar sentido (un sentido firmemente fundado) a nuestra vida. En todo caso, tenemos que preguntarnos si es en verdad la racionalidad el rasgo definitorio último de la condición humana, y si lo es de modo exclusivo. Segundo: la fe-

¹ Robert Sokolowski, *Op. cit.*, p. 149.

nomenología ¿sólo es «exploración del ego trascendental en todas sus formas intencionales»? Formulando la pregunta de otra manera: ¿esa exploración puede pensarse como el efectivo cumplimiento filosófico o científico de la fenomenología? Ni lo uno ni lo otro parece probable o definitivo. Quizá, respecto de esa idea de razón sostenida como quintaesencia del espíritu humano, Sokolowski peque de aquello que Ortega reprocha a la tradición moderna de cepa cartesiana, a saber, el hacer de la razón un bien dado, un haber gratuito de la vida egoica. Incluso queda por verse si aun cuando el hombre fuera un ser para la razón, una existencia tendiente a una meta racional, no tendría un sentido también ontogénico la renuncia a ese *telos*: ¿Por qué habría de definir la razón al hombre, o por qué la racionalidad tendría que ser la condición definitoria de la existencia humana?, ¿no es también, lo más humano, co-sificar su razón, desasirse de esa determinación teleológica?, ¿no es el humano el que puede contravenir las determinaciones ontológicas de su condición? En todo caso hay demasiada soberbia en la afirmación de la razón como la determinación dada de la existencia humana. ¿Un sujeto que no es «agente de la verdad» no es entonces sujeto trascendental, no es humano?² ¿Un gato no es sujeto trascendental?; ¿y si pueden concebirse gatos que sean agentes de la verdad, no podría también concebirse una gatología filosófica o fenomenológica? Sobre lo primero, es claro que la posición de Sokolowski es insostenible desde una perspectiva estrictamente husserliana, pues la vida trascendental es extensiva a toda la vida anímica, egoica y pre-egoica. Para Husserl esto es tan claro, que llega a afirmar la posibilidad de concebir la vida trascendental de una «medusa»³. La vida trascendental no es, exclusivamente, vida autorreflexiva ni en el sentido ingenuo ni en el plano trascendental, y la propia identidad egoica se constituye más bien a partir de un descentramiento descrito a través de la intencionalidad. Por otro lado, es efectivamente concebible vida anímica no humana y sí racional. En este sentido, podríamos afirmar lo mismo que Blumenberg (en el primer apartado de este trabajo), a saber, que el hecho de que el hombre sea

² “Más bien el ego existe de esta doble manera. Podemos considerarlo de este modo sólo porque goza del tipo de ser que permite que se le considere así. No podríamos atribuir un ego trascendental a un árbol o a un gato.” Robert Sokolowski, *IF*, p. 144.

³ Ver Hua XV, p. 116.

el órgano de la razón, y el filósofo su funcionario, sólo quiere decir, pues, que la razón no se explica por la condición humana, sino a la inversa. La posición del hombre sigue explicándose, como en el inicio del pensamiento filosófico, respecto a logos, pero sobre todo, respecto de su aspiración al logos. En este sentido, que es el de la posición que quiero defender en esta tesis, diría que no es la razón la cualidad definitoria de la condición humana, sino que es la aspiración a una vida racional lo que hace al hombre más que humano y, en ese sentido, lo que lo hace “auténticamente” humano. La razón, la racionalidad, no es una determinación ontológica del hombre, no es su condición: es su vocación. El hombre es el sujeto que puede aspirar a una vida en la verdad. Ser agente de la verdad es algo no “dado” al hombre, sino la posibilidad de una disposición existencial entre otras una; sin embargo, que ensancha el horizonte de sus determinaciones originarias.

Si el filósofo es funcionario de la humanidad, lo es porque la filosofía es función existencial del hombre. En el cumplimiento crítico de la fenomenología (a través de la teoría trascendental del método) confluyen: la motivación –histórica– original de la filosofía y la renovación de su *telos*, es decir, de la racionalidad filosófica en cuanto generadora de una idea (idea-meta, quizás) de humanidad filosóficamente pensada, y cuya principal cualidad es la posibilidad de su renovación racional, lo que conduce, casi irremediabilmente, al tema de la función existencial, vital, vocacional de la filosofía.

La fenomenología reconduce a la filosofía a su función existencial y esta reconducción se da, complementariamente, a través del pensamiento de la «*Crisis*»⁴ que acompaña toda la fenomenología husserliana y que alcanza su plena tematización metódica en la *Sexta meditación cartesiana* de Eugen Fink. En la teoría trascendental del método, pero desde la «crisis», esta «Idea» de la filosofía afluye al pensamiento husserliano determinando el programa filosófico de la fenomenología. La filosofía

⁴ Hay que ver aquí que la *Crisis* es un amplio concepto que concentra las preocupaciones filosóficas de más profundo alcance en el pensamiento husserliano: el tema de la historia, la cultura, la ética y todo lo que de alguna manera encierra la *Reforma* fenomenológica de la filosofía, y de la antropología. Quiero decir, reforma como retorno a los principios originarios del filosofar. Todos estos temas fueron apareciendo progresivamente desde la emergencia de la fenomenología genética, por lo que en la *Crisis* podemos encontrar una especie de culminación temática que termina por reunir todos estos aspectos en el mismo campo: el de la crisis de Europa como centro originario e irradiante de la filosofía.

pura empieza en cierto momento de la teoría trascendental del método, es decir, en: “la problemática ulterior y última de la fenomenología –la de la crítica de sí misma con vistas a la determinación del alcance y los límites, pero también de los modos de la apodicticidad.”⁵ La filosofía y, quizás, sobre todo, la filosofía moderna, comienza en la crítica de la razón filosófica. Esta es, en gran medida, toda la fenomenología de Husserl, pero él mismo prevé análisis superiores que corresponden a la crítica del sentido, la meta de la fenomenología y de la filosofía como acontecimiento, ruptura de la historia objetiva y génesis de la historia del pensamiento. La superioridad de esta consideración radica en su pleno sentido filosófico, en el sentido crítico que la filosofía cobra al interrogarse, precisamente, por su función existencial.

La reducción fenomenológica no deja indemne al hombre de ciencia que vive en su mundo y debe comunicar los resultados de sus análisis, dar cuenta de la fenomenología a través del lenguaje. La fenomenología debe mundanizarse o más bien re-mundanizarse, aprender el re-conocimiento mundano trascendental que la reducción descubre. La repercusión de esta vuelta debe ser tan honda, en congruencia con la aspiración científica de la fenomenología, que remueve y termina por reformar la idea del hombre en el mundo, conduciéndola hacia una idea del hombre como sujeto trascendental que se sabe a sí mismo trascendental y que descubre, incluso, que el fenomenologizar es una actividad, ella misma, trascendental: “Al llevar a cabo la reducción fenomenológica nosotros adquirimos la idea según la cual todas las acciones humanas son en el fondo acciones y actividades trascendentales.”⁶ Como hemos visto hasta aquí, para fines estrictamente antropológicos es el descubrimiento y, por lo tanto, las condiciones que posibilitan tal descubrimiento, lo que constituye el centro de interés auténticamente antropológico y, ahora, el centro del análisis de esto que podríamos llamar la vocación o aspiración racional (de una razón autocrítica) de la humanidad. El sentido de la humanidad se ve renovado a través de la filosofía fenomenológica que expone, en el nivel de su cumplimiento filosófico, la crisis de la que emerge la filosofía y que no es otra que la crisis misma de la idea del hombre.

⁵ Edmund Husserl, *MC*, § 63, p. 205.

⁶ Eugen Fink, *SMC*, p. 167.

Este especial empeño finkeano en la función existencial de la fenomenología, tiene, seguramente, una de sus raíces más profundas en el pensamiento husserliano sobre la crisis, de tal modo que, en este caso, Fink –esa función– es incomprendible, en toda su importancia, sin el proyecto de la filosofía pura –sin Husserl–. Esta preocupación coincidente entre ambos fenomenólogos se hace especialmente patente en la nota husserliana (469) a uno de los pasajes más interesantes de la Sexta meditación cartesiana (§ 11):

La posterior función existencial de la fenomenología –el problema trascendental de la existencia– ingresa en la fenomenología como un problema de nivel superior. En el conjunto de la exposición es necesario evitar la apariencia, según la cual, la mundanización de la fenomenología, así como la psicologización constante de las efectuaciones trascendentales fenomenologizantes y puestas de relieve fenomenológicamente serían una cosa mala que solo da ocasión a errores y malentendidos. El hombre que rompe de un cabo a otro su humanidad en el conocimiento trascendental, gana con ello la posibilidad de una humanidad nueva, más alta. Él se conoce en la fenomenología como ego trascendental que se ha auto-objetivado a sí mismo como hombre, y desde la actitud particular de la ceguera trascendental, ha entrado en el autoconocimiento trascendental.⁷

Sin la tematización filosófica de la crisis de la praxis y la racionalidad científica y filosófica, la necesidad de pensar en aquella función existencial que la teoría trascendental del método problematiza, puede bien pasar desapercibida. El interés por la función existencia de la fenomenología está motivado una idea del hombre rebajada por los determinismos escépticos y que es, como hemos visto, la idea de un hombre como ser de meros hechos, esta es la idea que aparece en el diagnóstico de la *Crisis*.

Para desplegar el problema hasta ahora planteado, el de la comprensión de la función existencial de la filosofía fenomenológica según Fink y Husserl, trataré, en un primer momento, de exponer los principales rasgos del pensamiento sobre la crisis en el discurso husserliano. El esclarecimiento de las relaciones entre los tres ámbitos críticos que centra la fenomenología: la filosofía, la ciencia y la humanidad,

⁷ Edmund Husserl, Nota 469, en Eugen Fink, *SMC* Tomo I, p. 187/143. (La traducción de la versión francesa es mía, pero ha sido corregida con suma precisión por Antonio Ziri6n.)

nos permitirá, en un segundo momento, analizar lo que Fink expresa como «función existencial» de la fenomenología y con ello, la profunda reforma de la idea del hombre que la fenomenología provoca en la historia del pensamiento occidental. La definición del sitio del fenomenólogo en la auto-objetivación humana de la subjetividad trascendental es crucial para entender este sentido funcional-existencial que Fink viene, por fin, a exigir a la fenomenología, cumpliendo, además, con la tarea aplazada en la *Quinta meditación cartesiana*.⁸

Finalmente, me interesa mostrar, en este último apartado, que el proyecto filosófico de la fenomenología arraiga en la necesidad práctica de la filosofía y su originaria –metódica– reforma de la praxis filosófica y, por tanto, mundana. Siendo el mundo el auténtico problema filosófico, es la filosofía el fin de esta reforma de la praxis perseguida a lo largo de milenios continuos de reflexión sobre el sentido de la vida y el mundo, el ser, la verdad, el tiempo y, últimamente, lo humano.

9.1. LA CRISIS, LA IDEA DEL HOMBRE Y LA REFORMA DE LA PRAXIS

¿Por qué ha de estar la ciencia en crisis si sus frutos son inmensos, continuos y de un riqueza nunca antes vista?⁹ Porque se ha convertido en el medio de sus hallazgos, y sus hallazgos en el medio del dominio (de la dominación del hombre sobre la naturaleza y del hombre sobre otros hombres), y el dominio¹⁰ es sólo un medio de sí mismo. Los fines auténticos de la humanidad filosófica se diluyen en el deslumbramiento.

⁸ “Tan sólo, en vez de haber entrado aquí en la problemática ulterior y última de la fenomenología –la de la crítica de sí misma con vistas a la determinación del alcance y los límites, pero también de los modos de la apodicticidad– hemos dado la preferencia a la traza del bosquejo de la inmensa problemática de la fenomenología primera, en la cual (aunque ella misma está afectada aún, a su modo, de una ingenuidad: la ingenuidad apodíctica) se halla el gran rendimiento de la fenomenología, absolutamente privativo suyo, en tanto que configuración nueva y superior de la ciencia.” Edmund Husserl, *MC*, p. 205.

⁹ Ver Edmund Husserl, *The Crises of european sciences and transcendental phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1970, §1, p.3. Trad. David Carr.

¹⁰ “El hombre moderno es el que se concibe a sí mismo como dominador del universo (...) la civilización se concibe como un progreso de la artes y de las técnicas. El saber queda supeditado a la necesidad; pero una necesidad que nos es infrangible sino superable. El poder que se procuraba la filosofía se transforma en un poder de dominio (...) No el pensador sino el inventor, será desde ahora el verdadero ‘campeón de la libertad’” Eduardo Nicol, *La reforma de la filosofía*, F.C.E., México, 1989, p. 50. Con todo y que Nicol inscribe a Husserl en el movimiento de desvirtuación vocacional de la filosofía moderna, la fenomenología y el pensamiento fenomenológico sobre la crisis es imprescindible en la diagnosis del pensamiento moderno.

miento de la técnica y sus ininterrumpidos avances, la ceguera mediatizante, la sobresaturación de medios que provoca en la sociedad para la que trabaja y de la que, al mismo tiempo, se sirve como de un medio más. El hombre en crisis es un hombre que vive de y para su necesidad singular, es un hombre que se desvive entre la búsqueda y el perfeccionamiento de sus medios.¹¹ Pero esta es una consecuencia de la primera crisis, de la crisis originaria de la filosofía, que estalla cuando ésta se desentiende de sus fines más altos, de sus problemas más hondos y apremiantes. La crisis de la filosofía comienza en el alejamiento de lo decisivo de su vocación humana, «la pérdida de su significado para la vida»¹² y esto es decir, para la vida humana que es mi vida trascendental. Cuando la filosofía se distancia de su función práctica y la filosofía teórica se independiza, ahí empieza la crisis, la crisis de la filosofía y, por tanto, la de la humanidad filosóficamente pensada.

La «crisis» no es un tema exclusivo de los años treinta, ni aparece espontáneamente en el curso de la fenomenología, aunque sin duda fuera apremiado por los acontecimientos bélicos de los albores del siglo XX y las dramáticas consecuencias que padeciera Husserl en carne propia.¹³ La primera crisis es la crisis de las ciencias, concretamente, de la lógica y, con ello, de la filosofía en general. Las *Investigaciones lógicas* apuntan a la restitución de los derechos de la lógica sobre las ciencias de hechos y en la *Crisis* Husserl nota, ya con clara agudeza, que la crisis de las ciencias estriba precisamente en la idea del hombre que provocan y que, al mismo tiempo, las determina: el ser del hombre como reductible a su mera facticidad y, luego, a la facticidad naturalizada de las ciencias específicas, de las ciencias del espíritu contagiadas o epistemológicamente ‘contaminadas’ por el positivismo; he ahí la nefasta

¹¹ “La sumisión no cambia nunca: esto es necesidad. La libertad es la razón del cambio en los modos de la sumisión. Libertad y necesidad no se disputan el dominio del hombre, sino que se conjugan la una con la otra como factores de acción.” Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, F.C.E., México, 1972, p.36.

¹² Ver Edmund Husserl, *Crisis*, §2, p. 5. El alejamiento de los problemas decisivos para un auténtico humanismo. Los problemas referidos al hombre como ser libre de sus tomas de posición respecto de su propio mundo.

¹³ Como afirma San Martín: “La fenomenología de Husserl surgió como el ensayo de reconstruir el sujeto racional de la ciencia y de la acción práctica, el ensayo de reconstruir una razón teórica y práctica en un momento en el que los prejuicios naturalistas estaban convirtiendo la razón en un puro factor de ajuste oportunista. Al fin de su vida Husserl experimentó en su propia biografía la derrota del pensamiento por prejuicios historicistas, en este caso del nacionalsocialismo, según el cual era el *Führer* el que definía la verdad.” Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la Historia*, Biblioteca-UNED, Madrid, 2007, p. 19.

consecuencia y, al mismo tiempo, el origen visible de la crisis. Primero es crisis de las ciencias, luego crisis de la humanidad, pero a la base de las ciencias, como su obra, pues, hay una idea del hombre.

Entonces hay que entender el significado de la crisis en el contexto de los tres planos o ámbitos en que se presenta, y a través de la vinculación entre uno y otro.¹⁴ La crisis de la filosofía encuentra su campo de manifestación en la crisis de las ciencias, pues al ser la filosofía la que determina fundamentalmente lo que ha de entenderse por ciencia, la degradación de lo científico (de la tarea y el ejercicio, el origen y el *telos* de las ciencias específicas) es el síntoma de la desorientación de la filosofía, o el derrumbamiento de su sentido auténtico.

Se trata, pues, de retomar y renovar el sentido antiguo y originario de la filosofía como ciencia omnicomprensiva que pretende abarcar los más hondos problemas, la totalidad significativa y enigmática de la vida misma. Los problemas referidos al sentido de la razón en la historia sobrepasan al mundo como universo de meros hechos.

En las *Ideas* la fenomenología nos pone delante la necesidad de renunciar o superar la idea de lo humano como pura facticidad, suspenderlo como último remanso seguro de sentido. Lo humano comprendido como puramente fáctico debe ser rebasado si se pretende concluir de modo definitivo con las tentativas escépticas que acechan siempre al fenomenólogo. La evitación de una *metábasis*¹⁵ urge al científico poner entre paréntesis, o contener, el sentido de lo humano como absoluta determinación psicofisiológica, histórica, fáctica, pues. La persistencia en un concepto semejante sólo podría conducirnos a la ruina escéptica de los relativismos y al absurdo, a fin de cuentas, de la imposibilidad de la verdad, la negación de la ciencia y el fin de la

¹⁴ “Lejos de separar la crisis de las ciencias y la crisis ético-política, Husserl describe fenomenológicamente, en su unidad, la crisis que vive Europa. Según Husserl, en efecto, la crisis es una, y sólo una vuelta reflexiva sobre el estado de las ciencias puede permitir elucidar el sentido de la crisis que se ha manifestado hasta el nivel político.” Nathalie Depraz, “Husserl, penseur de la Crise” en, Edmund Husserl, *La Crise de l’humanité européenne et la philosophie* (1935), Hatier, París, 1992, p. 8.

¹⁵ “Toda intromisión de premisas que pertenecen a aquellos dominios puestos entre paréntesis, es un indicio de una mezcla contraria al sentido, de una genuina *μετάβασις* (...) Tampoco sería necesario esperarse a separar los distintos pasos, si no hubiese constantes tentaciones de incurrir en erróneas *μετάβασις*, especialmente en la interpretación de las objetividades de las disciplinas eidéticas.” Edmund Husserl, *Ideas* I § 61, p. 215-216.

filosofía. La idea del hombre como fragmento integrante del mundo es puesta fuera del campo fenomenológico y, sin embargo, «todo lo que es puesto fuera de juego por los paréntesis» deberá ser, luego, recuperado en su sentido trascendental, también el hombre, o la idea filosófica de lo humano.

Hay que dejar claro, en última instancia, que la crisis de las ciencias se vincula con la crisis de la filosofía a través de la idea del hombre que de la filosofía depende y que las ciencias se apropian. Trasgrediendo los límites de lo que a una ciencia de hechos corresponde (y que no es la crítica del conocimiento y de los fundamentos de la lógica) el antropologismo¹⁶ sitúa esta idea naturalista de lo humano, psicologista, como fuente explicativa de la lógica y la filosofía misma. Frente a esto es que la *epojé* resulta inaplazable. A fin de cuentas, la crisis del escepticismo con la que inicia la crítica husserliana es también la crisis de una idea de lo humano reducida a sus determinaciones específicas. La deconstrucción de los últimos supuestos del escepticismo requiere una más radical superación del plano puramente objetivo; en todo caso, la ganancia es la visibilidad de aquella ingenuidad y la natural actitud en la que contamos con esa estrecha idea del hombre como ser meramente objetivo o como una trascendencia entre otras. La idea del hombre que las ciencias específicas han construido es puramente objetiva, un momento o fragmento integrante del mundo, externamente determinado y explicable a través de la «encrucijada»¹⁷ que constituyen sus determinaciones. Esta es la misma idea del hombre que debe ser puesta en el paréntesis. Por otro lado debemos reconocer que la filosofía ha contribuido también a esta degradación de lo humano al nivel de lo puramente objetivo;¹⁸ a través de co-

¹⁶ Ver Edmund Husserl, *II*, § 36, p. 113.

¹⁷ “Yo no soy el resultado de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi «psiquismo»; no puedo pensarme como una parte del mundo, como simple objeto de la biología, de la psicología y la sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia. Todo cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por la ciencia, lo sé a partir de mi experiencia del mundo, sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido.” Maurice Merleau-Ponty, *Introducción a La fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 2000, p. 8. Trad. Jem Cabanes.

¹⁸ Creo que no podemos pasar por alto el que, en cierta medida, la propia crítica husserliana haya contribuido a esta idea parcial del hombre. La conferencia de 1931 sobre antropología y fenomenología que dictó Husserl en Halle, Berlín y Frankfurt nos deja claro que su idea de lo humano es la misma que la de las ciencias positivas del espíritu, y que, por tanto, considera al hombre como una trascendencia objetiva al igual que cualquier otra trascendencia en el mundo. Ver Edmund Husserl, “Fenomenología y Antropología. 1931”, en: *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*. N°3. 1985, p.p. 461-478, Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social. Trad. Raúl Velozo. Pero esta misma idea es profundizada en los textos (que revisamos en el apartado ante-

rrientes el como materialismo y, sobre todo, la interpretación post-estructuralista del materialismo histórico, la filosofía ha contribuido a la construcción de una idea del materialmente determinado, es decir, determinado por sus necesidades materiales, y de la condición humana como sometida al devenir histórico y, en última instancia, como un ser que se ve a sí en la orfandad irracional en que le ha dejado las guerras europeas.¹⁹

La diagnosis fenomenológica de la crisis sitúa en la idea filosófica de lo humano el origen de la crisis, de tal modo que toda resolutive científica deberá retomar y reformar la vocación humana de su origen. La filosofía, a través de la fenomenología, tendría que ser (así lo es programáticamente), vocación humana de renovación racional. La tematización de la crisis supondría la aclaración del sentido de la filosofía como un fin humanizante, racionalizante en tanto crítica de la razón filosófica en sí misma, de la racionalidad que se plantea como meta y que es, a fin de cuentas, la racionalidad humana.²⁰ Pues, a fin de cuentas, “la constitución «objetiva» (mundo en torno, mundo exterior) se desarrolla, siempre, también según una correspondencia esencial del *ser uno* con «la autoconstitución» del sujeto trascendental como hombre en el mundo.”²¹

La fenomenología se sitúa más allá, rebasa o supera la tendencia objetivista de la antropología y su concepción naturalista de lo humano gracias a la reducción fenomenológica; sin ella, la reforma fenomenológica resulta incomprensible, tal y como lo han mostrado las críticas históricas que desde uno u otro frente han apuntado

rior) de Hua XXXIV, por ejemplo, donde afirma que “el yo personal no es nada distinto de la persona humana absoluta que, como tal, aparece objetivamente pero que, objetivada de este modo, contiene la posibilidad eidética del auto-desvelamiento por la reducción fenomenológica.” Edmund Husserl, *RP* p. 226. No trato de exponer una contradicción, ni siquiera una distinción entre las concepciones husserlianas de lo humano, o sus menciones de esta idea del hombre, en todo caso, me interesa destacar el proceso de profundización de esta noción, en congruencia con la profundización de todo el aparato teórico de la fenomenología.

¹⁹ “A partir de la ‘gran guerra del catorce’ la fenomenología trascendental comienza a concebirse, por un lado, como aquel proyecto filosófico capaz de descifrar la marcha de la historia europea en tanto portadora de una vocación filosófico-racional. De allí que Husserl le exige a la fenomenología poner en claro la unidad profunda que subyace a todas las producciones humanas portadoras de sentido y/o validez, sean estas de orden científico, práctico, axiológico, artístico u otro.” Rosemary Rizo Patrón de Lerner, *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*, Universidad Católica del Perú, 2012, p. 159.

²⁰ “Esto define el *canon de la razón fenomenológica*, que constituye a la fenomenología trascendental como ciencia. Si desde esta perspectiva la fenomenología no es una posibilidad humana *antes de la reducción*, lo es, sin embargo, *después de la reducción*, siempre que tengamos en cuenta el canon de la razón.” Javier San Martín, *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED, Madrid, 1994, p. 225.

²¹ Eugen Fink, *SMC*, § 11, p. 163/117.

a la fenomenología. El problema auténtico de la fenomenología sólo se hace visible cuando la reducción ha sido plenamente comprendida: el problema del origen del sentido del mundo es la consecuencia de la superación del objetivismo ingenuo a través de la reducción fenomenológica. El acceso y develamiento de la esfera trascendental reforma el sentido de humanidad (ingenuo) y despeja la dimensión trascendental del espíritu humano. La tarea del filósofo es, ante todo, esclarecer este sentido de racionalidad como meta humanizante de una filosofía en sentido auténtico. El hombre es el «órgano de la razón», pero al mismo tiempo es su programa la consecución de un auténtico sentido del hombre.

El escepticismo hace infranqueable tal sentido de lo humano a partir de esta que podría llamarse «libertad filosófica»: la capacidad humana para dar a su existencia un sentido racional. Este es a fin de cuentas el quiebre de la crisis, la fractura empieza en la renuncia injustificada (que no puede dar razón de sí) a la racionalidad como meta de la vida humana filosóficamente pensada; esto es lo que pone la guerra en entredicho, pues en las motivaciones de las dos grandes Guerras del siglo pasado, el afán de dominio científico tiene un lugar protagónico, un afán de dominio que es, de hecho, la principal consecuencia del fanatismo de la razón.²² El escepticismo supone “respecto de la posibilidad de una metafísica, el total derrumbamiento de la fe en la razón”²³ y, con esto, del sentido de la historia; el sentido en términos de dirección, de aquello a lo que la historia de la razón tiende originariamente, su telos, su vocación de bien supremo.

Lo que está en juego para la fenomenología es la idea de una humanidad desmoronada que se deprecia a través del positivismo y el escepticismo, frente a la idea de una humanidad arraigada y fundada en una idea filosóficamente cavilada. Sólo una filosofía auténtica puede promover un auténtico ideal de humanidad: la humanidad universal es la humanidad regida por una auténtica racionalidad fundada en

²² Nos remitimos aquí a la deformación del «auténtico racionalismo» cuyo derecho busca restituir la fenomenología. El fanatismo de la razón es, por ejemplo, el positivismo cientificista o cualquier forma de escepticismo derivada de este. Cfr. Edmund Husserl, *Crisis*, § 6, p.16.

²³ “El escepticismo que recae sobre la posibilidad de la Metafísica, el colapso de la fe en una filosofía universal como la guía para la nueva humanidad, en realidad, representa una caída de la creencia en la ‘razón’ entendida tal como los antiguos opusieron episteme a doxa.” Edmund Husserl, *Crisis*, § 5, p. 12.

una filosofía auténtica. La humanidad sólo puede ser comprendida, a estas alturas, como un ser hombre en una humanidad generativa y racionalmente vinculada.²⁴ Esto nos requiere, como casi cualquier otro concepto central de la fenomenología, una recomposición de la idea de razón y del ideario de racionalidad frente a las tergiversaciones históricas del racionalismo ilustrado.

En el proceso de descomposición del pensamiento científico a través de su desvirtuación positivista, la filosofía se convierte en un problema para sí misma o, dicho en otros términos: «cuando el hombre se convierte en un problema metafísico para sí mismo, es la razón y la meta de racionalidad lo que está en juego». Esto es lo que motiva la necesidad de autojustificación de la filosofía en cuanto tal. Si en su origen, la filosofía platónica pretende una justificación de la razón en su sentido ingenuo natural, con la fenomenología se ha llegado al punto de tener que justificar la razón en cuanto filosófica, es decir, desde un nivel trascendental. Esto nos requiere también una explicación del proceso histórico y una explicitación de la motivación interna de la filosofía que, en distintos momentos y no sólo en la *Crisis*, Husserl pone en marcha, así en el segundo libro de las Lecciones de 1924-25 sobre *Filosofía Primera*²⁵, o en las *Conferencias de Londres*; en este último texto Husserl lidia directamente con el problema de la vocación filosófica como *telos* de una humanidad auténtica, pues “la humanidad auténtica se encarna en el hombre que filosofa.”²⁶

El ideal de una filosofía universal es el principio, la génesis que renueva Descartes, la aspiración a un conocimiento universal y últimamente fundado. La filosofía como ciencia auténtica representa, al mismo tiempo, la renovación de la humani-

²⁴ “Ser hombre es esencialmente estar en una civilización social y generativa humana unida; y si el hombre es un ser racional (animal *rationale*), sólo lo es en la medida en que toda su civilización es una civilización racional, es decir, una con una orientación hacia la razón latente o una orientada abiertamente hacia la entelequia que se ha dado en sí mismo, convertida en manifiesta a sí misma, y que ahora dirige conscientemente el devenir humano.” Edmund Husserl, *Crisis*, § 6, p. 15.

²⁵ En la *Filosofía Primera* (Leç. 28e): «La idea de la filosofía en la historia y las motivaciones del sujeto que comienza a filosofar». Husserl se plantea la primera etapa del camino filosófico como una reflexión sobre el sentido y la posibilidad de la filosofía como «voluntad de filosofar», es decir, como orientación vital del sujeto en tanto determinación voluntaria hacia la obtención de un conocimiento absolutamente justificado sistemático y universal. De estas reflexiones, señala Husserl, tendrían que surgir la filosofía como un sistema de teorías absolutamente justificadas en un proceso sistemático infinito. Ver Husserl, E., *PP II*, p. 8.

²⁶ Edmund Husserl, *CL*, p. 113.

dad europea²⁷ (de los hombres que filosofan, para decirlo en términos más claros), esto es, de la idea filosófica de lo humano, la idea del hombre filosóficamente justificada y proyectada; porque es así, esta idea ha de ser siempre un programa, un proyecto racional. La reforma de la vocación humana de la filosofía, su recuperación (antes perdida tras los avatares positivistas y cientificistas, reduccionistas bajo un naturalismo casi recalcitrante de la condición humana) a través de la idea trascendental, racional, filosófica, renovada de lo humano representa la ganancia espiritual de la filosofía como una posibilidad irrenunciable del espíritu humano. La salida de la crisis que representa y exige una reforma de la filosofía es, al mismo tiempo y de modo consecuente, una reforma de la praxis y el sentido de lo humano, pues la recuperación de la autonomía teórica de la filosofía garantizará su autonomía práctica.²⁸

9.2. LA EPOJÉ FENOMENOLÓGICA COMO EL PRIMER GESTO DE LA REFORMA VOCACIONAL DE LA FILOSOFÍA.

La meta de la fenomenología es el develamiento del origen de sentido del mundo. El problema es el mundo como correlato de la vida trascendental, el mundo espiritual y concretamente el mundo humano. Ese sentido de universalidad bajo el que aparece todo lo subjetivo tiene finalmente su localización en una corporalidad y esta es el punto cero trascendental y mundano. Esto es sólo visible por la reducción fenomenológica, movimiento progresivo que se prueba en distintos estratos de la vida subjetiva y a través de distintas vías. El primer requisito de esta progresión es el desasimiento logrado a través de la epojé fenomenológica; sin comprender el sentido profundo de la epojé como primer paso del rebasamiento del campo puramente

²⁷ “Tal condición de posibilidad de que se constituya una auténtica comunidad racional radica en que, por sobre los individuos que filosofan, se haga realidad un estamento de filósofos y una constelación de bienes objetivos comunes; o sea, un sistema cultural llamado «filosofía» que esté en proceso objetivo de desarrollo.” Edmund Husserl, *RHC*, pp. 58-59. Hay que dejar bien claro que el concepto filosófico —y no sólo husserliano, sino filosófico en sentido auténtico— no puede ser un concepto étnico ni etnocéntrico, porque la aspiración universal que funda la filosofía se sitúa más allá de todo saber étnico, es decir, determinado por una tradición que, además, concibe las unidades étnicas como cerradas en sí o auto-acabadas.

²⁸ Edmund Husserl, *Crisis*, § 3, p. 8.

objetivo, la reforma fenomenológica en su compleción resulta incomprensible y por compleción quiero señalar aquí este carácter suyo de ser reforma de la praxis.

En la actitud natural tenemos el mundo y los objetos como medios de acciones y las acciones como medios para fines. Es posible que esta mediatización de la realidad describa con relativa fidelidad este sometimiento a la necesidad que con tanta claridad expone Nicol en su antropología filosófica. Ante el régimen de la necesidad de subsistencia, la filosofía se abre como una posibilidad nueva de estar en el mundo que ha de caracterizarse por esta primera ruptura de la naturaleza relacional de lo humano, para ponerlo frente a los objetos y, ante todo, para ponerlo frente a sí mismo en una nueva actitud no pragmática. A través del ejercicio filosófico se hace visible el mundo como horizonte de nuestras posibilidades, más todavía que como el límite manifiesto de nuestras determinaciones. El horizonte vital (vivencial, pues) no es pura indeterminación, y la indeterminación no es un vacío, porque lo que no se ha dado, lo posible, es lo que puede a sí mismo darse. En el hombre resulta, entonces, que la mayor determinación es la indeterminación²⁹ de su existencia, está imposibilidad de explicar mi vida por algo que escape a mi responsabilidad.

Es la posibilidad el ámbito de la filosofía como pensamiento sobre aquello que no es determinación en el hombre, lo que está puesto en *Crisis*, lo que la fenomenología busca retomar precisamente a través de la *epojé*, o esta es la menos una interpretación posible en el contexto práctico. La *epojé* nos exige desentendernos de los objetos para centrarnos en la conciencia de ellos; esta ruptura o desconexión del sentido objetivo inmediato representa el primer paso, el golpe rotundo que fractura la praxis humana. Si la *epojé* como suspensión de la inmediatez mundana, detención de este estar volcado continuamente al mundo, reforma la praxis, es porque expresa ella misma esta posibilidad humana de sobreposición a las propias determinaciones. La inmotivación de la reducción trascendental no es más que la posibilidad fáctica de este desprendimiento, desarraigo momentáneo de la inmediatez que determina la vida corriente. Esta innecesariedad resulta, a fin de cuentas, génesis de su función.

²⁹ “Este horizonte del yo está estructurado como apertura, es determinación de la indeterminación conforme a la cual transcurre la experiencia objetiva.” Edmund Husserl, *MC*, § 28, p. 86.

9.3. LA FUNCIÓN EXISTENCIAL DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL Y LA NUEVA IDEA FILOSÓFICA DE LO HUMANO

Si el filósofo es funcionario de la humanidad, lo es porque la filosofía es función existencial del hombre. Fenomenológicamente, la vocación humana es antes voluntad de renovación y luego voluntad de poderío; la filosofía sólo puede ser un fin en sí misma. La tarea del filósofo que pretende rendir cuentas de la filosofía consiste en atravesar la *corteza* de los hechos en la historia de la filosofía para develar su oculta teleología. El concepto de humanidad sólo se hace comprensible con referencia a este *telos*; el ser del hombre es ser orientado conforme a fines más altos que son los fines de la razón. El hombre como filósofo rebasa a través de la filosofía y de la ciencia misma sus determinaciones de especie más inmediatas, todo lo que cae bajo el imperativo del instinto y la impulsividad propia del cuerpo (hambre, sed y necesidades reproductivas, por ejemplo). La filosofía es ya una ganancia espiritual que se ve *potenciada* por la emergencia de la filosofía trascendental. Por el conocimiento trascendental el hombre desborda las determinaciones de su condición material, biológica, histórica de su especie, para abrirse él mismo a una nueva y más alta dimensión de su propia vida en la que se reconoce a sí mismo como vida constituyente, vida dadora o generadora del sentido para sí. Cuando el hombre se observa fenomenológicamente como hombre en una comunidad de sujetos trascendentales, ha logrado ya sobreponerse a la mera objetividad de esa misma condición, ha traspasado el anonimato de su vida constituyente al verse el hombre como algo más que ‘mero’ hombre. El fenomenólogo no tiene regreso, el regreso a su vida ordinaria, digamos, la interrupción de su vida reflexiva como fenomenólogo, le exige una responsabilidad antes arrebatada por los determinismos escépticos. Hay que hacerse cargo de uno mismo y por uno mismo al menos una vez en la vida, este es el camino de la fenomenología que no tiene retorno. La superación de la «ceguera trascendental» nos pone también delante de la infranqueable responsabilidad del científico frente a la humanidad. Porque el descubrimiento de la trascendentalidad es una ganancia histórica de la humanidad, es un descubrimiento que no puede obviarse y, por lo tanto la filosofía no se hará del mismo modo después de la fenomenología

trascendental, y, con ello, la idea de la humanidad que filosofa tampoco podrá ser la misma. La expresión de la verdad tendría que ser su concreción, el cumplimiento vocacional de la filosofía. Sólo en este acto de comunicación de la razón, de la verdad, encuentra la filosofía su cumplimiento científico.

La vida del fenomenólogo se renueva a través de su actividad, no volverá a ver con los mismos ojos, ni a vivir bajo las mismas convicciones que antes, y sin embargo, estas pueden seguir siendo las mismas, sólo que adquieren, han adquirido ya, un carácter trascendental. La trascendentalidad descubierta gracias a la reducción fenomenológica tiende a alterar el orden del que parte, y la idea de humanidad que suspende es más tarde recuperada pero desde su dimensión trascendental; esto es lo que explica y justifica la desmundanización o la deshumanización de la epojé, el cambio de índice bajo el que se da el mundo o deja de darse en sus paréntesis.

La fenomenología trascendental implica la adquisición duradera de una nueva dimensión vital: “Por el descubrimiento reductivo del origen trascendental del mundo a partir del cual el mundo deviene cuestionable e interpretable en toda una nueva dimensión.”³⁰ Un nuevo «plano de relación», ulterior a la vinculación psicológica ganada por la introspección, se sitúa en la trascendentalidad como relación constituyente de lo humano filosóficamente pensado. La verdadera ganancia, la del cumplimiento filosófico de la fenomenología trascendental, está en esta adquisición que se sitúa más allá del ámbito puramente objetivo de consideración de lo humano por parte de las ciencias específicas, al centrarse en las condiciones de posibilidad de emergencia del sentido de todo sentido de humanidad así objetivada. A partir de aquí ninguna antropología filosófica podría evitar su fundamentación fenomenológica, o puesto en otros términos, cualquier antropología filosófica sin arraigo trascendental está condenada al antropologismo, al escepticismo más carente de sentido, el de las ciencias naturalistas del espíritu.

El autoconocimiento trascendental redimensiona la vida humana en su totalidad, de tal manera que

³⁰ Eugen Fink, *DP* p. 168.

Todo lo trascendental es retroproyectado en la mundanidad determinando así la vida mundana en esta nueva mundanidad. Pero esta mundanidad móvil, aloja siempre de nuevo en ella misma esto que es cada vez, por primera vez, conocido trascendentalmente, es constantemente comprendido como surgiendo continuamente a partir de la constitución secundaria.³¹

Lo primario corresponde a la mundanidad descubierta en su condición de obra constitutiva de la vida trascendental que es, ella misma, siempre primaria en tanto continua actividad originaria de sentido. La distinción de este nivel de primariedad es la ganancia de la reducción fenomenológica y aquello que, hasta cierto punto, nos facilita la *epojé* de las ciencias y de todo lo objetivo en sentido ingenuo.

Ya la repercusión inmediata del primer paso del método fenomenológico representa un rompimiento de la praxis, y con ello, su renovación. Al ser detención de los intereses inmediatos la *epojé* nos revela, aunque retrospectivamente, la posibilidad de un hombre no sometido absolutamente a las necesidades inmediatas e, incluso, a la «necesidad singular», como con gran agudeza llamaría Nicol a la necesidad de subsistencia, este puntal de la idea del hombre bajo la «crisis». El hombre necesitado es el hombre incapaz de hacer filosofía, porque la filosofía es una posibilidad que escapa en definitiva al régimen de la necesidad bajo el que las ciencias positivistas tienen sitiado, cifrado al hombre.

La novedad vital que provoca la experiencia fenomenológica estriba en la posición del filósofo y el fenomenólogo en el mundo. Una vez que he llevado a cabo la reducción fenomenológica (que he decidido hacerme cargo por mí mismo de todo esto, de mi propia vida) no me veo ya como un ‘mero’ ser en el mundo; ahora este mundo es el correlato de sentido de mi vida trascendental, una vida que experimento en cuanto tal, y prácticamente, como vida radicalmente autorresponsable, que aspira a su realización existencial de un modo congruente, es decir, como vida sin contradicciones. La vida así, en su mismidad, es ganancia de la fenomenología. El sentido es aquello que provoca el movimiento, el continuo transcurso de mi vida constituyente, lo que me exige hacerme cargo por mí mismo, lúcidamente, de mi

³¹ Eugen Fink, *SMC*, p. 187.

propia existencia y dejar de vivir como un niño. Aquí está ya la función existencial de la filosofía, en el ponerme delante de mi responsabilidad racional.

En mi autoconciencia trascendental reconozco mi circunstancia, o el mundo como mi correlato. El hombre, el sujeto que filosofa o yo fenomenologizante en la teoría de la *Ichspaltung*, descubre el mundo y se descubre en él bajo esta dimensión trascendental. El mundo ahora aparece ante sus ojos como su medio de ser, como el contrapolo incesante de su vida:

El mundo recibe así para el fenomenólogo una nueva dimensión, tanto, como lo trascendental que afluye en él. Pero posee igualmente el conocimiento trascendental del proceso fundamental, del acontecer de su historicidad trascendental absoluta, de la apertura de la reducción fenomenológica y del mundo en su sentido originalmente ingenuo, del mundo en el cual lo trascendental se revela fluyendo y continúa fluyendo.³²

Este es un nuevo sentido del mundo, uno que lo acerca a mi responsabilidad racional como filósofo, y además, como filósofo que comienza siempre de nuevo, que reforma cada vez su vocación científica y por tanto humana. La vida comunitaria se verá, entonces, siempre afectada por la ganancia espiritual de la fenomenología trascendental. Esta ganancia espiritual consiste, sobre todo, en un conjunto de nuevas tareas y responsabilidades, exigencias que tienden al cumplimiento de la tarea humanizante de la filosofía. El continuo entrelazamiento de las reflexiones individuales, de cada sujeto de la comunidad filosófica, genera este movimiento unitario que sólo tiene como meta la consecución de la claridad. El filósofo sólo quiere claridad sobre aquello (todo, el mundo y la vida misma) que se ha oscurecido, que ha caído en el enigma³³. Pero ¿por qué ha de tener todo este valor y peso vital la claridad? ¿Por qué el filósofo, el aprendiz de filosofía es tal sólo en la medida en que pone como exigencia primaria de su propia vida la claridad? Esto habrá de conducirnos, tarde o temprano, a la necesidad de justificar críticamente la experiencia fe-

³² Eugen Fink, E., *SMC*, p. 187.

³³ “La admiración no exime de inquietud; el *Thaumazein* se sitúa –en el *Teeteto* de Platón [155 D] y en la *Metafísica* de Aristóteles [I, 2, 982b, 11-24]– en el propio origen de la filosofía, donde desempeña precisamente la tarea de quitarle al mundo su obviedad, sin la pretensión de volver todo absolutamente claro.” Remo Bo-dei, *Op. cit.* p. 53.

nomenológica. ¿Por qué y para qué la fenomenología? ¿Cuál es la tarea de la fenomenología? Una vez que sabemos que su campo de estudio es la subjetividad trascendental con sus correlatos puros, ¿qué es lo que unifica y da sentido a todas las descripciones que la fenomenología propicia? ¿Qué es lo que se gana con la absoluta fundamentación del conocimiento posible? ¿Para qué quiero lograr claridad? Para poder vivir sin contradicciones. “En su referencia universal a sí misma la fenomenología reconoce su función propia en una posible vida trascendental de la humanidad.”³⁴

El conocimiento trascendental le concede nuevas tareas al filósofo y nuevas responsabilidades al hombre: “En el mundo nuevo del fenomenólogo se encuentran sus semejantes, a saber, con los hombres fenomenológicamente ingenuos con su mundo natural trascendentalmente revelado por los fenomenólogos.”³⁵ La función existencial de la fenomenología está en la radicalidad reflexiva a la que metódicamente conduce y cuyo movimiento potencia al ser humano hasta ser visto en su trascendentalidad. Medularmente, la función práctica y la función teórica se copertenecen en la unidad de la razón cuyas funciones la fenomenología describe.

Los resultados de la fenomenología trascendental tienen que ser comunicables o expresables. Las descripciones fenomenológicas deben, a fin de cuentas, poder expresarse en un lenguaje común que fluye entre la comunidad de filósofos. La fenomenología es ciencia intersubjetiva en la medida en que se abre o está siempre dispuesta frente a aquellos que son capaces o están también en disposición de hacer fenomenología. El vínculo con los no fenomenólogos es entonces una relación de enseñanza, en tanto que con los colegas fenomenólogos es, como la de cualquier comunidad de intereses, de cualquier comunidad filosófica, pues, de diálogo y crítica mutua. La «conversión» fenomenológica no deja indemne a la comunidad no-científica en la que el fenomenólogo –persona «despierta» a la dimensión trascendental de su vida– se desenvuelve.

³⁴ Edmund Husserl, *AEB*, p. 79.

³⁵ Eugen Fink, *SMC*, p. 187.

Si la filosofía tiene, originariamente, una vocación humana, y la fenomenología es filosofía en sentido auténtico, la fenomenología ha de tener, también, una vocación antropológica y, al final, la filosofía pura que es puesta por la fenomenología como meta de su sistema –o del anuncio de su sistema– es una antropología filosófica de nuevo cuño, esto es, una antropología que tiene como fundamento la posibilidad del autodescubrimiento trascendental de la vida trascendental del hombre. Fink lleva esta posibilidad hasta sus últimas consecuencias filosóficas, mostrándonos que, sin duda, esta antropología es una posibilidad entrañada en la reforma filosófica de la idea del hombre. La función existencial está enclavada en el cambio de la actitud reflexiva.

La intención teórica es ya una función existencial originaria, representa en sí misma el quiebre del régimen de la necesidad; la fenomenología es también la liberación de la razón servil, es decir, liberación de la idea de la razón y la idea del hombre como medio de sus hallazgos. La racionalidad es fin en sí misma y la filosofía es posibilidad humana, situada más allá de la inmediatez del “interés” natural y “oscuro” en el mundo; esta es su función existencial y la clave de la emergencia antropológica en el seno mismo de la filosofía pura.

La idea de «humanidad universal» sólo es filosóficamente comprensible, es decir, es sólo accesible a una intención universal de la razón. Este sentido de universalidad remite directamente una idea de razón autojustificada, de razón que se piensa a sí misma, es decir, razón filosófica, la humanidad bajo este sentido de universalidad es una idea-meta filosófica. La «renovación del hombre y la cultura» es la renovación de esa idea de humanidad, una reforma de la humanidad racional como meta, lo que se renueva es pues, la idea del hombre. La novedad vital que provoca la experiencia fenomenológica estriba en la posición del filósofo y el fenomenólogo en el mundo. Una vez que he llevado a cabo la reducción fenomenológica (que he decidido hacerme cargo por mí mismo de todo esto, de mi propia vida) no me veo ya como un ‘mero’ ser en el mundo; ahora este mundo es el correlato de sentido de mi vida trascendental, una vida que experimento en cuanto tal y, prácticamente, como vida radicalmente autorresponsable, que aspira a su realización existencial de un modo con-

gruente, como vida libre de contradicciones, de tal modo podemos afirmar sin demasiados riesgos y después de todo lo dicho, que la antropología fenomenológica es, también, el necesario fundamento de la ética. Sólo esta teoría de la vocación racional que aporta la filosofía de lo humano puede ponerse como base epistemológica de una ética radicalmente fundada; en tal conocimiento ético estribaría el cumplimiento de esta antropología fenomenológica, o el cumplimiento de la vocación racional que se impone y nos impone.

10. CONCLUSIVO

Las conclusiones de un trabajo de esta naturaleza debieran exhibir el cumplimiento o la parcialidad en el cumplimiento de sus objetivos en relación con la hipótesis que se planteó en la introducción del mismo: ¿es posible y necesaria una reforma fenomenológica de la antropología filosófica? ¿Es posible una antropología fenomenológica? ¿Qué significa la «antropología filosófica auténtica»? Parte de los problemas que traen consigo estas preguntas han sido, si no resueltos, al menos expuestos, desarrollados de modo tal que quizás logren afinar la justificación de este trabajo, que no ha hecho, al final, sino introducir la problemática antropológica y esbozar direcciones para su tratamiento profundo. Se ha mostrado, probablemente, que la antropología fenomenológica es una posibilidad y una necesidad humana y que entender esto requiere la clarificación (íntegra) de los conceptos y los problemas fundamentales de la fenomenología. Ahora, después de aportar una perspectiva global de esta tesis, resumiendo las intenciones de los nueve apartados precedentes, quisiera replantear algunos de los cuestionamientos que parece dejar abiertos – todavía– la exploración de tal campo de análisis.

En términos generales, este trabajo explora el problema de la identidad de la vida subjetiva, la identidad de la vida trascendental concretamente humana, o que se concreta, ella misma, como vida humana. Esta exploración ha tenido como motivo la búsqueda de un fundamento auténtico para la antropología filosófica, cuya meta central sería la restitución de la racionalidad como meta de la existencia humana. Los momentos en los que se desarrolló este análisis, esta exploración de la identidad trascendentalidad/humanidad, se ordenaron y determinaron de acuerdo con la evolución fenomenológica de la idea de subjetividad trascendental. A fin de cuentas, sólo la clarificación de la idea de sujeto trascendental podría proporcionarnos un

punto de partida para el establecimiento de las problemáticas que vinculan a la fenomenología con la antropología filosófica. Si ha de existir alguna relación entre la antropología filosófica y la fenomenología trascendental, es un asunto que sólo se decide sobre la base de una cierta claridad sobre lo que es el sujeto trascendental y lo que es el sujeto humano; y parte del problema estriba, en que la idea filosófica del hombre (que es la que está aquí en juego) debe ser entendida ya a través de la fenomenología, porque la fenomenología, como movimiento filosófico representa una reforma de la filosofía. Esta reforma ha sido hasta aquí entendida como una vuelta al origen de la filosofía, una vuelta a los principios, pero ahora, y esto es clave, esa vuelta se lleva a cabo desde la esfera trascendental.

En la primera parte expuse el marco crítico de la relación antropología filosófica–fenomenología. La idea de que los intereses de la fenomenología no sólo no coinciden, sino que se distancian de los auténticos intereses humanos, ha sido moneda corriente en la crítica de la filosofía contemporánea a la fenomenología como un formalismo sin auténtica significatividad para la vida, por lo que parecía necesario exponer los motivos profundos de esta aparente desvinculación entre fenomenología y vida, y, al hacer este análisis, se hizo visible el hecho de que esta separación entre fenomenología y vida, tenía su más profunda raíz histórica (socrático-platónica) en la distinción –y el distanciamiento– entre filosofía y vida, o la tajante y arbitraria separación entre teoría y praxis. El resultado fue la localización de una motivación racional y, por lo tanto, humana (en el sentido filosófico de lo humano) en el origen mismo de la fenomenología como teoría del conocimiento. La teoría fenomenológica del conocimiento parte de la descripción de vivencias intencionales, y tipos y modos de enlaces entre vivencias intencionales, y se desarrolla a través del análisis de la estructura de la vida subjetiva, pero como vida constituyente de sentido, no sólo como vida empírica, como vida de un yo psicológico, sino que más allá, la fenomenología pretende encontrar los principios últimos de inteligibilidad de esta vida en su inmediatez experiencial. En realidad, el análisis de las motivaciones racionales, científicas, que impulsan el surgimiento de esta nueva teoría de la verdad, nos condujo a la pregunta por la naturaleza de este sujeto de la verdad, este sujeto del

conocimiento que conforma el fundamento la gnoseología fenomenológica. A partir de aquí no hice sino tomar como hilo conductor el proceso de desarrollo, o la evolución de esa vida subjetiva desde su primera consideración como yo puro, hasta su tematización como persona trascendental. El hecho es que el yo puro, la subjetividad trascendental encarnada, la persona humana, la vida trascendental concreta, y el yo fenomenologizante son, todos, expresiones que designan una y la misma vida subjetiva, considerada en sus diferentes niveles o estratos constitutivos, o desde diferentes actitudes, o más precisamente, desde diferentes planos de experiencia. El resultado del análisis de estos diferentes planos privilegió la consideración unitaria y coherente tanto del discurso husserliano, como de la identidad subjetiva, enfatizando la congruencia que hay entre las motivaciones originarias de la crítica de la razón, y la aspiración de una filosofía trascendental como filosofía de la filosofía, como razón absolutamente justificada o fundada. Y aquí, precisamente en el momento de la conversión de la fenomenología en filosofía trascendental, en filosofía de la filosofía (pero desde un nivel trascendental) es dónde arraiga la antropología filosófica de nuevo cuño, porque la comprensión de lo que sea la antropología filosófica, requiere, necesariamente, de la clarificación de lo que sea la filosofía, y esta clarificación tiene que atravesar la idea fenomenológica de la filosofía, es decir, la idea de una filosofía fenomenológica, para ser verdaderamente comprensible. La antropología filosófica auténtica depende, para su realización, de una filosofía auténtica, y esa es la filosofía trascendental como crítica de la razón (y la experiencia) trascendental.

Grosso modo esos son los argumentos desarrollados a lo largo de este trabajo y, probablemente, no he conseguido más que mostrar los elementos que justifican la reforma fenomenológica de la antropología filosófica, es decir, no he explorado el contenido, el campo temático de esa antropología. Entonces, (1) ¿Cuáles serían los temas de esa antropología?, y, aunado a ello, (2) ¿cuáles han de ser los límites de ese campo de conocimiento? (3) ¿En qué se ha de distinguir ahora la fenomenología trascendental de la antropología filosófica? (4) ¿Se resume en la antropología filosófica todo el proyecto científico del trascendentalismo husserliano? Luego, parte de las condiciones que hacen comprensible la unidad de la vida subjetiva, la identidad

de la subjetividad trascendental y la persona humana, es la posibilidad del descubrimiento de la vida trascendental a través del fenomenologizar, de una acción o ejercicio reflexivo, que pone en marcha la capacidad trascendental de reflexión sobre sí, una potencialidad que en el hombre se expresa como autotrascendencia. La posibilidad de distanciarse de su condición y suspender sus determinaciones específicas, es una de las cualidades determinantes de la idea del hombre puesta aquí en juego; y quizás, este mismo énfasis en el «dejar de ser hombre» para hacer filosofía y para hacer fenomenología, nos lleve a preguntarnos (5) ¿por qué seguir llamando «antropología a un saber que ya no trata de lo humano?»

Las preguntas 2-4 pueden resumirse como sigue: ¿es la idea fenomenológica de «humanidad universal» un concepto totalizante de la filosofía, que conduce nuevamente al antropologismo al evitar, por esa totalización, las distinciones apropiadas de lo que corresponde a la lógica, la metafísica o la ética? ¿Toda filosofía es ahora antropología filosófica? Todos estos cuestionamientos están formulados desde la actitud ingenua natural. Como hasta aquí se ha visto, la antropología filosófica aparece sólo en el momento autocrítico de la fenomenología, con el pleno derecho de esa autenticidad que otorga su ser pensamiento sobre el pensamiento desde un nivel trascendental. Por otro lado, hemos visto que esa intención de autenticidad racional germina en las motivaciones elementales y primarias de la crítica fenomenológica del conocimiento, y del origen mismo de la filosofía. ¿Cómo evitar esta intención totalizante cuando lo que ‘abarca’ la antropología es la meta más alta de la fenomenología, su cumplimiento filosófico? ¿No lleva ya todo este esfuerzo demostrativo una intención antropologizante? En realidad el antropologismo como un problema epistemológico es el resultado de la reducción del sentido de lo humano a los límites de su facticidad y tiene como motivación y desenlace un «derrotismo de la razón». Visto con detenimiento, el antropologismo tiene su raíz más profunda en la matematización ontológica de la naturaleza; el antropologismo es la desembocadura de la naturalización de la condición humana que “reposa sobre el más profundo fundamento

de la ontología matemática, sobre la cosificación del hombre.”¹ Como lo muestra la propia fenomenología desde las *Investigaciones lógicas*, tan estrecha idea de lo humano resulta de la distinción cartesiana de la *res cogitans* y la *res extensa* que fragmenta en regiones incompatibles la vida espiritual: “La tendencia que bien podríamos llamar cartesianista, de las ciencias del espíritu y su matematización estructuralista expresa justamente esta construcción de la *res cogitans* sobre el modo ontológico de la *res extensa*, pues la *res cogitans*, la *mens*, *le mind* no es nada más que *res extensa* desprovista de algunos de sus atributos.”² Ambas, una extensa y mensurable, la otra inextensa y no fraccionable, son, a fin de cuentas, formas específicas de la *res*, modos de una región homogénea. El problema parece ser la parcelación que determinaría después la totalización (el trasvase arbitrario de un plano a otro) de esa idea del hombre como un hecho de la naturaleza entre otros (o esta parte suya como la definitiva, como exclusión de la indeterminación, lo inesencializable de la experiencia). La idea misma de la vida trascendental hace estallar el esquema dualista del pensamiento cartesiano y expone la vida espiritual como el plano que precede a dicha esquematización, que precede, pues, a la idea de naturaleza como *res extensa* a la que correspondería el cuerpo propio como un cuerpo extenso entre otros. El antropologismo está afincado sobre una idea de lo humano que es ya insostenible desde la antropología filosófica auténtica o que, por lo menos, se muestra en su ingenuidad. La idea de la vida trascendental en su concreción humana no puede totalizar el decurso del pensamiento fenomenológico porque ella misma aparece y es posible sólo después de la clarificación del campo más amplio, el de la fundamentación teórica del conocimiento, de la fenomenología toda. La antropología fenomenológica depende de una autenticidad filosófica posibilitada por la reducción fenomenológica, cuya puesta en marcha es posibilitada por la reforma de la teoría del conocimiento. Sin una teoría de la razón, es improbable una idea de «humanidad universal», y sin esta idea, el proyecto de la antropología filosófica, fenomenológica, se desploma; la filosofía auténtica se concreta en la teoría trascendental del método y en esa autenticidad es proba-

¹ Jan Patočka, *Op. cit.*, p.219.

² Jan Patočka, *Op. cit.*, p. 218.

ble la antropología filosófica. La racionalidad como idea meta, fenomenológicamente propuesta, es racionalidad trascendental, crítica trascendental de la razón. La reforma de la teoría de la razón que posibilita la aspiración a la verdad, es la aportación histórica de la fenomenología a la antropología filosófica. Así, los límites entre la fenomenología trascendental y la parte de ella que toca a la antropología filosófica es originaria y conclusiva pero no totalizante del saber filosófico. La fenomenología trascendental descubre este nuevo nivel o ámbito existencial desde el que se accede a la trascendentalidad. La fenomenología trascendental conduce la mirada del filósofo en una dirección existencialmente radical, conduce, pues, la vida a su raíz.

La antropología filosófica se distingue así en el decurso del pensamiento fenomenológico, como el resultado de un movimiento puesto en marcha, y como resultado ajustado a una génesis, a una cierta unidad de motivaciones que operan en el origen mismo de la filosofía. La filosofía no empieza siendo antropología, pero el movimiento filosófico implica una reforma de la idea del hombre, la configuración de una más «alta» idea (expectativa) de lo humano que la filosofía descubre y consume. La historia de la filosofía nos pone delante las condiciones que posibilitan la sola aspiración a una vida más alta, a una existencia regida por fines en los que se concreta, se cumple, se cumplen nuestras más elementales disposiciones trascendentales. La fenomenología trascendental es mucho más vasta que la antropología filosófica, pero sólo en ella se abre para los hombres esta posibilidad de vislumbrar una dimensión ‘también’ humana... un *plus*, una excedencia que nos permite sabernos hombres desde nuestra trascendentalidad. (Es probable que la pregunta por el hombre –formulada desde la antropología ingenua– se desplace en la fenomenología hacia una pregunta por el mundo como horizonte). Mas si podemos aprobar la tesis de que la auténtica antropología filosófica comienza en la ‘superación’ o ‘trascendencia’ de la condición humana, ¿por qué seguir llamando antropología a un saber que ya no trata de lo humano, sino de un ser capaz de trascender sus determinaciones inmediatas? La respuesta que se presta a este cuestionamiento es en realidad ambigua; la antropología fenomenológica no trata del hombre en sentido ingenuo, sino en una dimensión inaugurada por la propia experiencia trascendental, que sólo

ya no es el hombre, en el sentido de haber corroborado la posibilidad de la excedencia ontológica de la existencia humana, ya no es humana sólo en sentido ingenuo. Esta faz negativa (en el sentido ingenuo, natural) es, sin embargo, lo que otorga el sentido de autenticidad a la propia vida, como vida humana. Si restamos esto no humano o más que humano de nuestra propia condición, ¿qué queda de nosotros?, ¿qué queda del hombre sin la posibilidad de esta excedencia de su ser fáctico? Queda seguramente el hombre como animal, como ser determinado en el mundo entre otras cosas mundanas. ¿Cómo podría una cosa entre otras aspirar a fines universales, es decir, más allá de las determinaciones de su ser cósmico? ¿Qué queda del hombre sin esta excedencia que posibilita el reconocimiento de su trascendentalidad? Probablemente, como diría Kant: “El ser humano sería una marioneta o un autómatas de *Vaucanson*, construido y puesto en marcha por el Artesano de todos los artificios.”³ Tiene sentido, o se justifica entonces la reforma fenomenológica de la filosofía frente a una antropología que ha reducido el ser del hombre a su facticidad, convirtiéndolo así en un autómatas, en una marioneta de sus impulsos. En todo caso, el ejercicio de la fenomenología es ya una corroboración del ser ‘más’ que hombre. Seguimos llamando antropología a esta posición filosófica porque el talante de esta reflexión detona la apertura de esa dimensión inusitada a la que estaba originariamente dispuesta la existencia humana en su trascendentalidad.

¿De qué temas habrá de ocuparse una ciencia semejante? La antropología fenomenológica abarca todos los temas de la constitución del sentido de la existencia humana, las condiciones trascendentales de las regiones objetivas que conforman las parcelas de las ciencias del espíritu, sería ella misma, en algún punto, una filosofía de la historia y aportaría los fundamentos necesarios para la fundamentación de una ética. La antropología filosófica no es la filosofía toda, no es lógica, ni teoría del conocimiento, no es filosofía de la naturaleza ni de las idealidades matemáticas. La antropología filosófica no es filosofía de la ciencia ni epistemología, tampoco es teo-

³ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica* (Ed. citada), p. 203/[A 181] En nota del traductor al texto: “A. Von Vaucanson, natural de Grenoble, expuso sus célebres autómatas en París hacia 1738. Se trataba de un flautista, un clarinetista y un pato comilón. Estos ingenios mecánicos fueron utilizados por los materialistas franceses del siglo XVIII (...) para sustentar sus hipótesis mecanicistas.”

ría del conocimiento ni crítica de la razón, de hecho, la antropología filosófica sólo es posible después de la crítica de la razón, sólo hay antropología filosófica en un momento muy tardío del desarrollo del pensamiento filosófico, y esto mostraría lo lejos que estamos de asumir que la filosofía fenomenológica es ahora indistinguible de la antropología filosófica. Sin embargo, en la antropología filosófica se justifica el sentido histórico de toda la filosofía, el sentido y la meta que orientan desde siempre, desde su origen, la reflexión orientada a la trascendencia de sí, a la irrupción de otra cosa que sí mismo, en el curso de la experiencia mundana, pero los temas de la antropología filosófica aparecen al final de casi todos los temas de la filosofía, el ser, la verdad y el tiempo. Evitar una totalización antropológica demanda una clarificación de los niveles epistemológicos, las fases de la crítica y de la crisis en las que se desenvuelve el movimiento filosófico. Las dimensiones fundamentales de la existencia humana serían, a fin de cuentas, los temas principales de esta antropología. Este no ha sido un estudio antropológico fenomenológico en sentido estricto, sino un análisis de la inserción de la humanidad en la trascendentalidad, de la trascendentalidad en la filosofía y de la filosofía en la historia del espíritu humano; su alcance último ha sido solamente exponer el sentido de la racionalidad auténtica, propiciada por la fenomenología, como fundamento de la antropología filosófica renovada como una antropología trascendental, un campo en el que se juega la trascendentalidad de nuestra propia vida, y la vitalidad de la fenomenología trascendental.

TABLA DE ABREVIATURAS

OBRAS DE EDMUND HUSSERL

Abreviatura	Título abreviado
Hua	Husserliana
<i>AEB</i>	<i>El artículo de la ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA.</i>
“CDM”	“Carta a Dietrich Mahnke, del 26 de diciembre de 1927”:
<i>CE</i>	<i>Chose et space. Leçons de 1907.</i>
<i>CHEP</i>	<i>La Crise de l'humanité européenne et la philosophie (1935).</i>
<i>CL</i>	<i>Conferencias de Londres.</i>
“CLB”	“Carta a Lévy-Bruhl”:
<i>Crises</i>	<i>The crises of european sciences and transcendental phenomenology. An introduction to phenomenological philosophy.</i>
<i>Crisis</i>	<i>La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.</i>
<i>EC</i>	“El espíritu común (<i>Gemengeist</i>) I y II (1921). Obra póstuma”:
<i>FAH</i>	<i>La filosofía como autorreflexión humana y la filosofía en la crisis de la humanidad europea.</i>
<i>FC</i>	<i>El fenómeno y sus configuraciones</i>
<i>IF</i>	<i>La idea de la fenomenología.</i>
<i>Ideas I</i>	<i>Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura.</i>
<i>Ideas II</i>	<i>Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro II, Investigaciones filosóficas sobre la constitución.</i>
<i>IL</i>	<i>Investigaciones Lógicas 1</i>
<i>IL2</i>	<i>Investigaciones Lógicas 2</i>
<i>MC</i>	<i>Meditaciones cartesianas.</i>
“OG”	“El origen de la geometría”
“PA”	“Phénoménologie et Antropologie.”
<i>PFF</i>	<i>Problemas fundamentales de la fenomenología.</i>
<i>PP</i>	<i>Philosophie Première II</i>
<i>RHC</i>	<i>Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos.</i>
<i>RP</i>	<i>De la reduction pbénomènologique. Textthes postumes (1926-1935).</i>

“T”	“Teleología”
TAC	“Tres anexos de la <i>Crisis</i> sobre el mundo de la vida.”
TNM	<i>La Tierra no se mueve.</i>

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Abreviatura	Título abreviado
CSMS	<i>La construcción significativa del mundo social: introducción a la sociología comprensiva</i>
DP	<i>De la phénoménologie</i>
DSH	<i>Descripción del ser humano.</i>
EAP	<i>El alma primitiva</i>
HAC	<i>Husserl y la antropología cultural. Comentario a la carta de Husserl a Lévy-Brubl</i>
HMCT	<i>Husserl, mundo, conciencia y temporalidad</i>
HP	<i>Husserl's phenomenology,</i>
IH	<i>La idea del hombre</i>
NIH	<i>La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato</i>
PS	<i>El pensamiento salvaje</i>
“PSM”	“Preservación de sí mismo. La paradoja del centramiento descentrado”
“QPF”	“¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl?”
RF	<i>La reforma de la filosofía</i>
SMC	Sixième Méditation Cartésienne. Première partie. L'Idée d'une théorie transcendente de la méthode:

BIBLIOGRAFÍA CITADA

HUSSERL, EDMUND

- *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana I, S. Strasser (Ed.), Martinus Nijhoff, La Haya, 1973. Traducción citada: *Meditaciones cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979. Trad. Mario A. Presas y *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 2005. Trad. José Gaos y Miguel García Baró.
- *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Husserliana II, Walter Biemel (Ed.), Martinus Nijhoff, La Haya 1973. Traducción citada: *La idea de la fenomenología*, Herder, Barcelona, 2011. Trad. Jesús Adrián Escudero.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III, Karl Von Schuhman (Ed.), Martinus Nijhoff Publishers, La Haya, 1976. Traducción citada: *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, F.C.E., México, 2013. Trad. José Gaos. Edición y refundición integral, Antonio Ziri3n Quijano.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV, Walter Biemel (Ed.), Martinus Nijhoff, La Haya, 1952. Traducción citada: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, *Investigaciones filos3ficas sobre la constituci3n*, FCE, México, 2005, Trad. Antonio Ziri3n Quijano.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, Walter Biemel (Ed.), Martinus Nijhoff, La Haya, 1976. Traducción citada: *The crises of european*

- sciences and transcendental phenomenology. An introduction to phenomenological philosophy*, Northwestern University Press, Evanston, 1970. Trad. David Carr. Traducción española *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008. Trad. Julia V. Iribarne.
- *Erste Philosophie (1923/4)*. Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Husserliana VIII, Rudolf Boehm (Ed.), Martinus Nijhoff, La Haya, 1959. Traducción citada: *Philosophie Première II*, PUF, París, 1972. Trad. A.L.K.
 - *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester 1925*”, Husserliana IX, Walter Biemel (Ed.), Martinus Nijhoff. La Haya, 1962.
 - *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, Husserliana XVI, Ulrich Claesges (Ed.), Martinus Nijhoff, La Haya, 1973. Traducción citada: *Chose et space. Leçons de 1907*, Presses Universitaires de France, París, 1989. Trad. Jean François Lavigne.
 - *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*. Husserliana XVIII, Text der 1. und der 2. Auflage. Halle, 1913. Elmar Holenstein (Ed.), Martinus Nijhoff, La Haya, 1975. Traducción citada: *Investigaciones Lógicas 1*, Alianza, Madrid, 1982. Trad. Manuel García Morente y José Gaos.
 - *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Husserliana XXV, Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp (Eds.), Martinus Nijhoff, La Haya, 1987. Traducción citada: *La filosofía como autorreflexión humana y la filosofía en la crisis de la humanidad europea*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973. Trad. Elsa Tabernig.
 - *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*, Husserliana XXXII, Michael Weiler (Ed.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Holanda, 2001
 - *Zur phänomenologischen Reduktion, Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Husserliana XXXIV, Sebastian Luft (Ed.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Holanda, 2002. Traducción citada: *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*, Jérôme Millon, Grenoble, 2007. Trad. Jean-François Pestre. Rev. Marc Richir.

- *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, Husserliana XXXV, Berndt Goossens (Ed.), Dordrecht, Holanda, Kluwer Academic Publishers, 2002.
- *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Husserliana XXXIX, Rochus Sowa (Ed.), Springer, New York, 2008.
- “Grundprobleme der Phänomenologie 1910-1911” *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Erster Teil. 1905-1920, Husserliana XIII, Iso Kern (Ed.), Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, pp. 111-194. Traducción citada: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid, 1994. Trad. César Moreno y Javier San Martín.
- “Phänomenologische Methode und Phänomenologische Philosophie. Londoner Vorträge 1922”, en *Husserl Studies* 16, 183–254, 2000. También en Hua XXXV, 311-340. Trad. española de Ramsés Leonardo Sánchez Soberano, *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012.
- *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Introducción de Guillermo Hoyos Vásquez. Traducción de Agustín Serrano de Haro, Anthropos, en coedición con la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México, Barcelona. 2002. Original: «Fünf Aufsätze über Erneuerung» en Husserliana XXVII, pp. 3-94.
- “Der Encyclopaedia Britannica Artikel”, en Husserliana IX, pp. 237-299. Traducción citada: *El artículo de la ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA*, UNAM, México, 1990, Trad. Antonio Ziri3n Quijano. Artikel en
- “Carta de Husserl a Dietrich Mahnke, del 26 de diciembre de 1927”, en Renato Cristin, *Fenomenología de la Historia en Dilthey y Husserl*, Akal, Madrid, 2000, p. 85-90. Original en Husserl, *Briefwechsel*, Band III, *Die G3ttinger Schule*, editado por K. Schuhmann, asistido por E. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 456-463.

- “Phänomenologie und Anthropologie” (1931), *Philosophy and Phenomenological Research* 2/1941, pp. 1-14. Reedición en *Husserliana* XXVII, pp. 164-181. Traducción citada: “Phénoménologie et Antropologie”, en *Notes sur Heidegger*, Les Editions de Minuit, París, 1993. Trad. Didier Franck.
- “Gemengeist” I y II, en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35, *Husserliana* XV, Iso Kern (Ed.), Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, pp. 165-180; 192-203. Traducción citada: “El espíritu común, I y II (1921). Obra póstuma”, en: *Themata. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, No. 4., 1987, pp. 131-158.
- Mss K III 1 (p. 126) y versión dactilográfica M III 5 II b, en *Husserliana* VI, p. 547, Aubier Montaigne (Ed.), 1949. Traducción citada: *La crise de l’humanité européenne et la philosophie* (1935), Hatier, París, 1992. Trad. Natalie Dépraz.
- “Carta a Lévy-Bruhl”, en *ER. Revista de filosofía*. No. 19, Fundación Pública Luis Cernuda, Ministerio de Cultura, Sevilla, 1994, pp. 171-175. Trad. Javier San Martín Sala. Original en: Husserl, *Briefwechsel*, Band VII, *Wissenschaftskorrespondenz*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 156-159, 1996.
- “Tres anexos de la *Crisis* sobre el mundo de la vida.” en *Investigaciones fenomenológicas*, No. 1., 1995, pp. 8-20. Trad. Jesús M. Díaz y Javier San Martín. Original: Beilage XVII-XIX, zu § 33 ss, en *Husserliana* VI, pp. 459-467.
- “El origen de la geometría”, en *Estudios de filosofía*, No. 4. Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva-Agüero, 2000, pp. 368-386. Original: Beilage III, [Ursprung der Geometrie] zu § 9^a 1). En *Husserliana* VI, pp. 365-386.
- “Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur”, en Marvin Farber (Ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge (Mass.), 1940, pp. 307-325. Traducción citada: *La Tierra no se mueve*, Universidad Complutense, Madrid, 2006. Trad. Agustín Serrano de Haro.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

- ALLOA, E., “La phénoménologie comme science de l’homme sans l’homme”, en: *Tijdschrift voor Filosofie*, Utrecht University, No. 72, 2010, p. 79-100.
- ANCET, P., *Phénoménologie des corps monstrueux*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006.
- ARISTÓFANES, *Las nubes*, Alianza, Madrid, 2000. Trad. Elsa García Novo.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2004. Trad. Tomás Calvo Martínez.
- ARREGUI, J., V., “Cenestesia y cuerpo vivido. ¿Por qué Marcel abandonó sus primeras formulaciones sobre el cuerpo sujeto?”, *Daimon. Revista de Filosofía*, Universidad de Murcia, No. 32, 2004.
- AUGE, M., *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l’anthropologie*, Hachette, París, 1978.
- BEHNKE, E. A., “The human science of somatics and Transcendental phenomenology”, en *Man & World/ Zmogus ir žodis*, No. 4, 2009, pp. 10-26.
- BERLIN, I., *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*, Cátedra, Madrid, 2000.
- BERNET, R., *La vie du sujet*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.
- BLUMENBERG, H., *Descripción del ser humano*, F.C.E., Buenos Aires, 2011. Trad. Griselda Mársico. En adelante: *DSH*.
- BODEI, R., *La vida de las cosas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2013.
- BRAND, G., *Mondo, Io e tempo. Nei manoscritti inediti di Husserl*, Valentino Bomplani, Milano, 1960. Trad. Enrico Filippini. Título original: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserl*, M. Nijhoff, La Haya, 1955.
- CAIRNS, D., *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976.
- CARR, D., “On the difference between transcendental and empirical subjectivity”, en: Evans J.C. and Stufflebleam, R.W., *To work at the foundations*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997.
- CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas. II. El pensamiento mítico*, F.C.E., México, 1998. Trad. Armando Morones.
- CRISTIN, R., *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl*, Akal, Madrid, 2000.

- DEPRAZ, N., “Husserl, penseur de la Crise” en, Husserl, E., *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1935), Hatier, París, 1992.
- “L'ethnologue un phenomenologue que s'ignore?”, en *Genèses*, Vol. 10, París, Anée 1993, pp. 108-123.
- *Lucidité du corps*, Kluwer Academic Publishers, Phaenomenologica, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2001.
- DERRIDA, J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de husserl*, Presses Universitaires de France, París, 1990.
- DESCARTES, R., *Discurso del método*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1939. Trad. Manuel García Morente.
- DÍAZ, J., “Husserl y la crisis de la cultura europea como crisis de la racionalidad universal”, en *Laguna. Revista de filosofía*, No. 1. (Extraordinario), Universidad de la Laguna, España, 1999, pp. 137-146.
- DURKHEIM, E., *Sociología y filosofía*, Kraft, Buenos Aires, 1951.
- *Las reglas del método sociológico*, F.C.E., México, 1986. Trad. Ernestina de Champourcín.
- FINK, E.,
- *De la phénoménologie*, Les éditions du minuit, París, 1974. Trad. Didier Franck. Título original: *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939), Martinus Nijhoff, La Haya, 1974.
- *Proximité et distance*, Jerome Millon, Grenoble, 1994, p. 73. Trad. Jean Kessler
- *Sixième Méditation Cartésienne. Première partie. L'Idée d'une théorie transcendentale de la méthode*, Jérôme Millon, Grenoble, 1994.
- *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber-Reihe Philosophie, Friburgo de B., 2ª edición 1995.
- “¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl?”, en: *Diálogos*, Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, Año XXV, No. 56, Julio de 1990, pp. 167-184. Trad. Raúl Iturrino Montes. Título original: “Was will die Phänomenologie Edmund Husserls”, en *Studien zur Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966. pp. 157-178.
- GAOS, J., *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, Universidad de Nuevo León, México, 1945.
- *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, UNAM-Centro de Estudios filosóficos, México, 1963.
- *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna*, F.C.E., México, 2008.

- GARCÍA-BARÓ, M., “Introducción a los problemas que afectan a la noción fenomenológica de la vida” en: Pintos-Peñaranda, Ma. Luz y González López, J.L., (ed) *Fenomenología y ciencias humanas*, Universidade de Santiago de Compostela, 1998, pp. 43-59.
- *De Homero a Sócrates*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- GARCÍA-RUÍZ, P.E., “El problema de la experiencia del otro y el sentido de una ética fenomenológica.” *Acta Latinoamericana de Fenomenología*, CLAFEN-Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, 2012, pp. 197-221.
- HARRIS, M., *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI, México, 1988.
- HART, J., *The person and the common life. Studies in a Husserlian social ethics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992.
- HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1951. Trad. José Gaos.
- *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006. Trad. Jaime Aspiunza.
- HELD, K., *Voyage au pays des philosophes. Rendez-Vous chez Platon*, Salvator, Paris, 2012. Trad. Robert Kremer et Marie-Lys Wilwerth-Guitard.
- IRIBARNE, J.V., *La intersubjetividad en Husserl. Esbozo de una teoría*, Carlos Lohé, Buenos Aires, 1987.
- *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*. Academia de Ciencias de Buenos Aires, 2002.
- *De la ética a la metafísica*, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, 2007.
- “Preservación de sí mismo. La paradoja del centramiento descentrado”, en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)* Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Morelia, UMICHSNH, 2009, pp. 55-66.
- *En torno al sentido de la vida*, Jitanjáfora, Morelia, 2012.
- “Réplica a ‘El problema de la experiencia del otro y el sentido de una ética fenomenológica’ de Pedro Enrique García Ruíz”, en: *Acta Latinoamericana de Fenomenología*, CLAFEN-Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, 2012.
- KANT, I., *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*, Caronte, La Plata, 2004.
- *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2004. Trad, Roberto Rodríguez Aramayo.

- KERN, ISO, “Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica”, en: Serrano de Haro, A. (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Ed. Complutense, Madrid, 1997, pp. 259-293. Trad. Andrés Simón Lorda.
- KOJÈVE, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013. Trad. Andrés Alonso Martos. Título original: *Introduction à la lecture de Hegel*.
- KRAUS, R., *La vida pública y privada de Sócrates*, Continental, México, 1958.
- LAUER, Q., *The triumph of subjectivity*, New York Fordham University Press, 1978.
- LEACH, E., *Lévi-Strauss antropólogo y filósofo*, Anagrama, Barcelona, 1970.
- LÉVY-BRUHL, L., *El alma primitiva*, Península, Barcelona, 1985. Trad. Eugenio Trías.
- LÉVI-STRAUSS, C., *El pensamiento salvaje*, F.C.E., México, 1964
- LEVINAS, E., *La teoría fenomenológica de la intuición*, Sígueme, Salamanca, 2004.
— *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París, 1974.
- LUFT, S., *Subjectivity and lifeworld in transcendental phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2011.
- MARÍN ÁVILA, E.I., “El carácter expresivo del cuerpo y lo inaccesible de lo ajeno”, en: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Vol. IV (*Artículos*), CLAFEN- Pontificia Universidad Católica de Perú, 2012, pp. 591-611.
- MARQUARD, O., *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Paidós, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M., *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Nova, Buenos Aires, 1969. Trad. Irma Beatriz B. de González y Raúl Piérola.
— “Prólogo” a la *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 2000. Trad. Jem Cabanes.
- MONDOLFO, R., *Heráclito, Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México, 1971.
- MORENO MÁRQUEZ, C., *La intención comunicativa*, Thémata, Sevilla, 1989.
- NAM-IN-LEE, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-Londres, 1993.
- NICOL, E., *La reforma de la filosofía*, F.C.E., México, 1973.
— *La idea del hombre*, F.C.E., México, 1977.
— *El porvenir de la filosofía*, F.C.E., México, 1985.

- OSORIO, J., “El megarelativo posmoderno”, en *Frontera norte*, Vol. 21, No. 42, Julio-Diciembre de 2009, pp. 193-204.
- PATOČKA, J., *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1988. Trad. Erika Abrams.
- PLATON, *Eutidemo*, Bibliotheca Escriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana – UNAM, México, 2002. Trad. Ute Schmidt Osmanczik.
- POSADA VARELA, P., “Sobre el fenomenologizar como cinestesia concretizante” en *Investigaciones fenomenológicas*, No. 11, UNED-SEFE, Madrid, 2014, pp. 223-248.
- RAINER SEPP, H., “Apropiación por desapropiación. Paradojas de la reducción fenomenológica” en *Escritos de Filosofía*, Academia de Ciencias de Buenos Aires, No. 35-36, 1999, pp. 3-19.
- RIZO-PATRÓN DE LERNER, R., “Horizontes de descentramiento y excedencia. Tiempo, intersubjetividad, generatividad.” En *Acta latinoamericana de fenomenología (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)* CLAFEN-Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, 212, p. 381-395.
- *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*, Universidad Católica del Perú, 2012.
- RORTY, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, New Jersey, 1979
- “Philosophy as a kind of writing: an essay on Derrida”, in *New Literary History*, Johns Hopkins University Press, 2007. URL=<http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Rorty-Philosophy-as-a-Kind-of-Writing-1978.pdf>
- SAN MARTÍN, J., *La reducción fenomenológica*, Universidad Complutense, Madrid, 1973.
- *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid, 1986.
- *La fenomenología como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED, Madrid, 1994.
- “Husserl y la antropología cultural. Comentario a la carta de Husserl a Lévy-Bruhl”, en *ER. Revista de filosofía*. No. 19, Fundación Pública Luis Cernuda, Ministerio de Cultura, Sevilla, 1994.
- *Cuerpo, mundo e intersubjetividad. Perspectivas desde la fenomenología. Ensayos III*, Inédito.
- *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la Historia*, Biblioteca-UNED, Madrid, 2007.

- *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y antropología filosófica*, Tecnos, Madrid, 2009.
 - *Antropología filosófica. Filosofía del ser humano*, UNED, Madrid, 2010.
 - *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca nueva, Madrid, 2012.
 - *Lecciones de Guanajuato. La nueva imagen de Husserl.*, Trotta, Madrid, 2015.
- SARTRE, J.P., *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Vrin, Paris, 2003.
- SCHUTZ, A., *La construcción significativa del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*, Paidós, Barcelona, 1993. Trad. Eduardo J. Prieto.
- *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1999.
 - *El problema de la realidad social*. Amorrortu, Buenos Aires, 1974. Trad. Néstor Míguez.
- SERRANO DE HARO, A. (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Ed. Complutense, Madrid, 1997.
- *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, Trotta, Madrid, 2007.
- SIMÓN LORDA, A., *La experiencia de la alteridad en la fenomenología trascendental*, Caparrós, Madrid, 2001.
- SOKOLOWSKI, R., *Introducción a la fenomenología*, Jitanjáfora, Morelia, 2012. Trad. Esteban Marín Ávila.
- STEINBOCK, A.J., *Home and beyond. Generative phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1995.
- STRÖKER, E., *Husserl's transcendental phenomenology*, Stanford University Press, California, 1993. Trad. Lee Hardy.
- THEKEMURIYI, D., V., "Krokodile a designer drug from across the Atlantic, with serious consequences" en *The American Journal of Medicine*, Official Journal of the Alliance for Academic International Medicine. Vol. 127, Issue 3, Marzo, 2014.
- THEUNISSEN, M., *El otro. Estudios sobre ontología social contemporánea*, F.C.E., México, 2008.
- TUGENDHAT, E., *Autoconciencia y autodeterminación*, F.C.E, Madrid, 1993.
- *Antropología en vez de metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2007.
- TURNER, V. W., *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, 1988. Trad. Beatriz García Ríos.
- *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, México, 1999.

- VILLORO, L., *Estudios sobre Husserl*, FFyL – UNAM, 1975.
- WALTON, R., *Mundo conciencia y temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993.
- “Fenomenología de la empatía” en *Revista Philosophica*, No. 34-35, Instituto de Filosofía - Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2001-2002. pp. 409-428.
 - “Instintos, generatividad y tención en la fenomenología de Husserl”, en *Naturaleza humana* No. 4, Sociedade Brasileira de Fenomenologia e Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana, Sao Paulo, 2002, pp. 253-292.
- WEILER, V., “Lucien Lévy-Bruhl visto por Norbert Elias”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Núm. 4, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008. pp. 791-822.
- WELTON, D., (Ed.), *The new Husserl. A critical reader*, Indiana University Press, 2003.
- XOLOCOTZI, Y.A., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, Barcelona, 2004.
- ZAHAVI, D., *Husserl's phenomenology*, Stanford University Press, California, 2003.
- ZIRIÓN QUIJANO, A., “La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema ‘a las cosas mismas’”, en *Actualidad de Husserl*, Ziri6n Quijano, A. (Comp.), Alianza – FFyL-UNAM, México, 1989, pp. 99-123.
- “El sujeto trascendental en Husserl” en Aguilar, Mariflor (Ed.), *Crítica del sujeto*, México, UNAM-FFyL, 1990. pp. 74-90.
 - “El resplandor de la afectividad”, *Acta Latinoamericana de Fenomenología, (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*. Pontificia Universidad Católica del Perú – Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2009. pp. 139-153
 - “Prologo” a *Antropología y fenomenología I. Reflexiones sobre historia y cultura*, ENAH-INAH, México, 2015.