



QUINTA ESTACIÓN

EN EL DEBATE SOBRE FENOMENOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA*

Javier San Martín

UNED, Madrid

Por lo tanto, la psicología pura en sí misma es idéntica
a la filosofía trascendental como ciencia de la subjetividad
trascendental.

Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, p. 261.

201

I. ANTECEDENTES Y CONTEXTO DEL ENSAYO

En la primavera de 1974 estaba yo leyendo los tres tomos para una fenomenología de la intersubjetividad que acababan de salir en el otoño anterior¹. Un amigo me los había mandado de Alemania ya en diciembre de 1973. Yo hacía el Servicio Militar, que había estado atrasando tanto cuanto me fue posible. A partir de navidades de 1973 había conseguido, por estar ya casado, mi “pernocta”, poder dormir en casa y así tener las tardes libres. La “pernocta” implicaba la obligación de estar recluido en casa las mismas horas que en el cuartel. Para mí eso no era más que la suerte de, “por obligación”, disponer de tiempo para el trabajo. Esos meses del invierno y primavera de 1974 me sirvieron para adentrarme a fondo en los inmensos tres tomos de la intersubjetividad, que creo sería de los primeros en leer en todo el mundo porque no es fácil disponer de varios meses para dedicarles en exclusiva, como fue mi oportunidad. Para mí fue una buena suerte, pero los nuevos conceptos que pude leer en esos tomos me obligaban, cara a una eventual publicación de mi tesis doctoral, que había defendido en mayo de 1972², a volver a redactarla debido al

* Este texto, en el que llevo trabajando varios meses, está escrito con todo el afecto, reconocimiento y admiración que profeso a Antonio Ziri6n desde que nos conocimos en Friburgo en 1995. El debate que mantenemos en los 6ltimos a6os servir6 sin duda para profundizar en el conocimiento de la fenomenolog6a en M6xico y en Espa6a. No es otro el esp6ritu que impregna este ensayo.

¹ Se trata de los tomos de Husserliana XIII, XIV y XV, *Zur Ph6nomenologie der Intersubjektivit6t*, editados por Iso Kern.

² El tribunal de mi tesis no fue menor, estaba presidido por 6ngel Gonz6lez 6lvarez, y actuaban de vocales Sergio R6bade Romeo, el director –por entonces el director a6un era parte del Tribunal–, Jos6 Luis Pinillos, Pedro Ridruejo Alonso (1931-2008) y, como suplente

lenguaje nuevo que percibía en esos tomos. De todas maneras, para mí esa edición era muy importante porque en el primer tomo estaba el texto de la *Grundproblemevorlesung* de 1910/11, a la que Husserl se refería en varios Anexos de *Erste Philosophie* que habían sido decisivos en mi tesis doctoral, pero, al estudiar en Friburgo los materiales para ese trabajo, no pude leer esa lección porque, dado que estaba siendo editada y esperando su inminente publicación, no figuraba como disponible en el Archivo. Por tanto, yo sabía que ahí tenía elementos decisivos para mi tesis doctoral.

En el conjunto de los tres tomos de Husserliana la página 385 del XV fue impactante, por eso en ella, en ese momento –primavera avanzada de 1974–, subrayé en rojo tres textos, uno de ellos con una flecha, haciendo ver plásticamente su importancia. En esas líneas están inspirados la inmensa mayoría de mis trabajos. No quiero decir que ya en 1974 tuviera claro el alcance de esa idea; por entonces era ya doctor con una tesis sobre la reducción fenomenológica que terminaba con la necesidad de la fenomenología de aparecer físicamente en el mundo, por ejemplo, como un libro, por tanto, de mundanizarse, porque sólo así es viable la intersubjetividad trascendental, a cuya consecución estaba dedicada la tercera parte de la tesis sobre la “reducción intersubjetiva”. Este era por entonces (1972) un concepto aún ausente en la bibliografía. Muchas veces me he quejado de no saber gestionar mi profesión, no haber sabido explotar las novedades que había en mi tesis doctoral de 1972. De haberlas publicado en inglés serían referencia en la actualidad. Pero no lo hice, ni siquiera en español hasta 1986, y aun en este caso sin la tercera parte sobre la reducción intersubjetiva³.

de un quinto que no podía, Juan Manuel Navarro Cordón, por entonces, profesor Ayudante de la Cátedra. Un dato, del que me he dado cuenta hace muy poco, es que los miembros de mi Tribunal apenas sabían de Husserl en profundidad; el más familiarizado debía de ser José Luis Pinillos pero de modo muy mediano; para el presidente, Ángel González Álvarez, no entraría la fenomenología de Husserl en sus temas preferidos; Sergio Rábade, por entonces, solo podía hacer un relato muy superficial; Juan Manuel Navarro Cordón aún era un principiante, menos en sus conocimientos sobre Kant. Y Pedro Ridruejo, que terminaría como catedrático de Psicología social, era inefable y fue el único que se permitió alguna frivolidad en la defensa; yo le contesté, con un texto de Husserl (Hua VII, 238), que la fenomenología no era literatura para leer de paseo: «Phänomenologie ist nicht „Literatur“ durch die man lesend gleichsam spazieren fährt», «La fenomenología no es literatura con la que a la vez se pueda leer y pasear». Después Ridruejo me ofreció ir al Colegio Universitario de Toledo, primero, como doctor, con una buena paga, pero cuando eso se hubo de materializar, la oferta se trasmutó en una ayudantía por 5.000 ptas. mensuales, que era un tercio de lo que recibía yo por la beca que disfrutaba, por lo que obviamente renuncié a la oferta. La información de esta nota es pertinente para indicar que la Comisión no podía entrar en los temas que se tocaban en aquella tesis.

³ En la reelaboración que hice de la tesis, publicada como *La estructura del método fenomenológico*, volví a escribir también la parte tercera correspondiente a la reducción intersubjetiva, pero al llegar la hora de publicarla decidí hacerlo en otro libro que nunca he llegado a últimas porque, mientras tanto, aumentó mucho la bibliografía y otras tareas me absorbieron.

Lo más importante en la obra publicada es, por un lado, la separación radical del concepto de epojé y el de reducción, separación que aparece en los años veinte, a partir de los manuscritos de la carpeta B I 5, que, por otra parte, Gerd Brand citaba de modo profuso. El segundo punto fundamental era la separación radical y sin posibilidad de duda entre la reducción eidética y la reducción trascendental, que vi más confirmada con la lectura de la *Grundproblemevorlesung*, de 1910/11. El tercer punto era la problemática de la epojé, en gran medida, una práctica montada en primera instancia en una conceptualidad natural que la contamina. El cuarto punto era un nuevo concepto de constitución como instauración de un sentido práctico de reconocimiento. Ahora diría –pero, insisto, ahora–, que ese concepto de constitución debe ser ampliado a los tres ámbitos básicos de la vida, los hábitos de reconocimiento, de apreciación o estima y de acción, todo lo cual no es sino la cultura, tanto más cuanto la propia constitución de los esquemas de reconocimiento está dirigida por los usos prácticos culturales, y en directa conexión con estos, por el lenguaje.

En ese contexto, o desde ese contexto, mi vuelta a Alemania el curso 1988/89, con la lectura de las entonces inéditas lecciones de ética de 1920 y 24; y de las por igual inéditas lecciones *Einleitung in die Philosophie* (de 1922/23, con las lecciones de Londres incluidas en ellas, ahora Hua XXXV) y ya ese mismo año de 1988, la aparición de la VI *Meditación cartesiana* de Eugen Fink, supuso un gran impulso en ese trabajo. Por entonces había llegado a la conclusión del CARÁCTER PERSONAL DE LO TRASCENDENTAL, que además es histórico. El carácter *corporal* de lo trascendental se lo había oído a Landgrebe en Lovaina en la primavera de 1971, en una afirmación que seguramente sobresaltó a los entendidos de Lovaina, un buen número de ellos clérigos. Allí estaba el padre Leo van Breda. No sé qué pensaría de la afirmación de Landgrebe. Pero desde el momento en que el sujeto trascendental del que habla Husserl está atravesado por cinestesias, como claramente aparece en *La crisis*, ese sujeto trascendental ya es corporal, y no puedo ser sino yo mismo y, gracias a la reducción intersubjetiva, cada uno de nosotros. En aquellos años nada sabíamos (al menos yo) del profundo significado de lo ocurrido en México en 1963, en el XIII Congreso Internacional de Filosofía, de lo que informo ampliamente en mi libro *La nueva imagen de Husserl*⁴.

La lectura de FINK –aunque en este punto no hay ninguna novedad porque esto que voy a decir ya está en algunos de los textos de *Erste Philosophie* que en su día manejé– me hacía ver que no era ningún disparate la teoría de los tres yoes que soy yo, el yo natural, el yo trascendental directo y el yo fenomenologizante, todos con el mismo, o al menos semejante, contenido, sólo que el yo natural es idéntico con el yo trascendental pero apercebido –y vivido, añadido ahora– como parte de la naturaleza. Si a esto añadimos mi

⁴Ver Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta, 2015.

lectura de las lecciones de Londres, de 1922, que estaban integradas en las lecciones de *Einleitung in die Philosophie*, donde se expone la función de la filosofía como creación de una humanidad auténtica, no podía sino tener las claves para abordar con más conocimiento de causa la profunda, inquietante, paradójica situación de la fenomenología en su relación con la antropología filosófica, que, atendiendo a *Ideas I*, podría parecer resuelta negativamente: la fenomenología jamás podría ser confundida con una antropología filosófica. En efecto, la problematicidad de esa posición de Husserl fue el sentido de mi artículo de 1990 para la revista *Études phénoménologiques*, en el que hacía una distinción entre la *postura explícita* de Husserl, provocada por *Ideas I*, y una *postura implícita* que se iba abriendo paso, en la que el contenido, prácticamente total o casi total, de la fenomenología era el de una antropología filosófica, que era el *lugar* en el que había que empezar la filosofía, en el sentido por tanto de una antropología filosófica como filosofía primera, no para fundamentar en el ser humano la filosofía, sino porque lo que ocurría en la descripción fenomenológica de este ser estaba sometido al imperativo de la racionalidad, por cierto, el único que hace al humano ser humano, porque ese imperativo, antes de mostrarse como imperativo, es la estancia en el mundo, con el que todo constructivismo y representacionismo queda superado desde su misma raíz.

Por las fechas de las que hablo, 1974, 1988 o 1990, la mayor parte de los fenomenólogos actuales, al menos los entonces ya nacidos, estaban, unos, en sus estudios de primaria; otros, en los de secundaria; y alguno, preparando su tesis de doctorado; en todo caso, muy lejos de barruntar esas complejidades de la fenomenología de Husserl, que no se resuelven con una lectura primera, por profunda que sea, de *Ideas I*, sino atendiendo a las ambigüedades que ya Luis Villoro había detectado en *Ideas II*⁵, pues el cuerpo somático, el *Leib*, el cuerpo como mi carne analizado en *Ideas II*, es, por un lado, objeto en el mundo, por la correlación sistémica establecida entre las sensaciones táctiles y el mundo, pero, por otro, es la carne del yo trascendental, en un genitivo que es tanto subjetivo cuanto objetivo, porque es los dos a la vez: la carne es la primera capa de la subjetividad trascendental, la que suministra al yo la «*hyle* originaria», las «*cinestesias* originarias», y los «*sentimientos* originarios», sean estos lo que sean, pero la carne es también la materialidad que constituye mi cuerpo físico que está en el mundo ocupando un lugar y componiéndose

⁵ Pero me temo que totalmente ineficaces a tenor de la ausencia de referencias a ese texto en la historia de la filosofía en español. Antonio Ziri6n alude a ellas (Cf. Antonio Ziri6n, *Historia de la fenomenologí*a en México, Jitanjáfora, Morelia, 2003, p. 220 s.) con gran perspicacia, pero, a tenor de la discusión que llevamos en estos textos, parece que no le ha influido en su concepción de la fenomenología, porque no parece que el *Leib*, si es parte del sujeto trascendental –que es la tesis que Villoro vislumbra en *Ideas II*–, se pueda decir que el sujeto trascendental es corporal solo por accidente. Cfr. Antonio Ziri6n, *Historia de la fenomenologí*a en México, Morelia, Jitanjáfora, 2003, p. 220 s.

con las cosas que me rodean.

Tampoco voy a decir que cuando escribí el texto de 1990 tenía todas las claves; que mucho menos las tenía en 1974, cuando subrayé ese texto de Hua XV, pero sí veía que lo que Husserl describía ERA EL SER HUMANO EN SU SENTIDO TRASCENDENTAL, el sentido trascendental que yo mismo –y como yo cada uno de nosotros– soy; y eso, exactamente eso, era hacer antropología filosófica, una disciplina que tanto Heidegger como Husserl despreciaban, en realidad porque la tomaban como ejecutada antes de haber sido descrito o logrado el sentido trascendental del ser humano, pero sin asumir, en una actitud a todas luces ingenua y, por tanto, precipitada lo que se sigue de modo irrefutable de eso mismo: que esa antropología, antes de esa descripción trascendental, era una antropología *mutilada*, a la que le faltaba lo fundamental, el *rasgo trascendental*, y sin el cual el humano no era tal, y de modo consecuente, la propia antropología tampoco era antropología en sentido pleno, pues carecía de lo fundamental para llegar al ser humano.

Creo que ha sido necesaria esta historia para abordar esta «quinta estación» del debate que mantengo con Antonio Ziri3n sobre el tema. De la cuarta etapa solo tengo una versi3n limitada, que es la 3nica que puedo tener en cuenta, aun a sabiendas de que en ella puede haber alg3n paso excesivamente r3pido que dificulta su compresi3n, pero con un esfuerzo de lectura creo que he llegado a poder entenderla bien. Las otras etapas son [1] el Pr3logo, de Antonio Ziri3n, a las Actas del primer Coloquio de Antropolog3a y fenomenolog3a (2011)⁶, conocido, como se dice en la nota 4, en 2013; [2] mi comentario a ese texto (2013)⁷; [3] el pr3logo que escrib3, despu3s de ese comentario, para las Actas del II Coloquio que tuvo lugar el a3o 2013; este pr3logo fue escrito en 2014⁸; [4] la conferencia de Antonio Ziri3n en Toluca en junio de 2015, cuya versi3n abreviada –publicada en 2018⁹, pero que yo conoc3a un a3o antes– es a la que ahora respondo en esta «Quinta estaci3n»[5].

⁶ Este se public3 en 2015, en el libro *Antropolog3a y fenomenolog3a. Reflexiones sobre historia y cultura*, ed. por Marcela Venebra y 3ngel Jim3nez Lecona, M3xico, INAH/ENAH, 2015, pp. 9-22, que re3ne las Actas del I Congreso de Fenomenolog3a y Antropolog3a, que tuvo lugar en la ENAH el a3o 2011. El texto del libro se dio a conocer en el II Congreso de Antropolog3a y fenomenolog3a, que tuvo lugar en junio de 2013 en el mismo lugar que el primero, en la ENAH de la Ciudad de M3xico. El texto lo termin3 Antonio Ziri3n en 2012. Tambi3n se public3 el texto en *Investigaciones Fenomenol3gicas*. No. 12, Madrid, *Investigaciones Fenomenol3gicas*, 2015, pp. 209-220.

⁷ Publicado con el t3tulo «Comentario al “Pr3logo” de Antonio Ziri3n», en *Investigaciones Fenomenol3gicas*, art. cit., pp. 221-250.

⁸ Apareci3 con el t3tulo «Antropolog3a y fenomenolog3a, una ambigua amistad», en Javier San Mart3n, *Antropolog3a y fenomenolog3a. Filosof3a y teor3a de la cultura*, compilado por Fernanda I. G3mez, M3xico, Centro Mexicano de Investigaciones fenomenol3gicas, 2016, pp. 13-35.

⁹ Antonio Ziri3n, «Condiciones y alcances de la antropolog3a filos3fica fenomenol3gica», en *La raz3n y la vida. En homenaje a Javier San Mart3n* editado por Jes3s M. D3az 3lvarez y Jos3 Lasaga, Madrid, Trotta, 2018, pp. 67-76.

Antes de seguir con mi contestación, en la que comentaré ampliamente esa respuesta de Antonio Ziri3n, así como la conferencia de Husserl, de junio de 1931 –pero también la recientemente conocida de Heidegger de enero de 1929, sobre el mismo tema, que tiene su indudable interés por la claridad que ofrece–, quiero poner en sendas páginas –par e impar para que se vea la correspondencia, la original alemana y su traducción¹⁰–, la imagen del texto de Husserliana XV que siempre hay que tener presente en este debate, y que supone un indudable giro en la apreciación husserliana, un giro que el análisis genético le impone porque hace cambiar radicalmente el primer proyecto de Husserl. Esto lo ha visto recientemente muy bien Genki Uemura (2009, 343 ss.)¹¹, donde cita el mismo texto de esta reproducción.

II. LA DIMENSIÓN TRASCENDENTAL DE LA ANTROPOLOGÍA

206

Yo tuve conocimiento del texto de Antonio Ziri3n en noviembre del 2016. En mi carpeta de *La razón y la vida* figura exactamente la fecha del 26 de noviembre de ese año. Le había oído la conferencia en Toluca en junio del año anterior. Este texto que ahora escribo es, así, la quinta estación de la polémica que empezó cuando, en 2013, leí el prólogo que Antonio Ziri3n había escrito para las Actas del I Coloquio de Antropología y fenomenología que, organizado por Marcela Venebra, había tenido lugar en México DF en 2011. El prólogo llegó a la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la ENAH, con motivo del II Coloquio que tuvo lugar en junio de 2013, y organizado también por la misma profesora. Ahí es donde se dijo que ese texto era agresivo, pero al leerlo de nuevo se ve que no lo es tanto, aunque hay afirmaciones que hubieran requerido alguna explicación más precisa¹². Yo, muy sensible con el tema, escribí inmediatamente –es

¹⁰ Esta traducción la tenía ya hecha desde hace tiempo por eso es la que pongo aquí y no la que unos años después publicó Agustín Serrano de Haro: Edmund Husserl, «Teleología», *Δαίμων. Revista de Filosofía*. n° 14, pp. 5-14, trad. y notas de A. Serrano de Haro, del texto No. 22 de Husserliana XV, pp. 378-386.

¹¹ G. Uemura, "A Preliminary Sketch on Embodied Transcendental Subjectivity in Husserl". CARLS Series of Advanced Studies of Logic and Sensibility, vol 3, 339-344, esp. 343 ss. Debo esta cita a la doctora Agata Bąk.

¹² Volviendo a leerlo, puede resultar un tanto agresivo, por tres razones; la primera se debe al contexto, pues está en el comienzo del texto que comenta la imposibilidad, para los no fenomenólogos, de entender el lenguaje fenomenológico, con lo que les está diciendo a los antropólogos que participaban en ese Congreso, y eran los anfitriones, que de lo que se les dijera en serio de fenomenología no podían entender nada, como le había ocurrido al mismo Levy-Bruhl con la famosa carta de Husserl. La segunda es la fuerte descalificación de la antropología filos3fica, de la que se dice, sin explicación ni restricción, que es a veces mal llamada antropología filos3fica; pero, sobre todo, y es la tercera razón, la afirmación explícita de que la fenomenología trascendental supera a la antropología social. Uno se pregunta en qué sentido la supera, y para qué quiere superarla. Siendo benévolos, se podría entender la palabra hegelianamente, es decir, superar como incorporar, de manera que la fenomenología asumiera los trabajos de los antropólogos culturales y operara con ellos, pero, en todo caso, ya que no es ese el uso

posible que ese mismo año—, un largo comentario [2] al texto de Antonio Zirión que luego utilicé para escribir el prólogo para las actas de ese II Coloquio, que saldría publicado bastante después. Ambos textos míos, el Comentario y el Prólogo,

TEXT NR. 22

385

Wir haben hier einen merkwürdigen und einzigartigen Fall, nämlich für das Verhältnis von Faktum und Eidos. Das Sein eines Eidos, das Sein eidetischer Möglichkeiten und des Universums dieser Möglichkeiten ist frei vom Sein oder Nichtsein irgend-
 5 einer Verwirklichung solcher Möglichkeiten, es ist seinsunabhängig von aller Wirklichkeit, nämlich entsprechender. Aber das Eidos transzendentes Ich ist undenkbar ohne transzendentes Ich als faktisches.

Solange ich, im Faktum meiner transzendentalen Subjektivität
 10 und der mir geltenden Welt stehend, abwandle und zum Eidos übergehend systematisch forsche, stehe ich in der absoluten Ontologie und korrelativ in der mundanen Ontologie.

Nun bedenke ich aber, dass in der Rückfrage sich schliesslich die Urstruktur ergibt in ihrem Wandel der Urhyle etc. mit den
 15 Urkinästhesen, Urgefühlen, Urinstinkten. Danach liegt es im Faktum, dass das Urmaterial gerade so verläuft in einer Einheitsform, die Wesensform ist vor der Weltlichkeit. Damit scheint schon „instinktiv“ die Konstitution der ganzen Welt für mich vorgezeichnet, wobei die ermöglichenden Funktionen selbst
 20 ihr Wesens-ABC, ihre Wesensgrammatik im voraus haben. Also im Faktum liegt es, dass im voraus eine Teleologie statthat. Eine volle Ontologie ist Teleologie, sie setzt aber das Faktum voraus. Ich bin apodiktisch und apodiktisch im Weltglauben. Für mich ist im Faktum die Weltlichkeit, die Teleologie enthüll-
 25 bar, transzendental.

Eigentlich müsste, wenn eine ordentliche Psychologie da, ausgebildet worden wäre, es von ihr aus möglich gewesen sein, eine mundane Teleologie aufzuweisen, die aber verständlich erst wird als transzendente.

30 Aber nun hat diese Teleologie Bedingungen ihrer Möglichkeit, also auch das Sein der teleologischen Wirklichkeit selbst, und von der (transzendentalen) Wirklichkeit her ihre Wesensmöglichkeit. Eben im Verwiesenwerden auf die Urfakta der Hyle (im weitesten Sinn); ohne die wäre keine Welt möglich und keine transzen-
 35 dentale Allsubjektivität.

Kann man bei dieser Sachlage sagen, diese Teleologie, mit ihrer Urfaktizität, habe ihren Grund in Gott?

Wir kommen auf letzte „Tatsachen“ — Urtatsachen, auf letzte Notwendigkeiten, die Urnotwendigkeiten.

207

Wesen
 106 &
 Faktum

Faktum
 106 &
 Wesen

habitual, habría que haberlo dicho, por lo que, leído eso por los antropólogos culturales, no pudieron menos que sentir en el escrito un tono que les resultaba agresivo, o cuando menos incómodo, sobre todo como Prólogo a unas actas de una actividad llevada a cabo en su casa en un Congreso que buscaba la colaboración.

Aquí tenemos un caso extraño y único, en concreto, para la relación entre factum y eidos. El ser de un eidos, el ser de posibilidades eidéticas y del universo de estas posibilidades está libre del ser o del no ser de cualquier realización de tales
 5 posibilidades, es independiente de toda realidad, a saber, de la correspondiente. Pero el eidos yo trascendental es impensable sin yo trascendental como fáctico.

En tanto yo, manteniéndome en el factum de mi subjetividad trascendental y del mundo que me es vigente, me transmutó e
 10 investigo sistemáticamente trascendiendo al eidos, permanezco en la ontología absoluta y de modo correlativo en la ontología mundana.

Pero ahora pienso que en la pregunta retrospectiva se ofrece al final la estructura originaria en su cambio de la hyle originaria
 15 etc., con las cinestesias originarias, los sentimientos originarios, los instintos originarios. De acuerdo con esto, en el factum radica el que el material originario discurra justo en una forma de unidad, la esencia esta antes de la mundanidad. Por tanto, la constitución de todo el mundo parece ya “instintivamente”
 20 prediseñada para mí, por lo que la funciones que lo posibilitan tienen de antemano el ABC de su esencia, su gramática esencial. Entonces, en el factum radica el que tenga lugar una teleología. Una ontología completa es teleología, pero presupone el factum. Soy apodíctico y apodíctico en la creencia del mundo. Para mí, en el factum es revelable, trascendental, la mundanidad, la teleología.

En realidad, si se hubiera configurado una psicología apropiada, habría sido posible a partir de ella acreditar una teleología mundana, pero que solo se hace comprensible de modo
 30 trascendental.

Ahora bien, esta teleología tiene condiciones de su posibilidad, es decir, también el ser de la realidad teleológica misma, y desde la realidad (trascendental) su posibilidad esencial. Justo en el ser remitido a los facta originarios de la hyle (en el sentido más amplio);
 35 sin ellos, ningún mundo sería posible ni una subjetividad trascendental en totalidad [Allsubjektivität].

¿Se puede decir, en esta situación, que esta teleología, con su facticidad originaria, tiene su fundamento en Dios?

Llegamos a los últimos “hechos” —hechos originarios, a las
 40 últimas necesidades, las necesidades originarias

Esencia
sobre
faktum

Faktum
sobre
esencia

los conoció Antonio Ziri6n y a ambos contest6, primero, en la conferencia mencionada de Toluca, en 2015, y luego, a partir de ese texto, en el art6culo que, con todo afecto, me dedica en el libro *La raz6n y la vida. Escritos*

de homenaje a Javier San Martín. Ahora voy a hacer lo mismo, con todo afecto y como contribución mía al homenaje que con motivo del 70 cumpleaños que celebra en 2020, se le dedica en el *Acta Mexicana de Fenomenología*, para lo que vuelvo sobre el tema teniendo en cuenta mis textos anteriores y, sobre todo, su réplica. Tengo que añadir que, en realidad, nunca he dejado el tema. Desde 2013 he dado varias conferencias sobre este mismo asunto, varias de ellas publicadas. En la mayor parte de ellas trabajo el tema de la relación de la antropología con la fenomenología, que es, además, la base de mi propia antropología filosófica desarrollada en los dos tomos sobre *Antropología filosófica* I y II. En esta, sobre todo, se plantea el tema de los dobles humanos como un requisito básico de la antropología de raigambre fenomenológica. Pienso, por otro lado, que podría ser interesante recoger toda la polémica en un libro, que tendría, al menos de momento, cinco estaciones. Esta sería la quinta. El interés radica en que en la polémica entran en juego los temas más candentes sobre el último sentido de la fenomenología husserliana.

El texto que quiero comentar y que, como he dicho, es un resumen de la conferencia pronunciada en 2015, se compone, en mi opinión, de siete puntos distintos, que iré refiriendo en este comentario. Pronto, en la que he llamado "cuarta estación", entra Antonio Ziri3n en materia, reconociendo que, en los comentarios que le dedico y que recorren con bastante minuciosidad su prólogo, amplió la relación entre la fenomenología y la antropología, pero recuerda Antonio Ziri3n que este comentario mío habría quedado más completo si hubiera comentado un punto, "uno de esos pocos pasajes de mi prólogo que dejó sin tratar". A este punto va dedicado buena parte de su valioso texto.

Pero, antes de nada y para tener bien presente los diversos pasos críticos del texto de Antonio Ziri3n, voy a resumir algunos aspectos de la polémica. En todo caso creo que hay que decir que hay un inmenso avance en la clarificación desde el comienzo de nuestro debate, desde aquel momento en el que escribi3, en el primer prólogo, que la antropología filosófica es una "a veces «mal llamada» antropología filosófica", sin especificar más, en qué sentido o por qué es a veces mal llamada antropología filosófica. Lo podríamos entender si se hubiera referido siquiera al err3neo título con que Starke publicó la antropología pragmática de Kant, que, si es pragmática, evidentemente no era la filosófica. Otro caso de una mal llamada Antropología filosófica es la que parte de una posición teológica, y trata de ajustar la filosofía a esas creencias. Pero de nada de esto habla Antonio Ziri3n.

Ahora, en esa comunicaci3n, o cuarta etapa del debate, queda muy claro qué es la antropología filosófica, esa que DEBE ELABORAR LA IMAGEN ESENCIAL DEL SER HUMANO. En este texto est3 aún más clara la tarea de la antropología filosófica. En efecto, en el «Prólogo» atribuye a la antropología filosófica la «competencia para lograr una visi3n esencial, ontológica del hombre, es

decir, de aquello que le da precisamente su ser humano»¹³. En lo que tendríamos un acuerdo básico. Pero Antonio Ziri3n, cuando escribe el texto de 2018, a3ade mucho m3s en ese acuerdo, a saber:

(...) ambos creemos en la posibilidad de desarrollar una antropolog3a filos3fica que sea, a la vez, fenomenol3gica y *trascendental*. Esto significa que en esa disciplina estar3 considerado, en el ser humano o el hombre que es su objeto de estudio, lo que puede denominarse una, o «su», *dimensi3n trascendental*, y ante todo, su capacidad de tener acceso a ella, con todo lo que esto implica¹⁴.

No digo que no haya un acuerdo b3sico en esto, pero s3 aseguro que hasta este escrito no he le3do en ning3n sitio de Antonio Ziri3n este planteamiento propio de la Antropolog3a filos3fica, que sospecho que es una de esas cosas que ha asumido de la realizaci3n de la tesis de la doctora Marcela Venebra en la que se propone una reforma de la antropolog3a filos3fica justo en ese sentido, ideas que tienen en cuenta los desarrollos de mi art3culo de 1992, de *Études phénoménologiques*, temas sobre los que mantuve horas de entrevistas con la entonces doctoranda Marcela Venebra¹⁵. Como dice el mismo Antonio Ziri3n, la tesis le exigi3 estudiar textos de Husserl que no conoc3a¹⁶. Ah3 lo importante es asumir que la Antropolog3a filos3fica, para ser aut3ntica, tiene que incorporar el car3cter trascendental del ser humano.

Tambi3n merece la pena aquilatar un punto interesante sobre la pol3mica al que se refiere Antonio Ziri3n en esa presentaci3n de Buenos Aires, donde dice que esta pol3mica se ha generado a ra3z de la tesis de la doctora Venebra. No es exactamente as3. Como es obvio por todo lo que vengo diciendo, la pol3mica se genera por el Pr3logo a las actas del primer congreso de antropolog3a y fenomenolog3a. Lo que ocurre es que la tesis de la doctora Venebra le hace cambiar su opini3n sobre la antropolog3a filos3-

¹³ Antonio Ziri3n, «Pr3logo», *Antropolog3a y fenomenolog3a. Reflexiones sobre historia y cultura*, p. 14.

¹⁴ Antonio Ziri3n, «Condiciones y alcances de la antropolog3a filos3fica fenomenol3gica», p. 68.

¹⁵ Sobre el tema, ver Marcela Venebra, *La reforma fenomenol3gica de la antropolog3a*, Bogot3, Editorial Aula, 2017, pp. 277 ss. En el texto citado del art3culo de 1992 aparece ya mencionado el “desplazamiento” de la epoj3 del que yo ya hablaba en 1990, pero que est3 en la base de mi tesis doctoral de 1972. En la tesis este art3culo no vuelve a ser citado, pero en 3l est3 explicado ese giro de la postura explicita de Husserl –asumida por Antonio Ziri3n como 3nica y definitiva– a la que entonces llamo postura impl3cita –citada por M. Venebra: *Ib3d.*, p. 277– pero que a partir de los a3os veinte cada vez es m3s explicitada, como he tenido la oportunidad de exponer en las diversas conferencias que he pronunciado al respecto en los 3ltimos diez a3os: en Calabria (Italia), Toluca (M3xico), en Pereira (Colombia), Buenos Aires, Madrid (Univ. Complutense), Braga (Portugal), y Curitiba (Brasil).

¹⁶ Lo dice el propio Antonio Ziri3n en la presentaci3n que compartimos del libro de la profesora Venebra en Buenos Aires en 2016. Cfr. el video, nada m3s empezar, a mitades del primer minuto: <https://www.facebook.com/clafen.org/videos/258711161197554/>, (consultado 15/05/2020).

fica, respecto a la cual mantiene una postura diversa en 2012 –cuando la tarea de esa disciplina es elaborar una idea esencial del ser humano–, a un momento posterior en el que la antropología filosófica debe incorporar el sentido trascendental descubierto por la fenomenología¹⁷.

Pero aún hay un detalle que debo comentar en la frase sobre esa tarea de la antropología filosófica, pues esta debe considerar en el ser humano o el hombre que es su objeto de estudio, lo que, según Antonio Ziri3n (en adelante, AZ), «puede denominarse, una, o “su”, *dimensi3n trascendental*». ¿Son ambas lo mismo?, ¿hay una dimensi3n trascendental frente a otras dimensiones, por ejemplo, no trascendentales?, ¿cuál es “su” dimensi3n trascendental? Tengo que empezar diciendo que en la tesis de la doctora Venebra la palabra ‘dimensi3n’ es una de las m3s frecuentes, incluso la «dimensi3n trascendental» aparece hasta en dieciocho ocasiones¹⁸. Pero es que las dimensiones de la vida humana son lo fundamental de mi antropología filos3fica. Y este es el problema, ¿se puede filos3ficamente aislar “una” o “la” dimensi3n trascendental del ser humano? Justo la «reforma fenomenol3gica de la antropología», que, sin ese brillante t3tulo de Marcela Venebra, me ha inspirado desde que en 1980 empec3 a redactar mi antropología, dice que no hay ser humano sin la dimensi3n trascendental, porque lo que llamo dimensiones trascendentales son inherentes al ser humano para ser tal. Por eso no se trata de tener en cuenta «una o “su”» dimensi3n trascendental, sino de que el ser humano, al margen de esa dimensi3n trascendental, no existe.

III. UN ADELANTO COMO ENTREMÉS

Hay una f3rmula que a m3 personalmente me gusta y que ha pasado a la tesis de la doctora Venebra en una palabra que aparece tambi3n mucho en su libro, la palabra “excedencia”, muy vinculada tambi3n al sentido de la reforma de la antropología. La palabra aparece treinta y nueve veces, pero

¹⁷ No hay que olvidar que toda la tesis de M. Venebra trata de responder a la pregunta que plantea muy bien ya en la introducci3n: «Es decir, ¿c3mo se llega desde la puesta entre par3ntesis del sentido de lo humano y su mundo, a la afirmaci3n de una aut3ntica antropología que incorpora la dimensi3n trascendental del hombre como campo de trabajo?». La primera posici3n es la de la postura expl3cita, mientras la segunda es la que ah3 llamo «impl3cita».

¹⁸ En la *Antropología filos3fica II* explico por qu3 creo que hay que utilizar la palabra ‘dimensi3n’. Ver Javier San Mart3n, *Antropología filos3fica II. Vida humana, persona y cultura*, Madrid, UNED, 2015. Por cierto, es Fink el que me dio expl3citamente esa idea, pero 3l la aplica a lo que yo llamo “escenarios” de la vida humana. En efecto, dice Fink: «Das Menschenleben ist in elementare Dimensionen gegliedert» [La vida humana est3 articulada en dimensiones elementales], en Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1960] y *Metaphysik und Tod*, Stuttgart, Berlin, K3ln, Mainz, W. Kohlhammer, 1969, es lo que en otros lugares denomina los fen3menos de la vida humana. Yo he llamado dimensiones a las estructuras ineluctables de la vida humana, y escenarios a los 3mbitos en los que se desenvuelve esa vida humana.

muchas más si tomamos en cuenta el verbo “exceder”: «el ser humano, es un ser que se excede a sí mismo»¹⁹, y para que se vea la importancia del tema, unas líneas más abajo, dice: «La fenomenología trascendental husserliana es la experiencia, el recorrido o vivencia de la manifestación de esa excedencia».²⁰ Esa excedencia en latín se dice el “plus” que implica la vida humana, palabra que también se emplea en el libro. En alemán esa excedencia o *plus* del ser humano se dice el “mehr”, el “más”. Siempre fue una fórmula que a mí me gustó y la leí, no en Husserl, sino en Fink, pues todo el sentido de la *VI Meditación* es este *plus* del ser humano, y en general de la fenomenología que aparece en el mundo en lo que Fink llama la apariencia trascendental. El hecho es que el ser humano aparece en el mundo como un ser más del mundo, resultado de las causalidades casuales de la evolución, tema propio de la antropología física o biológica, como puede ser de cualquier otro animal, por ejemplo, los elefantes, que tendrán su apartado peculiar en la paleontología de los vertebrados. Ahí habrá una elefantología física, como habrá también una platelmintología física, que es la pregunta que se hacía Antonio Ziri6n en el Pr6logo que desencaden6 la pol6mica. Pero la pregunta es si con esa antropología física, parecida en proyecto cient6fico a la elefantología física, es posible dar cuenta de la vida humana cultural y de la producci6n misma de ciencia, es decir, de la comprensi6n transhumana de argumentos racionales no sometidos a ninguna contingencia. Sabemos que el positivismo del siglo XIX intent6 explicar todo desde ese par6metro f6sico. Es lo que se llama el psicologismo, el intento de comprender la raz6n y sus productos desde los mecanismos psicobiol6gicos del ser humano. Y justo eso es lo que Husserl rechaza total y radicalmente con la refutaci6n del psicologismo.

Lo que implica esta refutaci6n es un punto clave del sentido de la fenomenología, que en mi trayectoria nunca lo he olvidado. Significa el establecimiento de que el ser humano, adem6s de un ser f6sico en el mundo, capaz de adaptarse al mundo en los t6rminos biol6gicos en que lo hacen el conjunto de los animales, y que hacen que sea el animal humano que es, tiene un *plus*, es m6s que ese humano biol6gico, tiene una *excedencia* sobre la animalidad –que tambi6n es– que viene implicada en la vivencia de la verdad y la raz6n. Inicialmente Husserl no toma conciencia de qu6 es ese *plus*²¹, exactamente hasta 1903, cuando comprende que esa

¹⁹ Marcela Venebra, *La reforma fenomenol6gica de la antropología*, ed. cit., p. 15.

²⁰ *Ib6d.*, p. 16.

²¹ No es una f6rmula frecuente en Husserl, la he encontrado muy pocas veces. Una muy bonita es esta: «Freilich, jede Handlung ist mehr als ein physischer Vorgang, und wird sie als Handlung verstanden, so muss man von einer 6ber das Physische hinausreichenden Bedeutsamkeit sprechen». Edmund Husserl, *Zur Ph6nomenologie der Intersubjektivit6t*. Hua XIV [La Haya: M. Nijhoff, 1973], p. 225. Tambi6n hay otra sobre la comunidad cient6fica en Hua XIV, 183. Tambi6n en Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Ph6nomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Sp6te Ethik*. Hua XLII [Nueva York: Springer, 2014], p. 311. En el Beilage XII, de la *VI Meditaci6n cartesiana* tambi6n

excedencia hace que el sujeto del que habla no sea el ser humano, sino lo que va a llamar el sujeto trascendental²². De ese punto depende toda la fenomenología²³. El tema tiene cierta importancia también en este texto porque Antonio Ziri3n se va a referir a este punto. Por eso lo toco aqu3. Y es que de ese punto, que no es sino marcar la “diferencia antropol3gica”, es de donde parte la renovaci3n de la fenomenolog3a, en relaci3n con las *Investigaciones l3gicas* e igualmente la reforma de la antropolog3a porque, si no se tiene en cuenta ese excedente, el ser humano no existe. Husserl vio muy pronto lo primero, pero no lo segundo, por m3s que tuviera que ser algo impl3cito en su teor3a, que implica esa diferencia antropol3gica entre el mero ser humano animal y el ser humano pleno tal como realmente es.

La raz3n de que no viera lo segundo no es nada rara, pues cuando 3l escribe las *Investigaciones l3gicas*, y hasta despu3s de la Gran Guerra, no hay en la opini3n p3blica filos3fica una disciplina llamada Antropolog3a filos3fica. La psicolog3a fung3a todav3a como la ciencia que pod3a operar como el saber fundamental sobre el ser humano, al tratar de lo m3s definitivo de este, porque la antropolog3a natural o la antropolog3a m3dica –esta muy frecuente en Alemania– no eran sino biolog3a aplicadas al ser humano, bien desde una perspectiva hist3rico-evolutiva, bien desde una perspectiva anat3mico-funcional. No he encontrado la frase de Fink en la que habla de que el ser humano precisamente es «“m3s que ‘ser humano’», aunque estoy seguro de que lo he le3do en 3l, pero todo el sentido de su obra es esa

aparece la f3rmula: sobre lo realmente visto, dice Fink, «Es selbst ist mehr als das jeweils zu aktueller Kenntnis Kommende und schon Gekommene», Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. (Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932). Mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34), hrg. von Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven, La Haya, Martinus Nijhoff, 1988, p. 209) porque solo tiene sentido por lo que lo excede, a saber, el lado visto solo es lado gracias a los lados que no son vistos, por lo que el lado visto se excede a s3 mismo. En la *VI Meditaci3n cartesiana* esta excedencia es la *Übersteigung* (1988, 11, l3n. 2) que el ser humano hace de s3 mismo para practicar la fenomenolog3a. Pero en realidad eso no es m3s que una muestra de la continua *Übersteigung*, es decir, superaci3n –no en el sentido de *Aufhebung* sino de *Übersteigung*– de la animalidad siempre que nos referimos a lo que est3 m3s all3 de esta, como son la compresi3n de los objetos formales y la vivencia de la raz3n como legitimidad o valor y, en definitiva, la vivencia de la verdad. En realidad, la apertura a s3 mismo, el vivir en la apertura al sentido y al mundo es el *plus* que la vida humana muestra. Todo el sentido de la antropolog3a de Fink es mostrar esta apertura que el ser humano es, que le hace ir siempre m3s all3 de cualquier determinaci3n natural o social porque siempre est3 abierto a un m3s all3, a una *Übersteigung*.

²² Sobre este cambio, ver del autor la conferencia en Curitiba, Brasil, en 2019, «La relaci3n de la fenomenolog3a y la psicolog3a como el motor de la fenomenolog3a», San Mart3n, «La relaci3n de la fenomenolog3a con la psicolog3a como un motor de la fenomenolog3a trascendental de Husserl», en *Phenomenology, Humanities and Sciences*, Curitiba, Fenomenologia, Humanidades e Ciencias, 2020, pp. 219-231. En ingl3s, *ib3d.*, pp. 206-218.

²³ Es el sentido de mi conferencia en Pamplona, en octubre de 2019, de pr3xima publicaci3n en el *Anuario filos3fico* que publica la Universidad de Navarra.

excedencia, la apertura al sentido que le hace ser lo que es, en un sentido muy semejante al que aparece en el texto que he citado en la nota anterior del *Beilage XII* de la *VI Meditación cartesiana*.

De todos modos, sí me he encontrado una gran ayuda para entender bien este punto, por eso lo traigo aquí, antes de meterme a fondo en la parte crítica del texto de AZ. La ayuda viene de una conferencia de Heidegger. En efecto, esto es un inciso que nos va a servir para encauzar nuestro comentario. En 2016 se publicó (en la GA, 80.1) la conferencia que Heidegger había dado el 24 de enero de 1929 en Frankfurt –en el mismo sitio, la sede de la Kantgesellschaft (Asociación kantiana) en la que Husserl daría dos años después la suya. La conferencia de Heidegger lleva por título “Antropología filosófica y metafísica del Dasein” (*Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*), donde trata de negar que la antropología filosófica sea la filosofía fundamental, argumentando, desde la noción misma de filosofía, que esta es el conocimiento del ser y que nunca lo podría hacer la antropología filosófica, que sólo conoce *un ser, un ente*, el ser humano. Pero ese conocimiento del ser sólo se puede dar desde la comprensión del ser que ocurre en el hombre. Así, la metafísica del *Dasein* que nos da la comprensión del ser, y que ocurre en el ser humano, es el punto de partida de la filosofía. Pero el *Dasein* (como comprensión del ser) no es una característica más del ser humano que habría que añadir a otras características –en la terminología de AZ, “una” dimensión, que supone otras–, ya descubiertas por un concepto usual o pragmático del ser humano (o ya elaborado por la antropología filosófica anterior), sino al revés, esa comprensión del ser –el *Dasein*– es lo que hace al humano ser el ser que es, de manera que el *Mensch*, el ser humano, surge como tal –como *Mensch*, como ser humano– por esa característica.

Y aquí dice Heidegger la frase que a mí más me interesa de toda la conferencia: de acuerdo con esa deducción, que «el ser humano es ya desde su fundamento más que ser humano», “*der Mensch von Grund aus schon mehr ist denn Mensch*”²⁴. Esto implica que la antropología filosófica que lo trataba sin considerar esa característica no trataba de un objeto que realmente fuera un ser humano. Por eso, tal antropología no era verdadera antropología porque su objeto no era el ser humano.

Quiero explicar ahora esto con toda precisión, de acuerdo con la respuesta que, al preguntarme por qué me parecía que la respuesta de Heidegger era un truco, di a la profesora anfitriona Luisa Paz Rodríguez, que, además, había sido la que me avisó, generosamente, de la publicación de la con-

²⁴ Martin Heidegger, «*Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*», en GA, 80.1, *Vorträge Teil 1: 1915-1932*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2016, p. 237. La fórmula alemana clásica es “mehr als”; respecto al “mehr denn”, se dice en el diccionario Langenscheidt que es un cultismo, “*gehobener Sprachgebrauch*”, que sería algo así como “lenguaje exquisito”, pero en el sentido de “remilgado”, en alemán: *hochnäsig*, lit., de nariz subida.

ferencia de Heidegger. Yo había explicado la frase de Heidegger: «Der Mensch [1] ist mehr denn Mensch [2]» –El ser humano [1] es más que ser humano [2]–, diciendo que, si eso era así, lo único que se nos indicaba es que el Mensch [1] es condición de posibilidad del Mensch [2], y que este surge porque se da el Mensch [1]; o bien, lo que es lo mismo, que lo que llamamos Mensch, el [2], es algo posibilitado por el *más* que ser humano [1]. Pero al afirmar eso estoy diciendo que todo el saber sobre el [2], si no tiene en cuenta el [1], es un saber mutilado, por tanto, limitado y, en la medida en que el saber del [2] quiera ser saber pleno y auténtico del ser humano, debe incluir el [1]. Con lo cual, si el saber del [2] es antropología filosófica e incluye necesariamente el [1], que era el lugar en el que debía empezar la filosofía, esta debe empezar en la antropología filosófica, por eso la antropología filosófica es el lugar del comienzo de la filosofía.

Esa teoría de Heidegger –de que la antropología filosófica, que trata del ser humano, no es el lugar donde debe empezar la filosofía, porque el ser humano es más que ser humano, dado que para él la filosofía empieza en la comprensión del ser que es el *Dasein*, ese más que ser humano– me parecía sencillamente un truco, un juego de palabras inútil. Al decir Heidegger que él habla del *Dasein*, que no es el *Mensch*, ser humano, sino el *Sein des Menschen*, el ser del ser humano, está haciendo un juego de palabras que se desenmascara rápidamente, porque ese *Mensch* [2], ese ser humano, sin el *Sein des Menschen* [1], sin el ser del ser humano, no es tal *Mensch* [2], no es tal ser humano, y eso redefine el lugar de la antropología filosófica porque su objeto no es ese *Mensch*, ser humano [2], ya que este segundo no es *Mensch*, ser humano, sin el primero²⁵.

Pero lo que más me interesa en este momento es que ese “más que ser humano”, el *mehr* [1], el *plus* que hay que añadir y hay que ver en el ser humano no es sino la dimensión trascendental, pero una dimensión trascendental que, para Heidegger, desde el principio, era absolutamente fáctica, por eso sus análisis son análisis de la facticidad, como lo asumía ya en sus cursos en Friburgo, frente a los análisis de Husserl, cuyos desarrollos eran de una trascendentalidad que parecía haberse instalado, primero más allá de la facticidad y, luego, más allá de lo particular porque la descripción siempre pretendía ser esencial.

Sobre este punto ya me he pronunciado varias veces, siguiendo a Husserl: la reducción trascendental no me da lo esencial, es decir, no es eidética. Inicialmente Husserl lo creyó así, pero pronto se dio cuenta del error. Ya en la *Grundproblemevorlesung* está claro el asunto²⁶. Pero esa cuestión

²⁵ Esta es la razón por la que en la conferencia de Braga, en la primavera de 2016, puse como lema de mi contribución la frase de Heidegger, de *Ser y tiempo*: «Das Dasein, d. h., das Sein des Menschen» (SZ, 25), en «Bases fenomenológicas de la antropología filosófica», en *Fenomenologia hoje VI, Intencionalidade e cuidado*, Rio Janeiro, Via Verita Editora, 2017, p. 185.

²⁶ Ver Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alian-

cambia enormemente la perspectiva. Porque si lo trascendental soy yo en cuanto individuo, no es la esencia, mi esencia, sino yo mismo en mi individualidad.²⁷ Pero dicho todo esto volvamos al texto en el momento en que empiezan las discrepancias. Las serias discrepancias se refieren a los términos en que yo definiendo la identificación entre fenomenología trascendental y antropología que a AZ le “parece un grave error”²⁸, palabra, dicho sea de paso, gruesa, que yo prefiero siempre evitar en mis comentarios y que también evitaré aquí, sobre todo si al final se concluye que Husserl no tenía las claves de todo, por lo que queda un poco en el aire cuáles tenía y cuáles no.

También tengo que añadir que yo, como lo explicité en Zaragoza, en septiembre de 2016, llevo toda la vida profesional con el tema, pero que estos últimos años he profundizado mucho en él, y últimamente aún he llegado a ciertos resultados que utilizaré en este mismo escrito. Esto afecta a algunos puntos que en el artículo de 1991 mantenían cierto tono provisional. Muy provisional era la interpretación excesivamente contundente de la conferencia de 1931 porque, como he explicado en otro lugar (2019 y 2020), la lectura, primero en inglés y luego en castellano de la versión incompleta hizo que ni siquiera me fijara en ese detalle, y así que no leyera las dos últimas decisivas páginas; y con esto veamos lo sustancial de la crítica del artículo de AZ. Repito que este texto es un resumen o, tal vez, una versión abreviada de la intervención de Antonio Ziri3n en Toluca, en junio de 2015 ¡Válgame Dios, que diría don Quijote: *quantum tempus fugit* –ya cinco años de aquel acontecimiento, y siete años del segundo Coloquio de fenomenología y antropología que desató el debate y que tuvo lugar en 2013!

IV. LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DERIVADA DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

Lo que podría considerar la tercera parte del artículo de AZ se refiere a za, 2002, p. 152, nota 6 y p. 168 s. Trad. César Moreno y Javier San Martín. 2020a, 152, n. 6; y 168s. En la Introducción a la primera edición de la misma obra (Madrid, Alianza, 1994) advierto de estos puntos (p. 53), que, por otra parte, también estaban ya señalados en mi tesis de doctorado. Ver Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. de Javier San Martín y César Moreno, Madrid, Alianza, 2020, p. 152, nota 6; y pp. 168 ss., En la “Introducción” a la primera edición de la misma obra (Madrid, Alianza Editorial, 1994) advierto de estos puntos (p. 53), que, por otra parte, también estaban ya señalados en mi tesis de doctorado, ver Javier San Martín, *La Estructura del método fenomenológico* (Madrid, UNED, 1986, p. 33), donde se aportan citas decisivas al respecto.

²⁷ Noé Expósito, que está leyendo de Landgrebe “Faktizität und Individuation”, me advierte que al final todo reconduce a este punto. Desde mi asistencia al mencionado acto de Lovaina, los escritos de Landgrebe fueron para mí guías imprescindibles.

²⁸ Antonio Ziri3n, «Condiciones y alcances de la antropología filos3fica fenomenológica», p. 68.

un punto interesante, que se ve peor en el argumento de Heidegger: la antropología filosófica trata del *Mensch*, del ser humano, aunque sea filosóficamente, mientras que la analítica del Dasein trata de la comprensión del ser que es el sentido del Dasein. Pero Heidegger no se preocupa del estatuto de la antropología filosófica, a diferencia de Husserl, que lo hizo. Lo que ocurre es que cuando Husserl desarrolla la fenomenología trascendental no existía ningún modelo de antropología filosófica, a lo sumo una antropología física, como parte de la historia natural, o una antropología médica, por lo que Husserl no tiene conciencia de una ciencia con la que él tenga que polemizar. Solo tiene *in mente* la psicología, que hacía las funciones de la ciencia del humano que quiere fundar científicamente el resto de las ciencias. El desarrollo de la fenomenología, al ser un análisis de la vida trascendental en la que todo se da, abre el campo de esa experiencia en la cual aparece el ser humano mismo que he rechazado por la epojé y la reducción. Pues bien, como objeto de mi experiencia, el ser humano es uno de los temas de trabajo de la fenomenología trascendental, así como la naturaleza, o el mundo de la cultura, incluida en ella la ciencia, y entendidas ambas como productos del espíritu. Estos serían los temas de los tomos II y III de las *Ideas*. Ahí tiene su puesto la antropología filosófica como ontología regional que trataría de estudiar la constitución del ser humano. Todo esto es lo que en 1991 llamé «la postura explicita» de Husserl²⁹.

Y aquí viene el primer argumento de rechazo de AZ. Para Ziri6n la antropología filos6fica, como se desprende del mismo planteamiento mencionado, es una disciplina *derivada* de la fenomenología trascendental; como es la fenomenología trascendental la que descubre y describe los rasgos de esa subjetividad trascendental que, de modo accidental pero no necesario, ocurren en el hombre, estudiar a este exige tener en cuenta esa dimensión trascendental, pero el saber que ha descubierto los rasgos de esa dimensión trascendental no puede ser concebido como una antropología filos6fica porque es, en consecuencia, anterior a esta. Para AZ “la antropología filos6fica fenomenol6gica, incluso calificada de «trascendental», es una disciplina que se deriva o se desprende de la fenomenología trascendental, pero que no puede identificarse con ella”³⁰.

Este punto es muy importante y parece que hay cierta lógica, pues la fenomenología trascendental es la que nos da el sentido de lo trascendental, por tanto, solo entonces podré desarrollar una antropología trascendental que para ser auténtica antropología debe incorporar necesariamente los análisis de la fenomenología trascendental. En mi propuesta, esa incorporación a *posteriori* de la trascendentalidad descubierta en la fenome-

²⁹ AZ, en su última respuesta, no toma ya en consideración el hecho de que la antropología filos6fica sea una ciencia regional del ser humano como ser mundano. Desde el momento en que el ser humano tiene como elemento constituyente una dimensión trascendental, ese modelo ya no nos sirve.

³⁰ *Ídem*.

nología hace que esta, a la postre sea, en virtud de esa traslación, idéntica, en cierta medida, como iremos viendo a lo largo de este artículo, con la antropología trascendental y, por eso, la antropología filosófica debe reformarse desde el momento o instancia en la que "aparece" la fenomenología trascendental. Pasa lo mismo con Heidegger, si nos atenemos al estudio serio de su fórmula. Puesto que el *Dasein* es, según Heidegger, y lo hemos visto, el ser del ser humano, se entiende fácilmente que una antropología auténtica deba trasladar al ser humano todo lo que saque en esa analítica, pues sin ello la antropología sería parcial o sesgada si en ese «ser del *Dasein*» está lo fundamental del ser humano. En la objeción de AZ se ve claramente el carácter derivado que tiene la antropología filosófica respecto a la fenomenología trascendental. Y esto, tanto si consideramos la antropología filosófica como elaboración de la idea esencial del ser humano, que es la competencia que le asignó AZ a la antropología filosófica en el primer prólogo, como si avanzamos, tomando ya la formulación de la doctora Venebra, incorporando la trascendentalidad, que es necesario desde el momento en que el ser humano, para ser tal, debe ser sujeto trascendental. Esto es lo que en mi antropología he llamado la teoría de los dobles humanos. Porque no podemos comprender al ser humano al margen de su dimensión trascendental. Este es, en efecto, el tema del capítulo primero de mi antropología filosófica sistemática que equivale a lo que a la hora de publicarla ha devenido en ser la *Antropología filosófica II*³¹.

Pero hay otra razón poderosa que nos lleva a un nuevo nivel, y con esto profundizamos en la problemática de ese ser humano y más que humano, ser fáctico y ser trascendental. Con esto entraría en el punto tercero del texto de AZ.

V. LA IDENTIDAD DE LO FÁCTICO Y LO TRASCENDENTAL

La razón esgrimida en el párrafo anterior parece razonable: el ser humano es un ser trascendental; la antropología auténtica debe tener en cuenta esa

³¹ Javier San Martín, «Comentario al "Prólogo" de Antonio Ziriñ» en *Investigaciones Fenomenológicas*. Aquí solo puedo remitir al lector a ese capítulo. La teoría de los dobles humanos parte de la consideración propia de los fenomenólogos de que el ser humano es una realidad que se vive en primera persona y como objeto en el mundo; el primero no está determinado por el mundo, el segundo sí. Este esquema es el que menciona Merleau-Ponty en el prólogo a la *Fenomenología de la percepción*, al decir que no soy el resultado de múltiples causalidades mundanas o sociales, y que por eso no puedo cerrar sobre mí el universo de la ciencia, acción que también hago en cuanto ser en el mundo. Es lo que Ortega entiende con la duplicidad de realidad radical y hombre; o Marías cuando habla de estructura analítica y estructura empírica, siendo esta el hombre; o Heidegger en la duplicidad, que ya hemos visto, de *Mensch* y *Dasein*; o Fink, al hablar de la *Grundverfassung* (constitución básica) del ser humano y su vida concreta en los fenómenos trascendentales.

trascendentalidad, pero justo por ello es posterior y, por tanto, derivada de la fenomenología trascendental y, en consecuencia, identificarlas es un «error», que será grave en dos supuestos, primero, el principal, que al identificarlas rompa de raíz aquel distanciamiento de 1903 por el que Husserl se da cuenta de que el sujeto de los objetos formales no podía ser un ser humano fáctico sometido a las causalidades mundanas. Sería, lo primero, caer en el antropologismo, una forma epistemológica semejante al psicologismo, con lo que el esfuerzo de la fenomenología habría sido vano. Ya por esa razón sería «un grave error», pues se perdería todo lo logrado por la fenomenología trascendental. Pero aún hay otra razón que, por el esfuerzo de AZ en relación con la aplicación de los estudios trascendentales, se me antoja aún más grave: haría de la fenomenología trascendental una filosofía aplicable solo al ser humano, y no a otras posibilidades, por ejemplo, otros seres racionales de otros planetas o mundos, justo lo que también se quería superar en la refutación del psicologismo: la conclusión de las *Investigaciones lógicas* es que la lógica y el resto de objeto formales valen para todo ser racional, por lo tanto, que el sujeto de esos objetos es cualquier sujeto racional, en este planeta o en otro, en el cielo o en el infierno. Ambas razones son suficientes para llamar la atención sobre la gravedad del error de mi posición.

Por eso ahora llega AZ al núcleo de su razón, que no es que la antropología debe incorporar como propias del ser humano las explicitaciones de lo trascendental, necesarias para hacer una auténtica antropología filosófica, sino por otra razón, que es la que AZ esgrime, y que justamente es la que va a hacer que a lo largo de los años veinte Husserl vaya problematizando su esquema inicial. Es cierto que el ser humano es un sujeto trascendental, y en esa medida se le aplican las descripciones de la trascendentalidad que descubre la fenomenología trascendental, pero para AZ esta identidad se basa en que el sujeto trascendental que descubre y analiza el fenomenólogo en el ser humano es idéntico con este sólo FÁCTICAMENTE, PERO NO ESENCIALMENTE. Esto es lo fundamental:

la identidad del ser humano con el sujeto trascendental (entendido ya con todos los atributos que incluso le permiten cosas como hacer filosofía o fenomenología trascendental) es una identidad fáctica, no una identidad esencial. El sujeto trascendental es humano solo en el caso del hombre³².

Y ahora debo dedicar unas líneas a un tema que parece ser la justificación del texto de AZ, que este punto es el único que no trato en mi amplio comentario escrito inmediatamente después de leer su «Prólogo»³³. Pues bien, vamos a verlo. En ese comentario, todo el último apartado está dedi-

³² Antonio Ziri6n, «Condiciones y alcances de la antropología filos6fica fenomenol6gica», p. 68.

³³ Javier San Mart6n, «Comentario al "Pr6logo" de Antonio Ziri6n» en *Investigaciones Fenomenol6gicas*.

cado a ese tema. Es curioso que AZ no vea ahí una respuesta a este punto, hasta el tema de la facticidad está tenido en cuenta. Incluso la relación con la animalidad. Llama mucho la atención que no haya leído ese 4º apartado con más detenimiento, porque, en él, incluso escribo sobre la imprecisión del comentario a la carta a Lévy-Bruhl, en la que Husserl siempre se refiere a la antropología cultural, para, de ahí, concluir AZ, sin solución de continuidad, que la concernida es la antropología filosófica, que a todas luces nada tiene que ver con la carta –como constataremos más adelante. Pero veamos algunos puntos de ese cuarto apartado, que abarca un tercio del artículo³⁴. En el ya famoso «Prólogo» de AZ, respecto a esta cuarta parte³⁵, se exponen tres argumentos, el de la facticidad de la identidad del yo trascendental y el yo humano; el de la reducción trascendental y, el tercero, el de la hipótesis de otras especies racionales. Pues bien, a los tres respondo en mi comentario. En el primero, partiendo de lo que llamé la postura explícita, a la que AZ no alude, seguramente porque solo tiene sentido frente a la implícita que, si la conoce, AZ no la tiene en cuenta, asumo todo lo que esa postura explícita implica. En este argumento dice AZ:

El “ego absoluto” al que la carta a Lévy-Bruhl se refiere, el “sujeto trascendental” cuyas estructuras de conciencia investiga la fenomenología trascendental, no es el hombre ni es el sujeto de ninguna especie animal conocida sobre la Tierra o por conocer fuera de ella³⁶.

Sobre esto, estudio esa relación al margen de la fundamentación que se hace en una primera versión, la de *Ideas*, de la reducción trascendental, y sabiendo que el yo trascendental se auto-objetiva en el ser humano, me pregunto qué elementos del sujeto trascendental deja en esa auto-objetivación, o qué cosas del sujeto trascendental no podrían ser predicadas del sujeto humano. Es decir, pregunto en qué está la diferencia que predica AZ entre el sujeto trascendental y el humano. Por eso, en mi exposición menciono explícitamente el argumento de AZ: «El punto de partida es diáfano: el ego absoluto, del que va a tratar la fenomenología, “no es el hombre ni es el sujeto de ninguna especie animal conocida sobre la Tierra o por conocer fuera de ella”». ³⁷ Y aquí hago un largo comentario al tema que en su texto de 2018 toma como estandarte, la identidad fáctica. Pero parece ignorar todo lo que digo a continuación al respecto, para llamar la atención sobre la problematicidad de esa identidad fáctica. Ahora que veo que mi argumentación no le ha dicho nada, ni tampoco el que citara a dos per-

³⁴ *Ibíd.*, pp. 240-250.

³⁵ Antonio Ziri6n, «Pr6logo», *Antropología y fenomenología. Reflexiones sobre historia y cultura*, pp. 19-22.

³⁶ *Ibíd.*, p. 19.

³⁷ Javier San Martín, «Comentario al “Prólogo” de Antonio Ziri6n» en *Investigaciones Fenomenológicas*, p. 242. La cita de AZ es de Antonio Ziri6n, «Pr6logo», *Antropología y fenomenología. Reflexiones sobre historia y cultura*, p. 19.

sonas respecto a las cuales me consta que él se siente muy cercano, tampoco le ha hecho tomar en consideración lo que ahí digo sobre la relación entre el hecho, el *factum*, y la esencia, me veo obligado a repetir con más contundencia los argumentos, aunque apenas aporte nada nuevo. En todo caso, toda la página 242 y la mitad de la siguiente cuestiona exactamente ese punto, que la identidad del ser humano y el sujeto trascendental sea una identidad fáctica, no porque no lo sea, sino porque hay que entender esa tesis con toda precisión. En lo que he llamado la “Cuarta estación” de la polémica, AZ pone toda la carne en ese asador, diciendo que es el único punto que no comento, a pesar de que le dedico a ese punto página y media. Incluso hay una frase en el «Prólogo» que me llama poderosamente la atención y que creo que indica el carácter antifenomenológico de la posición de AZ, esa circunstancia de que «La subjetividad trascendental no es, pues, subjetividad humana más que en los casos, de hecho muy numerosos, ciertamente, en que ella se ha objetivado a sí misma como humana, en que ella “se ha dado” un ser humano en el mundo»³⁸.

El carácter antifenomenológico de esta frase reside en que jamás hemos tenido, ni tenemos, ni tendremos semejante experiencia de ese “darse”; por el contrario, nuestra experiencia es la opuesta, la subjetividad trascendental que somos nace de siempre en esa situación. Este tema, que desarrollo en lo que ahí llamo el tercer argumento, desmonta la afirmación que dice que no comento. Por eso, es muy extraño que no vea en esa media docena de páginas un comentario a su argumento fundamental, la identidad fáctica del sujeto trascendental y el ser humano. Lo único que no comento, y es lo único pero que en realidad no favorece la postura de AZ, es la posición husserliana de que los marcianos también serían seres humanos si cumplieran el concepto esencial del ser humano, es decir, el texto de Hua XV n.º 11, pero de eso nos ocuparemos en su momento. En realidad, es la única novedad de esta cuarta estación que consideraremos en el próximo apartado.

Dicho todo esto, sobre la ausencia de comentario a esa identidad fáctica que expongo en ese texto, vamos a repetirlo, sobre todo para mostrar esa antifenomenología de un sujeto trascendental que “se objetiva a sí mismo” en el sentido de «que ella “se ha dado” un ser humano en el mundo». Porque una cosa es decir que el ser humano es la autoobjetivación de la subjetividad trascendental y otra que este “se haya dado un ser humano”. Fenomenológicamente sí puedo decir que nos vemos auto-objetivados en el mundo, pero no que yo mismo me auto-objetivo como si pudiera no hacerlo, tratándose solo de una identidad fáctica, no esencial. Tengo que decir que esta frase me impactó, porque no sé exactamente qué significa. Tardé mucho en responder a ese texto, aunque pensaba que tenía que tomar mi pluma fuente y ponerme a escribir, pero no llegaba a controlar el significado de que la trascendentalidad del ser humano es solo fáctica, no esencial.

³⁸ *Ídem*.

¿Significaba acaso que el ser humano podría no ser sujeto trascendental? Parece que no, que lo es esencialmente. Por tanto, significa lo contrario, que el sujeto trascendental que es el ser humano, en el presupuesto del que estamos hablando, de esa antropología filosófica auténtica, es algo que puede aparecer en otros seres, lo que significa que puedo separar propiedades del sujeto trascendental y del ser humano, y decir que tales propiedades son del ser humano, o tales otras del sujeto trascendental. Pero suponiendo esta posibilidad, ¿puedo quitar las propiedades del sujeto trascendental al ser humano? Por la primera conclusión esto no es posible, porque el ser humano, sin esas propiedades, no lo sería. Ahí radica el interés del excursus sobre las consideraciones de Heidegger.

Hay que tener en cuenta que lo fáctico se opone tanto a lo esencial como a lo necesario. AZ no considera esta dualidad. Es Husserl el que pronto se dio cuenta de que la reducción trascendental no es eidética, no me da la esencia. Esto tiene su consecuencia, que mediante la *epojé* y la consiguiente reducción no cambiamos de la individualidad a la generalidad. Y yo creo que aquí es donde tropieza AZ, por cierto, como antes había tropezado Gaos³⁹. La *epojé* y la consiguiente reducción no nos dan lo esencial sino lo necesario, lo que se legitima porque se da en la experiencia inmediata. En esa experiencia inmediata como fuente de legitimidad puedo basar cualquier afirmación que, en un segundo paso, procuraré elevar a propuesta científica esencial mediante los métodos correspondientes, que van más allá de la reducción trascendental.

Este punto es muy importante porque le obliga a Husserl a atenerse a la descripción fenomenológica más allá del programa marcado en la arquitecónica de *Ideas I*, que es lo que AZ parece no tener en cuenta. Eso hace que en el análisis o experiencia fenomenológica me encuentre con que la vivencia de la razón y la verdad que justificaban la superación del psicologismo y de todo antropologismo, porque tanto la verdad como la razón trascienden todo reduccionismo psicológico o antropológico, por tanto, la vivencia de la razón y la verdad que constituyen al ser humano normal –como recuerda Husserl en la página 89 de los *Prolegómenos*⁴⁰– se generan, de acuerdo a *Ideas I*, en una situación trascendental corporal, en la percepción, que implica la dación material corporal. Dicho esto, si ya nos pasamos a *Ideas II*, vemos que esa constatación fáctica/necesaria⁴¹ de *Ideas I*, en *Ideas II* convierte lo dado en la experiencia del cuerpo vivido como par-

³⁹ Y esto independientemente de que Gaos fuera el primero en la Escuela de Madrid que reconoció esa diferencia, pero, de acuerdo con sus pronunciamientos en el famoso Congreso de 1963, parece que no tenía muy clara esa situación.

⁴⁰ Al respecto, ver Javier San Martín, «La relación de la fenomenología con la psicología como un motor de la fenomenología trascendental de Husserl», p. 19, donde se explica la propia interpretación de Husserl de lo que se dice en esa página de los *Prolegómenos para una lógica pura*, de la primera edición de ese libro.

⁴¹ Fáctica porque es lo que hay de hecho; y necesaria, porque es fuente de legitimidad insuperable.

te misma de la subjetividad trascendental, como la primera capa de esta, como su materia originaria, es decir, como el punto de partida de toda la vida trascendental. Y esa es la experiencia fenomenológica –por cierto, de la que Villoro tomó una precoz nota⁴²– fáctica pero necesaria.

Por tanto, la identidad entre el sujeto trascendental y el sujeto humano es fáctica pero a la vez necesaria, en el sentido de que no hay ser humano que no sea ese sujeto trascendental que vive esas experiencias transhumanas, porque tienen un alcance no reducible a lo humano, porque en su propio sentido dado en la experiencia misma humana –porque ocurre en un mundo– está trascender esta humanidad. Y no es otra cosa la elucidación de la imagen esencial del ser humano. Eso significa que la experiencia que podamos tener de la trascendentalidad parte del modo como se nos da la trascendentalidad en la vida humana y que solo desde esta podemos entenderla, aunque haya algunas operaciones de esa trascendentalidad que van más allá de la propia vida humana.

No es otro el sentido de esas frases que ya en 1974 subrayé en la página 385 de Hua XV, donde toda afirmación esencial sobre la trascendentalidad parte del hecho de mi propia vida: «El eidos yo trascendental es impen-sable sin el yo trascendental fáctico». Y este es el punto fundamental del método fenomenológico, que me tengo que centrar en mi experiencia, analizar mi experiencia, captar lo que soy, y en ese hecho captar su necesidad, en el sentido en el que Husserl reivindica los hechos en *El origen de la geometría*, como fuente de legitimidad, no porque no pudieran haber sido de otro modo –eso es su facticidad, que es contingencia–, pero una vez que son, lo son como fuente de legitimidad. Por eso en la experiencia trascendental soy yo el que está en juego, no un trascendental abstracto que pueda abstraer como un género que aplicar a otras circunstancias, lo que tampoco está excluido, pero que no sería lo primario, sino secundario, en este punto.

Precisamente, esa sería la perspectiva que asume AZ, lo trascendental es el género que se especifica en lo humano, pero que puede aparecer en otros seres no humanos, como algunos rasgos biológicos son propios del género de los póngidos y solo en los humanos aparecen en su peculiaridad. No en vano los escolásticos distinguían la definición metafísica de la física. La definición metafísica era una definición lógica de tipo porfiriano, el ser humano como animal racional, mientras que la definición física describe al ser humano como compuesto de alma y cuerpo. Vamos a decir que hay alguna correspondencia entre una y otra, pero no son idénticas. No sé hasta qué punto tiene sentido decir que en los casos de género y especie la identidad de la especie con su género es una identidad fáctica por el hecho de que ese género aparezca en otras especies. Por la propia

⁴² Luis Villoro, La constitución de la realidad en la conciencia pura (el segundo tomo de las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, de Husserl), vol. 5, No. 5, México, *Dianoia*, 1959, pp. 195-212.

naturaleza, el género siempre podrá darse en otras especies. Pero eso no significa que la identidad entre el género y la especie sea fáctica, más bien lo único que significa es que la especie no agota todas las posibilidades del género. Pero una cosa está clara, si todo el saber lo saco de la especie en mi particularidad –del *factum* ego–, ese saber es el de la especie, aunque en él haya partes que doy por hecho que se dan también en otras especies. También otras partes de ese saber pueden ser radicalmente limitadas a la especie. De esas partes que se darían en otras especies solo tengo un conocimiento mediato, en el caso de los animales por una extensión de la vivencia de mi animalidad, que, con las correspondientes variaciones, aplico a algunos de los animales con los que me encuentro; en el caso de las capacidades intelectuales, sobre seres racionales en este planeta o en otros, nada puedo decir científicamente, porque es una posibilidad absolutamente vacía, en la que solo cabe la ciencia ficción⁴³.

En ese sentido es cierto que podemos asegurar sin contradicción que la especie humana, en cuanto ser determinado del mundo, no agotaría todas las posibilidades inherentes al género “ser trascendental”, porque este tiene operaciones que por su propia naturaleza van más allá de esa determinación, es decir, operaciones en las que la determinación del mundo no incide, por ejemplo, la vivencia de la legitimidad racional, por tanto, que puede haber seres trascendentales que participen de las propiedades de lo trascendental que descubro en la investigación fenomenológica. Y esta es la cuestión, en la investigación fenomenológica, que parte del *factum* ego tal como soy, hay dos elementos, uno que está desvinculado de las contingencias concretas histórico-sociales, porque por su propia naturaleza van más allá. Ahí aparecen todas las vivencias de la razón y la verdad. Pero en *Ideas II* Husserl descubre que esa trascendentalidad recibe su materia de procesos fácticos vinculados a una realidad propia del ser humano, como son las sensaciones de todo tipo, unas constituyentes para la presentación de externalidades y otras para la notificación de internalidades, y desde ellas se constituye la propia y única trascendentalidad que conocemos. Así como las vivencias que Husserl expone para mostrar la superación del psicologismo y antropologismo trascienden todo circunstancialismo, en estas otras no es el caso. Así, por ejemplo, todo o al menos parte del campo de la afectividad que ocurre en el cuerpo vivido, y que puede suponer materia para la experiencia de diversos tipos de esa afectividad, en la forma de los sentimientos, está tan íntimamente vinculado al cuerpo humano que

⁴³ Y justo en estos casos el rigor del relato exige no traspasar límites infranqueables. La belleza de la creación de Stanislaw Lem del Océano de *Solaris* es que muestra la imposibilidad de trasladar al Océano ninguna experiencia propia, por supuesto, tomada en sentido trascendental, como somos incapaces de trasladar la vivencia de nuestra animalidad a animales con los que no compartimos de modo inmediato los sentidos fundamentales con los que accedemos a nuestro mundo, como podría ser el caso, por ejemplo, de las hormigas, con las que no compartimos sensaciones químicas para acceder al mundo.

no se podría desprender de él, por lo que nunca podría decir que son transhumanos. Y por los análisis mismos de *Ideas II* esas afecciones son elementos reales del ser consciente tomado en su trascendentalidad, son incluso la primera capa de la trascendentalidad. Con esto mostro que trascendentalidad la hay de varios tipos, una transhumana, otra vinculada a la animalidad, incluso a una animalidad humana.

En la frase de la identidad solo fáctica de lo trascendental y lo humano se debería matizar primero qué es lo trascendental; sus diversos niveles, y dentro de estos conocer la vinculación diversa que tienen con otras capas de la subjetividad y de la vida consciente. Por eso, desde el momento en que la trascendentalidad tiene una génesis, por tanto, que nace a partir de unas estructuras biológicas fácticas no dadas ni dables, el concepto de trascendental queda amarrado a esa génesis. Es cierto que habrá rasgos de esa trascendentalidad que se liberen de toda subordinación a la vida animal, pero para otros no será ese el caso. Esa trascendentalidad estará esencialmente ligada a esa animalidad, y por eso esa vinculación no puede ser pensada como innecesaria. ¿Es posible el dolor físico al margen del cuerpo? El dolor es un elemento trascendental y no podemos pensarlo como desligado de lo más propio del ser humano, por más que podamos fingir sujetos trascendentales que no sientan dolor, incluso aunque tengan cuerpo. Analíticamente el dolor físico es una afección del cuerpo vivido y no puedo pensarlo de una trascendentalidad no corporal. Creo que solo las vivencias de la razón –cuyos rendimientos, por su propia naturaleza, trascienden lo humano– implican un tipo o nivel de trascendentalidad que *a priori* no podemos vincular en exclusiva a la vida humana. Por eso, la sentencia de AZ de que la identidad entre lo trascendental y el ser humano es fáctica y no esencial es muy gruesa y poco heurística. Nos cierra a la comprensión de la génesis de lo trascendental; si tomamos el campo de este trascendental, no permite distinguir niveles en la trascendentalidad humana, como si fueran lo mismo todas las operaciones o afecciones trascendentales: la percepción, los afectos, las emociones, los recuerdos y las vivencias de la razón y la verdad. Es evidente que la consideración trascendental de cada uno de estos casos es distinta, y su atribución al ser humano o a un ser animal en exclusiva también distinta. En todos estos casos el ser humano tiene todos esos elementos como niveles que constituyen su trascendentalidad. Y de todos ellos trata la fenomenología husserliana.

De todas maneras, en esa forma de hablar parece como que el ser trascendental es una entidad preexistente que puede existir en varias instancias, como humano terrestre, como extraterrestre, como animal humano, como animal no humano, como ser corpóreo o incorpóreo, etc. En esta forma de discurso hay una ambigüedad que confunde u oculta aquello de lo que estamos hablando. David Carr en cierta ocasión quiso explicar de qué estaba hablando cuando se refería a la actitud fenomenológica trascendental que nos ofrecía la dimensión trascendental del ser humano,

y la actitud natural en la que éramos seres ordinarios en el mundo. Para hacer entender al público norteamericano esa distinción lo mejor que se le ocurrió fue explicar la diferencia entre hablar en primera persona y en tercera persona⁴⁴. El lenguaje trascendental sería el propio de la primera persona implicando todo de lo que se tiene experiencia en primera persona y que se pierde cuando el lenguaje se refiere a una tercera persona. Precisamente una clarificación plena del tema desde esa perspectiva nos llevaría a explicar qué es lo trascendental. Para ello no se me ocurre mejor modo que utilizar el ejemplo al que acudió Ortega y Gasset muy pronto⁴⁵, y que es extraordinariamente productivo, la diferencia entre la acción descrita por el verbo 'andar', en mi caso y en el caso del otro cuyo movimiento al 'andar' veo. En mi caso, andar implica toda una serie muy compleja de decisión de ir a algún sitio; de poner en movimiento mi cuerpo; de realizar los movimientos musculares de mis piernas, todo ello con los cambios de perspectivas del mundo que se van sucediendo. De todo este complejo caben dos perspectivas, una, la originaria, yo las vivo, he sido el que decide y el que va ejecutando y sintiendo esos movimientos por dentro, y los cambios de perspectivas; esta perspectiva original sería la trascendental porque es la primaria y, por tanto, condición de la otra. Pero junto a esta, puesto que también tengo experiencia de mí mismo como un cuerpo cosa que está en el mundo, en el que ocupo un lugar, todas esas peculiaridades se dan en este cuerpo mío parte del mundo, por tanto esas vivencias son acontecimientos concretos del mundo que seguramente tienen sus causalidades en este, así como están hincadas por el cuerpo en el espacio e irreversiblemente también en el tiempo.

Pero este "yo ando" lo puedo ver también en los otros, también los otros andan, pero en el andar de los otros faltan todos los elementos que he descrito, lo único que aparece son los cambios en la posición del otro en relación con el fondo en el que se mueve, pero, por ejemplo, no hay cambios de perspectivas, ni siquiera un cambio de vivencias distintas, en el otro que anda solo percibo esa parte más externa de mi propio andar. El andar del otro es para mí solo un objeto muy limitado, cuyo sentido solo lo puedo comprender desde mi propia experiencia del andar. Ahora, así como en mi andar hay dos perspectivas, también en el andar del otro tengo presentes las dos perspectivas. La perspectiva original es la perspectiva trascendental, las otras son la perspectiva del ser humano. Tomando este ejemplo como modelo, ¿qué significaría decir que lo trascendental es idéntico con lo humano solo fácticamente? Claro que el andar se dará en todos aquellos seres que tengan un cuerpo con piernas. Describir el andar de modo tras-

⁴⁴ En otro sitio comento la ambigüedad, incluso error, de hablar de la tercera persona como contrapuesta a primera, porque el sentido de la "tercera persona" es el otro que está allí, y tiene las mismas vivencias básicas que yo, si yo estuviera allí.

⁴⁵ Lo hace ya en 1914, en el «Ensayo de estética a manera de prólogo» Ver José Ortega y Gasset, Obras Completas, Tomo I, Madrid, Taurus, 2004, p. 667.

cidental será una parte de la antropología en la medida en que describo el tipo de movimiento del ser humano, pero con eso no quiero decir que no haya otros seres que no cumplan también con esas características. Pero en este modelo no entran, por ejemplo, operaciones desvinculadas del cuerpo, sino todo lo contrario, estas actividades trascendentales solo valen para sujetos trascendentales corpóreos. En este ejemplo se ve claramente la diferencia entre las dos perspectivas y cómo la dimensión trascendental nos constituye porque el andar originario es todo eso. Debo añadir, sin embargo, una reserva a la explicación anterior, ya que el andar en tercera persona, es decir, el andar del otro es el mismo por más que en esta se pierda la originalidad del primero.

Con esto último quiero decir que al hablar de perspectiva en primera persona y en tercera para distinguir lo trascendental de lo empírico, y que es la forma en que muchos analíticos hablan de la necesidad de la ciencia de hablar en tercera persona para eliminar la subjetividad de la primera, hay una peligrosa inexactitud, porque la ciencia no habla el lenguaje de una "tercera persona", porque la tercera persona, vista desde mí –siempre es tercera persona para mí– es esa persona de la que yo percibo de modo directo solo su pertenencia al mundo, y su movimiento en él, pero esa percepción aperceptivamente viene acompañada de modo necesario con la comprensión de su andar como andar de una persona como yo. Nunca vemos al otro como un cuerpo que se mueve en el espacio, sino como un sujeto como yo que ha decidido ir a alguna parte, que va viendo los diversos escenarios y que siente lo mismo o parecidas cosas que yo siento. Es decir, el otro es tan sujeto trascendental como yo.

Pero ahora vamos a seguir con el argumento de AZ. Como hemos dicho, la tesis que invalidaría mi esquema es que el sujeto trascendental es humano sólo en el caso del hombre, porque tiene características válidas para todo sujeto trascendental, con lo que se pone AZ en la postura explícita de Husserl, y, por tanto, la fenomenología trascendental no puede ser antropología filosófica, aunque ésta sea trascendental, porque la desborda.

Por eso centrémonos en el texto de AZ. Después de muchas o varias lecturas, he conseguido establecer una estructura en él. Es muy posible que el texto originario sea más claro respecto a esta estructura, pero en este he descubierto cuatro puntos básicos después de establecer la tesis fundamental, en virtud de la cual mi posición es "un grave error", a saber: que el sujeto trascendental es idéntico con el sujeto humano, con el ser humano, *sólo en este caso, como una identidad fáctica no esencial*⁴⁶.

El primer punto es una presentación de lo que va a ser la "idea esencial del ser humano", que debe ser una caracterización que no dependa de los rasgos corpóreos. AZ no alude aquí a lo que en antropología filosófica llamamos la "diferencia antropológica", es decir, la peculiaridad que tiene el

⁴⁶ Antonio Ziri6n, «Condiciones y alcances de la antropología filos6fica fenomenol6gica», p. 68.

ser humano, y que vendría definida en esa definición esencial; la diferencia antropológica es el ser persona, el ser humano persona, y suponiendo que el ser racional sea la característica fundamental de este ser, la tesis clave, que por lo visto yo no traté, es que «La especie humana no es la única especie racional posible», lo que me parece una proposición muy pertinente, pero de la que no sé qué consecuencias se puede sacar. Supongamos que estoy haciendo oftalmología humana, porque estudio los ojos humanos. Sospecho que no puedo hacer oftalmología general sino solo humana. Decir que se aplica esos descubrimientos a todos los seres que tengan ojos como los tengan, sería un poco arriesgado, porque es muy posible que esa aplicación cambie algunos parámetros, en todo caso será cuestión de investigación empírica. Veamos en nuestro caso.

Para profundizar en la definición esencial del ser humano, establece una distinción, que no deja de ser curiosa, la de los rasgos biológicos (en realidad, habla de rasgos corporales o corpóreos, físicos o fisiológicos, como si todos pertenecieran a una antropología filosófica trascendental) y los suprabio-lógicos; así, el ser humano está dotado de unos rasgos biológicos y otros suprabiológicos y que éstos podrían darse en otras especies. Esto es la idea esencial de hombre, una idea esencial de hombre que para Husserl se aplica tanto al hombre terráqueo como a otros “hombres” que puedan existir, por ejemplo, en Marte, de acuerdo con el texto n.º 11 de Hua XV, y a este ser humano así definido se aplica lo que dice Husserl en el texto de Hua 34, de que en el interior del ser humano habita la verdad⁴⁷.

Vamos a detenernos un poco en este punto. La fenomenología nos describe tal como somos, tal como nos damos en nuestra experiencia; en esta experiencia tenemos unos rasgos dependientes del cuerpo vivido y de la presencia material de este cuerpo en el mundo. Sobre esa experiencia directa, el ser humano que describe la fenomenología, y orientada por la reducción trascendental, puede describir esa experiencia como vinculada a una obligatoriedad esencial sin la cual no es humana. Basados en esa obligatoriedad, comprobamos una competencia para descubrir el comportamiento de las cosas y en la acción aplicar esos comportamientos para modificar las propias acciones, a la vez que ese ser que describo se vive también vinculado con otros, y establece proyectos para su vida, privadamente y en común. Todos estos proyectos requieren la intervención del cuerpo que somos, y se llevan a cabo mediante la actuación corporal. El hecho de la comprensión de ese comportamiento de las cosas, de la comprensión del ser de las cosas, la comprensión de los otros, y el establecimiento de proyectos que se someten a una evaluación, todo eso pertenece a la definición esencial del ser humano. Cabe preguntar qué es ahí biológico y qué es suprabiológico. ¿Se puede hablar en esos términos? Es como si AZ se hubiera atendido a la fórmula de que el ser humano es más que ser humano, y en ese “más que” ser humano hubiera visto algo suprabiológico, mien-

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 71.

tras que el ser humano primero sería solo lo biológico. No es ese el caso. El sentido trascendental que es la vida humana y que descubre la reducción va más allá de esa diferencia porque el ser corporal humano es trascendental. Lo trascendental no está más allá de lo biológico y suprabiológico. Podríamos decir que, al hablar en esos términos, estamos adoptando una definición sustantivista, mientras que la fenomenología jamás acude a ese tipo de definiciones, porque se sitúa en el plano de la experiencia propia. La fórmula de que el ser humano es más que ser humano lo único que quiere decir es que si definimos al ser humano como el ser que es una parte del mundo no llegamos a lo que es el ser humano. Y el ser humano es una parte del mundo, pero es mucho más, ese más que humano. Pero eso no quiere decir que ese "más que humano" sea lo suprabiológico, porque a ello pertenece también el cuerpo vivido.

Veamos ahora, una vez que hemos roto ese compuesto de lo biológico y lo suprabiológico, la siguiente afirmación. Por la ciencia sabemos que el ser humano como ser biológico, como ser humano-animal parte del mundo, es resultado de la historia evolutiva. Pero la experiencia no nos dice nada de esa evolución, ya que es solo un dato científico que se basa en la credibilidad que tiene la ciencia, tanto esta como la ciencia en general. Una persona racional no puede dudar de esos datos, pero nada de esos datos entra en la experiencia, que es lo único que a la fenomenología le interesa. Mas en esos datos se incluye toda nuestra vida corporal vivida. La fenomenología, por su parte, descubre que en esa experiencia hay una obligatoriedad para con objetos que trascienden toda facticidad y, por eso, en caso de que haya seres que tengan vivencias de esos productos, tendrán la misma obligatoriedad. Pero, es lo mismo que decir que los productos científicos, dadas las mismas circunstancias, serían los mismos. La frase de que puede haber sujetos racionales en otros momentos y lugares ni quita ni pone nada porque no es un dato alguno de la experiencia, ni altera la naturaleza del saber de la experiencia en la que está comprometida la fenomenología.

A mitades de este punto, AZ expone de nuevo su tesis: "Pues lo que sostengo es que, como quiera que esta definición se dé, puede corresponder a una especie animal diferente de la humana, es decir, a una especie cuyos rasgos biológicos sean muy diferentes de los humanos"⁴⁸. Veamos el sentido de la frase. Los análisis que hace la fenomenología, siempre desde la experiencia propia, con toda radicalidad, partiendo de que estamos analizando mi *Faktum*, pueden ser elevados a *Wesen*, a esencia, a eidos. Esto significa que esos análisis de mi propia experiencia tal como se da, y solo en los términos en que se da, pueden ser llevados a un plano esencial, consiguiendo sacar de esa experiencia una definición esencial sobre el ser humano que soy, en la que entran todos los rasgos que ha citado AZ (rasgo personal, historia, libertad, autotransformación, socialidad y vida

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 69.

en proyectos comunes⁴⁹. Esta operación, repito, no es sino un intento de llevar esa experiencia directa de mi *Faktum* a una generalidad respecto al ser que siempre somos y que afecta a todos cuantos tengan mi mismo aspecto. Esa circunscripción esencial del ser humano a partir de mi experiencia fáctica es la tarea de una antropología filosófica auténtica. Y aquí viene la frase citada de AZ: Esa definición "puede corresponder a una especie animal distinta de la humana". La dificultad que he tenido para abordar el artículo de AZ es que es muy delicado operar con una posibilidad respecto a la cual no tenemos ni podemos tener ninguna experiencia, y con base en esa proposición operar con una comprensión nada menos que del sentido de la fenomenología. Y a esta posibilidad se refería AZ en el "Prólogo", y que por lo visto yo no contesté. La verdad es que decidir qué es la fenomenología a partir de una posibilidad vacía, es una especie de salto al vacío. Cita las diversas posibilidades, una que en la Tierra haya "especies no humanas" racionales; otra, que descubramos "«vida inteligente» en algún otro planeta". La primera es vacía, por eso se limita a la segunda, que por lo visto no es vacía. Y aquí vuelve a la definición sustantivista del ser humano, compuesto de rasgos biológicos y de rasgos suprabiológicos que podrían aparecer en un lugar u otro. Habría, así, una definición biológica del ser humano, y una definición suprabiológica, que por cierto, la ciencia puede ignorar. Pues bien, esas características suprabiológicas, una de esas "cosas" de las que habla, aunque advierte que no quiere "encerrar el término en ninguna tesis ontológica", pero se refiere a esas características suprabiológicas, "es posible que lo comparta el ser humano con una o con muchas o con muchísimas especies posibles de seres animados que habiten en otros planetas"⁵⁰. Es repetir lo que antes ha dicho. La fenomenología trascendental nos describe desde nuestra experiencia fáctica, desde la corporalidad vivida, con su encarnación en el cuerpo parte del mundo, los afectos y diversas sensaciones que se dan en la pasividad y, por encima, las operaciones superiores, la capacidad de la "división originaria", del *Urteil*, del juicio, que como contenido habitualmente toma la materia –aunque sea en cuanto forma de esa materialidad–, que por tanto está profundamente vinculada a esa materialidad. La descripción de todas esas operaciones es la fenomenología.

Ahora bien, teniendo eso en cuenta, se nos dice que como ese saber de mi yo fáctico, que soy yo en mi experiencia, y que en cuanto a disciplinas, es el núcleo de una antropología filosófica trascendental –porque vive de ese descubrimiento hecho en la fenomenología, por el cual el antropólogo filósofo tiene que reconocerse como fenomenólogo trascendental, de acuerdo a la conferencia de 1931–, se aplica a todos los posibles seres racionales que puedan existir incluso en otros planetas, aunque ninguna prueba se pueda dar de que esa posibilidad sea algo. Y aquí hay que volver al

⁴⁹ *Ídem*.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 70.

texto 22 de Hua XV, que vincula mi yo fáctico con la esencia del yo trascendental. Como el propio Serrano de Haro reconoce: "el sentido de ese eidos [el eidos del yo trascendental] dice siempre relación al yo individual (mío), como si la inteligibilidad ideal se nutriera *a posteriori* del sentido que ya ha realizado en sí, en su existencia temporal, mi yo concreto; las formas esenciales que analiza el fenomenólogo –sensación, percepción de mundo, juicio, ciencia, fenomenología, etc.– en realidad explicitan el fenómeno, en sí mismo inteligible, de mi existencia consciente y de sus potencialidades"⁵¹.

El texto al que se adjunta esta nota, y que fue subrayado por mí cuando lo leí en 1974 por haberme impactado profundamente, porque cambiaba todo el sentido de lo aprendido con anterioridad, creo que nos sitúa en el verdadero sentido antropológico de la fenomenología, que no implica recaer en ningún antropologismo; este, en efecto, supondría limitar la validez de los objetos formales o de la verdad al contexto de su descubrimiento, lo que no es el caso, porque en el sentido mismo de esos objetos está su validez más allá. Pero a la vez relativiza la tesis de AZ, porque desde esa descripción de la vida humana, ¿qué puede significar que son posibles desarrollos evolutivos semejantes en este u otros planetas; seres racionales pegados a los acantilados; seres racionales fuera de nuestro planeta, o centauros que toquen la flauta? Nada de eso altera la dependencia del eidos "ser humano esencial" de mi experiencia concreta, y que es el contenido de una antropología filosófica auténtica, porque el sujeto de esa antropología, que soy mismo, no queda alterado por la hipótesis de la variación imaginativa porque todo son posibilidades vacías.

Veamos ahora el texto de Hua XV que AZ aduce para probar su tesis, ya que en él el mismo Husserl dice que los marcianos serían también hombres si se les aplica el concepto esencial de ser humano que hemos sacado desde mi experiencia concreta y que es el núcleo de una antropología filosófica. Empecemos problematizando que la definición esencial del ser humano, que como dice, "coincide con la que llamamos definición suprabiológica del hombre"⁵² incluya solo lo que dice AZ: "la definición o determinación suprabiológica", porque no es posible; desde la fenomenología genética, mi experiencia como *Faktum* es la que es, y no puedo presentar una legitimidad racional desvinculada en su génesis del espacio y tiempo y, por tanto, está necesariamente vinculada al mundo en el que se da ese sujeto trascendental, en el cual se dan además los otros como co-sujetos de mi racionalidad. Por tanto, "la definición suprabiológica del ser humano" incluye la animalidad fáctica vivida. Teniendo esto en cuenta, esos marcianos, esos "seres humanos fuera de la Tierra"⁵³, que pueden ser co-porta-

⁵¹ Edmund Husserl, «Teleología», ed. cit., p. 12.

⁵² Antonio Ziri6n, «Condiciones y alcances de la antropología filos6fica fenomenol6gica», p. 71.

⁵³ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* III, (Hua XV), Martinus Nijhoff (ED.), La Haya, 1973, p. 163 [del n° 11].

dores de nuestro mundo, serían seres humanos, pero es una hipótesis vacía que lo único que dice que, si en Marte hay seres como nosotros con los que pudiéramos entrar en contacto, serían seres humanos.

Dicho con todo afecto, creo que AZ lleva el texto a un terreno que no aparece en él. El manuscrito trata de las anomalías, una tesis muy importante para determinar la comprensión de la experiencia real del mundo de los otros, incluidos ahí los animales. Empieza Husserl por el mundo de la normalidad, en la que constituimos un mundo común, por más que este esté particularizado en diversas especificaciones. Frente a este mundo común caben diversas anomalías que se refieren a todos los aspectos de ese mundo constituidos por diversos elementos de la subjetividad trascendental, a los sentidos –y en este plano a cada uno de ellos–, a la capacidad de evaluar, a los sentimientos, afectos, a la capacidad de juzgar, de manera que a cada modalidad de esas anomalías le corresponde un mundo distinto. Ese mundo común del que somos co-portadores todos alcanza a la totalidad de la humanidad. En este contexto de la normalidad plena, tenemos un mundo común pleno, que abarca a la totalidad de la humanidad de la Tierra, desde la experiencia. Ese concepto esencial del ser humano “deja abierto si no viven todavía hombres fuera de la Tierra como co-portadores de nuestro mundo”. El equívoco de AZ está en pensar que ese concepto esencial se refiere solo a las peculiaridades judicativas, que definirían al ser humano frente a los animales, pero Husserl incluye en el mundo del que somos co-portadores la totalidad de la experiencia. La que hemos llamado diferencia antropológica no significa que podamos tener un ser humano solo con lo que lo diferencia del resto de los animales. Para tener un ser humano no podemos contar solo con ese rasgo como si fuera separable. No se puede negar que con otros cuerpos absolutamente distintos seres extra-terrestres tengan la capacidad de la “división originaria”, la capacidad del *Urteil*, del juicio, pero como eso es una posibilidad vacía, de ahí no puedo decidir más que eso, esa posibilidad. Y es evidente que desde el concepto esencial del ser humano no podemos excluir que se den seres que respondan a ese mismo concepto de ser humano en otros planetas, que si tienen el cuerpo vivido como nosotros lo tenemos serán seres humanos como nosotros. Pero con eso solo estoy diciendo que si encontramos seres como nosotros, pues eso, serán seres humanos. Una hipótesis vacía nunca puede ser excluida, pero racionalmente con ella nada puedo hacer, nada puedo deducir, lo único que puedo decir es que si son como nosotros, pues serán como nosotros, pero con eso no añado nada ni digo nada significativo para ningún tipo de filosofía. Para que esos marcianos puedan entrar en contacto con nosotros, teniendo nuestro mismo mundo, deben tener nuestros sentidos y, por tanto, el mismo sistema de cinestesias. Pero se entenderá que con esa afirmación no hago más que ciencia ficción, pero no doy ni un solo paso para aclarar nada. En realidad, Husserl solo está diciendo que la extensión de la experiencia propia no tiene límites en su aplicación desde

ella misma. La limitación vendrá por otros conductos, por ejemplo, por la teoría de la evolución, que no pertenece a la experiencia; o por la biología, que nos advertirá de la escasa probabilidad del desarrollo de la vida con las mismas combinaciones moleculares en espacios distintos de la Tierra, pero a Husserl, que sabe eso perfectamente, no se le ocurre mezclar niveles y planos.

El concepto esencial de ser humano, que debe ser sacado de nuestra experiencia, no es sino "das phänomenologische Strukturverständnis des transzendentalen (bzw. rein seelischen) Seins" (Hua XV, 159), "la comprensión fenomenológica de la estructura del ser transcendental (o respectivamente del ser puramente anímico)", que es esa "norma" (Hua XV, 60) que me forjo (*schaffe ich mir*), o "el eidos universal concreto de una subjetividad transcendental posible, la Mathesis de la subjetividad transcendental y de su mundo", por la cual juzgar sobre el mundo y los otros, es decir, para determinar su pertenencia a mi mundo. Ese eidos es resultado o está sacado del *Faktum* que se expondrá en el número 22 posterior, e implica la facticidad entera de mi vida efectiva, no los rasgos definitorios de la "diferencia antropológica". Por ejemplo, esta subjetividad transcendental es generativa, nace y muere, aunque respecto a la subjetividad de los objetos formales estos rasgos no se les apliquen. Es una subjetividad generada desde la pasividad, que está íntimamente vinculada con nuestro cuerpo vivido. Lo único que podemos decir es que en la vida humana consciente hay vivencias de la verdad y de la legitimación racional que se aplican a los tres niveles de la vida, el conocimiento, la evaluación y la acción, esta en sus diversos niveles. Esas vivencias son esenciales y transcendentales de nuestra vida. Sin ellas nuestra vida no sería humana, pero tampoco lo sería sin nuestro cuerpo, sin el cual, además, es muy posible que no tuviéramos esa experiencia de legitimidad racional si no tenemos la experiencia de la donación en su propio cuerpo de las cosas mediante la percepción. Nada de eso puede ser excluido del concepto esencial de ser humano. Y si todo eso se da en Marte o donde sea, nos encontraremos con seres humanos como nosotros. Otra cosa será que desde la ciencia (en cuyos productos no entra la fenomenología) esa posibilidad sea excluida casi de modo total. Pero, incluso supongamos que es así, evidentemente, *a priori* no puedo excluir que haya seres que tengan esas experiencias, es decir, que cumplan con ese concepto esencial del ser humano. El desacierto de AZ es haber identificado el "concepto esencial del ser humano" con los rasgos suprabiológicos, es decir, con la capacidad racional, y pensar que la fenomenología separa esta capacidad como lo transcendental y con esa especie de "cápsula racional" ya no habría dificultad de buscar soportes donde incrustarla, sea en cuerpos marcianos, en los medracitas, o en los percebes racionales, que evidentemente serían, en ese caso, sujetos transcendentales, pero que bajo ningún concepto serían seres humanos. Como la fenomenología me daría, en la hipótesis de AZ, competencia para conocer esa "cápsula racional", excede la antropología

que solo trata el caso de esa cápsula racional –lo trascendental forjado por AZ– que “se da” un cuerpo humano, mientras que la fenomenología trascendental abarca a todo ser trascendental (esa “cápsula racional”) que se puede dar a sí misma cualquier otro soporte, vamos a decir, como se podría dar un cuerpo de percebe o de hormiga. Creo que la respuesta al problema está relativamente clara.

Ahora viene el segundo punto para la crítica de la identidad de la fenomenología y la antropología filosófica, que sólo se lograría desde esa idea esencial de ser humano que implica llamar humanos a todos los que participen de esas características suprabiológicas de humano. Para demostrar el sinsentido de esta denominación, acude AZ a su familiaridad con la literatura de ciencia-ficción, pues habría que preguntarse cómo hablar de antropología filosófica si el sujeto “humano” es un meodracita con las orejas en los sobacos; o en el caso de la “ciencia” del “Océano” de *Solaris*. En estos casos, y sería la tesis de AZ, hablar de antropología filosófica sería “inapropiado”, pero parece, al contrario, que sería apropiado hablar de fenomenología trascendental, aunque, me temo, que tampoco sabríamos muy bien qué decir desde esta, por ejemplo, del “Océano” del planeta de ese nombre; lo mismo que nos resultará difícil, si no imposible, contestar a Nagel cuando pregunta a qué se parece ser un murciélago, pues a eso, a ser un murciélago. Ahora se cita: la fenomenología trascendental sería aplicable a otros seres racionales, pero AZ no nos dice si se aplica al “Océano” de *Solaris*. Mas esto es lo que yo había dejado de comentar, que la fenomenología trascendental se aplica a otros seres racionales más allá de los humanos, como se aplica a los animales, por tanto, desbordando la antropología filosófica; y aquí acude otra vez a la carta a Lévy-Bruhl, en una extensión que me parece inadecuada.

Precisamente aquí estaría el párrafo que no comento, y cita AZ todo el texto no comentado. En realidad, toda la respuesta del texto anterior está montada sobre esto que dejo de comentar. Ya en la página segunda⁵⁴ habla de “uno [un punto] en particular” que dejaría yo “sin tratar”. Después, en la misma página, “él [el autor: es decir, JSM] no discute ... el punto central de mi argumento”. Y por fin, resulta que lo que dejo “sin comentar” es un párrafo en el que echa mano de la carta a Lévy-Bruhl y en el que se alude a “esa posible vida inteligente no humana”.⁵⁵ Pues vamos a ello, independientemente de que todo lo que acabo de decir es parte de lo mismo, porque todo se basa en el texto n.º 11 de Hua XV, pero ahora basándose en la carta a Lévy-Bruhl. Es cierto que no entré en el tema de la carta a Lévy-Bruhl porque es una carta que yo había comentado hacía veinte años y en el citado “Prólogo” no se hacía ninguna alusión a mi comentario. Pero es que, además, esa carta, que yo conocí de modo muy temprano, a través de la obra de Merleau-Ponty *La fenomenología y las ciencias del*

⁵⁴ E. Husserl, *op. cit.*, p. 159.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 60.

hombre (1964), en una edición con bastantes errores, se había convertido para mí en guía de interpretación ya a principios de los ochenta. Luego salió, en edición crítica, el curso que había dado lugar a esa traducción en la edición de los cursos de Merleau-Ponty, en 1988, y un poco más adelante Waldenfels (1993) publicó la carta antes de que apareciera en la edición de la correspondencia de Husserl. Mi familiaridad con ella era, pues, muy notable, y el hecho de que AZ no aludiera a mi comentario no me incentivó a entrar en ella, sobre todo porque percibía un desenfoque –en el que ahora sí profundizaré–, pues Husserl en la carta habla de la antropología cultural, y nunca de la antropología filosófica, al menos yo siempre la entendí así, pues ningún sentido tenía comentarle a Lévy-Bruhl asuntos de una antropología filosófica. Ahora bien, la realidad es que entre el texto n.º 11 y la carta hay un párrafo importante semejante, el de que el mundo de la vida y los grupos humanos de esos mundos de la vida se particularizan de diversos modos. Por eso acude AZ a la carta de Lévy-Bruhl para decir que: “la diversificación posible de la constitución humana del mundo, que en el fondo se vincula a la diversidad de auto-objetivaciones y mundanizaciones posibles de la subjetividad trascendental”.⁵⁶ Como se puede ver, en la frase se asume una subjetividad trascendental autónoma, lo que he llamado la “cápsula racional” que se mundaniza, es decir, como que cae del cielo en diversos mundos posibles, con cuerpos radicalmente distintos, que pueden ir desde todos los imaginarios de la ciencia ficción hasta los que se nos ocurra en la Tierra como animales racionales. La idea básica es aquella que veíamos antes: que la subjetividad trascendental se da a sí misma un cuerpo, una frase que lleva claramente a una sustantivización de lo trascendental, además de a un olvido dramático de la obra de Husserl desde la segunda década, cuando se va completando la fenomenología genética, en la que aflora la historicidad, corporeidad y socialidad de la subjetividad trascendental. De acuerdo con esta jamás podríamos decir que la subjetividad trascendental se da un cuerpo, sino al revés, en el seno de lo biológico, o desde el abismo insondable de lo biológico surge una trascendentalidad, primero sensible-afectiva (animal), y, luego, personal-racional, con una racionalidad que vive de la etapa anterior, aunque también es capaz de acceder a contenidos desvinculados de las condiciones de su historia.

Pero antes de seguir, quiero verificar dos cosas, una, si esa interpretación que aflora en el texto citado está presente en los dos textos referidos, el n.º 11 de Hua XV, y en la carta a Lévy-Bruhl. Que en esta no aparece ninguna alusión a una antropología filosófica, sigo opinando como algo evidente, dado que en ella Husserl se refiere a los entonces –de modo absolutamente

⁵⁶ *Les sciences de l'homme et la phénoménologie. Introduction et première partie: le problème des sciences de l'homme selon Husserl.* (Les cours de Sorbonne), Tournier & Constans, Paris. Traducción al español, (1964), *La fenomenología y las ciencias del hombre*, prólogo de R. Piérola, Nova, Buenos Aires. Nueva edición en Prometeo libros, Buenos Aires, 2011.

etnocéntrico— llamados primitivos, a la etnología y a una antropología puramente como ciencia humana, por tanto, no como filosofía. Con mundos posibles, en ningún momento sugiere Husserl mundo fuera de nuestras humanidades, de aquellas a las que investiga Lévy-Bruhl. Claro que esas humanidades, las comunidades humanas alejadas de nuestros modos de comprender el mundo y la vida, nos resultaban casi incomprensibles, y el gran mérito de Lévy-Bruhl es el habernos enseñado cómo se puede entrar en esos mundos, pero sacar de ahí que eso se aplica a todos los mundos posibles en este mundo nuestro o en cualquier Galaxia es una extensión gratuita, o al menos sin ninguna fundamentación en la carta a Lévy-Bruhl. En mi comentario, de hace ya 25 años (de 1995), dedico sendos apartados a explicitar la noción de ciencia humana que maneja Husserl en la carta, y que se corresponde a una ciencia humana que toma en consideración la actitud personalista natural; y otro a exponer la utilidad de los descubrimientos de Lévy-Bruhl, y respectivamente de la antropología cultural, para la fenomenología. Por cierto, este punto era realmente el único interesante para un encuentro de antropólogos culturales y fenomenólogos, punto al que AZ presta atención pero sin explicar lo más importante, el hecho de que el mundo se da en la representación del mundo y que, sin embargo, es un mundo único para todos en el que todos nos comunicamos, y desde ahí se hace antropología cultural como ciencia. Y solo de ese modo se supera el relativismo cultural inicial.

En lugar de seguir ese camino, que hubiera sido el adecuado, da un giro abrumador que parece sugerido por el interés de desmarcar la fenomenología de la antropología filosófica, que no tenía ninguna presencia en esa carta. Veamos cómo se produce el giro inesperado. La antropología cultural puede “adquirir carácter fenomenológico al mirar a esa persona como polo subjetivo de una intencionalidad constituyente de mundos”⁵⁷. Ahora bien, este paso supone que la antropología cultural “tiene entonces que verse superada por la fenomenología trascendental, dueña del único punto de vista que puede trascender efectivamente todas las correlaciones «persona-mundo» fácticamente conformadas”. Ya he mencionado este punto como uno de los señalados como “agresivo”, porque en casa de los anfitriones a uno no se le ocurre decir que el saber que el huésped lleva supera al del anfitrión. Pero, independientemente de la inoportunidad del lugar y el momento, el tema está en la falta de sustancia del punto. Primero, no sabemos, como ya lo he indicado, qué significa esa “superación”. La filosofía debe clarificar qué significa el ejercicio de la racionalidad por parte de las ciencias, un aspecto que estas no tocan, pero ¿significa eso que supere a las ciencias? Es una actitud muy propia de quien no está familiarizado con las ciencias. Quien conozca el inmenso cuerpo teórico de la antropología cultural, nunca dirá que la filosofía la supera. Tampoco lo dice Husserl, solo que desde la fenomenología se encuentra un sentido nuevo al traba-

⁵⁷ Merleau-Ponty a la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952, Cynara, 1988.

jo del antropólogo cultural, a saber, la dependencia que el mundo de las comunidades que estudia tiene de esas personas, que de ese modo son descubiertas como constituyentes de su mundo. Este descubrimiento no supera en nada lo que dicen los antropólogos, le aporta una ampliación de sentido, jamás una superación. La razón de esta "superación" nos la da AZ porque la fenomenología trascendental "puede trascender efectivamente todas las correlaciones «persona-mundo» fácticamente conformadas"⁵⁸, es decir, la fenomenología trascendental descubre un punto de vista propio de un saber que trata, no de las particularidades en que se centra la antropología cultural de tipo etnográfico, sino de la subjetividad trascendental en general que es capaz de constituir un mundo. Pero en esta visión hay dos inexactitudes en la evaluación. La primera se refiere a la antropología cultural, que no se sitúa en una correlación fácticamente conformada, que sería propio de las grandes monografías etnográficas del tipo de la de Malinowski sobre los Trobriandes, o las de Evans-Pritchard sobre los Azande, o la de Radcliffe-Brown sobre los Andamanenses. Pero la antropología cultural busca trascender ese nivel particular para tratar de ofrecer una teoría superior, no "superando" esas monografías, sino construyendo a partir de ellas la ciencia antropológica. Husserl daría aún un paso más allá, mostrando una ontología del mundo de la vida que se da en todas las comunidades humanas. Pero nada de eso supera nada, sino al revés, cuenta con esos materiales y los pone en una perspectiva más amplia.

Pero ahora viene lo más llamativo. Una vez expuesta esta inoportuna concepción de la relación de la filosofía y la ciencia, da otro paso: si la fenomenología trascendental supera la antropología cultural, como hemos visto, ahora ya no supera la antropología cultural, sino toda antropología: "Pero esto significa, en efecto, que la fenomenología trascendental no es ella misma ninguna antropología –o que, si lo es, o si puede en algún sentido entenderse que lo sea, lo es sólo por una suerte de «aplicación»",⁵⁹ y para esto en la carta que ha comentado AZ no hay ninguna referencia a este punto y parece sacarlo de lo anterior. Está claro que de esa inoportuna superación de la antropología cultural nada se deduce para la antropología filosófica. La razón, que parecería estar sacada de la carta a Lévy-Bruhl, en realidad no es sino la del texto n.º 11 de Hua XV, que solo tiene que ver con la carta en que cita las diversas particularizaciones de los mundos de la vida, que además se organizan en círculos desde la familia, pueblo inmediato, nación, naciones de naciones o hipernaciones y humanidad de la Tierra. No hay absolutamente ninguna otra razón para de la carta a Lévy-Bruhl sacar esa conclusión. La única razón es que la subjetividad trascendental, considerada como una "cápsula racional" preexistente, puede incorporarse en cuerpos diversos en cualquier espacio y tiempo. Por eso

⁵⁸ *Arbeit an den Phänomenen*, selección de textos de Husserl, preparada y comentada por B. Waldenfels, Fischer, 1993..

⁵⁹ *Ídem*.

da la razón una vez más, pero insisto sin que nada tenga eso que ver con la carta a Lévy-Bruhl: "El «ego absoluto» al que la carta a Lévy-Bruhl se refiere, el «sujeto trascendental» cuyas estructuras de conciencia investiga la fenomenología trascendental, no es el hombre ni es el sujeto de ninguna especie animal conocida sobre la Tierra o por conocer fuera de ella"⁶⁰ (p. 19s.). De acuerdo con el texto n.º 22, el sujeto trascendental que estudia la fenomenología y que eleva a esencia es mi *Faktum* ego, es decir, mi propia vida, en toda su amplitud, porque tan trascendental es mi vida animal sentida y vivida, como las operaciones intelectuales que ejecuto. Pero de esto ya hemos hablado en páginas anteriores.

Una vez visto esto viene la tercera parte en la que critica mi concepción del ser humano, que AZ la ve un tanto paradójica, porque, por un lado, para mí el ser humano es un ser *más que humano*, es decir, tiene un *plus*, o rasgos suprabiológicos –así lo interpreta AZ–, pero por otra parte es un sujeto encarnado, así "contrarresto esa "desmundanización" de los rasgos suprabiológicos. Por eso, reconocería yo a duras penas un cuerpo porque en la vida humana privilegio los rasgos suprabiológicos, según él "en detrimento de la condición corporal"⁶¹. Y para probarlo pone una cita de la que saca lo que en ella no se pone, pues en ningún sitio se dice que el ser más que humano signifique anular o minimizar lo humano biológico y zoológico que también somos.

No toma en consideración AZ la situación de hominidad, que es la identidad específica del ser humano antes del manejo de la cultura, desde que se identifica a la especie *homo sapiens* biológicamente, y cuando esa especie estrictamente animal empieza a desarrollar la cultura en sentido pleno, acontecimiento que de momento se cifra hace unos 100.000 años. Todo lo que dice AZ vale para una trascendentalidad sustantiva que funciona como una especie de alma escolástica que ya informa a la especie biológica animal desde que biológicamente nace⁶². Por eso, en esta parte quiere convencer al antropólogo San Martín de que nuestro cuerpo es importante en la vida humana, por cierto, a un antropólogo filosófico que asume que la vida humana se desempeña en el trabajo, el amor, la guerra, el juego y la muerte, elementos en los que, según él, yo minusvaloraría el cuerpo, la condición zoológica del ser humano. No sé si AZ conoce mi *Antropología filosófica II* y mi *Teoría de la cultura*, pero me temo que no/parece ser que no. De haberlo hecho, en lugar de mostrarme la importancia del cuerpo en la configuración de la vida humana –ya que lo propongo como una dimensión trascendental, por tanto, necesaria, no con la necesidad de la

⁶⁰ Javier San Martín, «Husserl y la antropología cultural». Comentario a La carta de Husserl a Lévy-Bruhl», Madrid: *ER, Revista de Filosofía*, 1995, No. 19, año X, pp. 177-204. Después, cap. VI en Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa*, Madrid, Biblioteca Nueva / UNED, 2007.

⁶¹ Antonio Ziri6n, «Condiciones y alcances de la antropología filos6fica fenomenol6gica», p. 73.

⁶² Todos estos aspectos est6n explicados en mi *Antropología filos6fica I*.

Notwendigkeit alemana, sino del *nec cedere* latino—, debería haberme preguntado cómo se compagina ese “más que humano” con el hecho de que la vida humana siempre sea igualmente humana corporal. Obviamente le habría dicho que todos esos fenómenos humanos son los que son y lo que son por ese *plus* de humanidad que aparece en la vida animal humana, sin que para nada la anule o la haga desaparecer.

Y ya para terminar añade una cuarta parte, como conclusión, en la que destaca la diversidad de los análisis de Husserl. Los hay que valen “para toda subjetividad constituyente a la que quepa llamar humana”⁶³, aunque sea entre comillas, por ejemplo, a esos eventuales marcianos. Otros análisis valdrán sólo para los humanos, por ejemplo, añadido yo, el análisis de la constitución del cuerpo vivido, del *Leib*; en estos casos estaríamos en contenidos de una antropología filosófica. Y hay otros análisis que valen más bien en general para subjetividad animal, por más que en estos casos también valdría para toda posible subjetividad personal, y pone también racional, aunque aquí añade unos significativos puntos suspensivos, que entiendo que dejan este último “racional” colgado de la duda, porque, en efecto, ¿se aplican los análisis de la animalidad a seres racionales posibles que no tengan nuestro cuerpo? ¿Debe tener todo ser racional un cuerpo? Es a lo que alude al hablar de una subjetividad trascendental sin referencia ninguna a una mundanización⁶⁴.

Y aquí es cuando confiesa que Husserl no llegó a estar en posesión de todos los recursos para superar la ambigüedad de los análisis, por lo que es una tarea que nos deja a nosotros, una tarea que tenemos por delante. Así parece como resultado final que las cosas no están tan claras como para diagnosticar el “grave error” con que apostilló mi concepción. Por lo que tal vez AZ debería revisar el final de la conferencia «Fenomenología y Antropología», así como la identidad de la fenomenología con la psicología, que, a su vez, en 1931, ha hecho equivalente a la antropología, evidentemente filosófica. ¿Será todo eso un «grave error», pero esta vez no de JSM, sino de Husserl? Deseo que Antonio Ziri3n no se adscriba a la tribu de los *isokernianos*, tribu constituida por bastantes más intérpretes de Husserl de lo que se cree, pero que por ahora aún no ha entrado en la literatura de ciencia ficción porque habita en la Tierra y, en mi opini3n, tambi3n cerca de nosotros. Y ya que estamos en confianzas, lanzo una propuesta de generosidad: consultar los datos que leí en Argentina en 2016⁶⁵ y que tuvo la ocasi3n de escuchar, y que ahora est3n publicados, en los que se muestra

⁶³ Antonio Ziri3n, «Condiciones y alcances de la antropología filos3fica fenomenol3gica», p. 74.

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ Javier San Mart3n, «Las ciencias humanas (antropología, historia y psicología) de acuerdo al 3ltimo Husserl», en *Acta fenomenol3gica latinoamericana*. Volumen VI (Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Lima, C3rculo Latinoamericano de Fenomenología / Pontificia Universidad Cat3lica del Per3, 2019, pp. 413-431.

la coherencia de eso que en su día llamé la postura implícita, que termina por ser plenamente consciente y explícita en todos esos textos.