

SÉPTIMA ESTACIÓN

Javier SAN MARTÍN

UNED

jsan@fsf.uned.es

Se trata del Ser, no de la vida del ser humano.
(Rainer Marten, 2017, 229)¹

El trascendental no es otra cosa que la persona humana absoluta, que aparece como tal de modo objetivo, pero en este modo objetivado oculta en sí la posibilidad esencial de un autodescubrimiento por la reducción trascendental. (Husserl, Hua XXXIV, 246)²

En agosto de este año de 2023 me llegó la respuesta de Antonio Zirión al escrito que yo había denominado «Quinta estación». La respuesta consta de dos partes, una primera corta, que sería un resumen; y una segunda de ciento treinta y dos páginas, que sigue mi texto de modo literal, a veces párrafo a párrafo. Entre los dos escritos hay diferencias sobre todo en el tono. En el segundo se observa un tono de cierta aspereza, pues la palabra error aparece hasta veintiséis veces; incluso se atribuyen errores donde es evidente que no los hay; errores de traducción donde no los hay; apostillas incómodas donde no son necesarias, pues se adhieren a resúmenes o interpretaciones que yo pude hacer, a los que Antonio Zirión apostilla que no es necesario estar de acuerdo, o que no solo es eso, cuando en el texto no se dice que solo sea eso. Esta es la razón de que no entre en ese texto de manera literal porque necesitaría otras tantas páginas como las que emplea Antonio Zirión, lo que no favorece nada ni la discusión ni el buen entendimiento que debe reinar en estas discusiones. Lo importante es destacar

¹ «Es geht um das Sein, nicht um das Leben des Menschen». Trad. del autor.

² «Das transzendente Ich ist nichts anderes als die absolute menschliche Person, die als solche objektiv erscheint, aber in dieser objektivierten Weise die Wesensmöglichkeit transzendentaler Selbstenthüllung durch die phänomenologische Reduktion in sich birgt». Trad. del autor.

dónde está cada uno en la discusión y que el lector saque las consecuencias oportunas. Por eso creo que, teniendo en cuentas mis argumentos expuestos en las “estaciones” anteriores, con limitarme ahora a comentar los puntos centrales de su respuesta debería valer.

Dicho esto, no quiero dejar de expresar, junto con lo explicado en el párrafo anterior, el agradecimiento a Antonio Zirión por el estudio tan minucioso que ha hecho de muchos de mis textos, lo que seguramente contribuirá a analizarlos posteriormente con detalle. Ese análisis trasciende con mucho a los ensayos de la polémica, pues implica a otros muchos escritos míos, algunos más antiguos que otros. El detalle de su análisis es extraordinario, y estoy seguro que llevará consigo un interés por parte de otros comentaristas por su consideración y por el núcleo de la polémica, lo que contribuirá de modo decisivo, espero, al avance de la fenomenología en español. En este momento me desborda poder seguir detenidamente todos sus análisis porque supondría escribir un ensayo con no menos páginas que el suyo, cuando de lo que se trata es de centrarse en el núcleo de las respectivas comprensiones de la fenomenología.

Tanto en el apartado II como en el III intentaré despejar algunas dudas sobre mi interpretación y sobre las objeciones de Antonio Zirión, sin que esté seguro de que deshago el “grave error” que me imputó y del que ahora tal vez solo trata de ver el alcance de su gravedad. Al poner los textos que he expuesto en el apartado I estoy diciendo que la fecundidad de mi comprensión es patente, mientras que la de la otra no está tan clara, si prescindimos de aquellas a que nos llevan las “encarnaciones”, que creo que se salen de la filosofía, por lo que prefiero no entrar en ellas.

Así, en la primera parte reproduciré el texto que añadido a mi comentario a *Ideas II* sobre el cuerpo en Husserl, porque creo que es oportuno para este debate; a continuación, añado una nota que cuelgo en mi libro sobre las creencias —ya en su última fase de elaboración—, y que ofrece la fertilidad de mi propuesta. En la segunda parte quiero exponer una selección de errores que se me atribuyen, para mostrar hasta qué punto es peligroso convertirse en dispensador de errores, sobre todo si se procede con excesiva rapidez y algún déficit de lecturas básicas. Esta parte tiene el objetivo de mostrar que hay que ser muy prudente en atribuir errores, ni graves ni livianos. La tercera parte, porque creo que es más oportuno, publica el texto original castellano, con añadido de notas y algunas aclaraciones, del escrito en inglés con el que contribuí, gracias al propio Antonio Zirión, al tomo XX de *The New Yearbook for Phenomenology* (2022) y que, sin la última

parte también había salido en alemán, en el homenaje que se le tributó a Hans Rainer Sepp con motivo de su sesenta cumpleaños³. En los lugares oportunos añadiré las notas que vayan respondiendo a las objeciones de Antonio Ziri6n.

I

Empiezo este comentario con el final del cap6tulo VII de mi libro *Mundo, cuerpo e intersubjetividad* (en prensa). El cap6tulo reproduce el comentario que escrib6 a dos cap6tulos sustanciales del libro de Husserl *Ideas II*, que ten6a como objetivo presentar una filosof6a del cuerpo. A la hora de su reproducci6n en el libro reciente, le a6ad6 las l6neas siguientes:

De todos es sabido que el tema del cuerpo no ha sido tema filos6fico hasta la fenomenolog6a, aunque se puedan encontrar reflexiones sobre el cuerpo en muchos fil6sofos, pero no de modo sistem6tico. Tampoco en la fenomenolog6a husserliana fue un tema p6blico desde el principio. El desconocimiento que se ten6a del tomo II de las *Ideas* de Husserl impidi6 acceder a la fenomenolog6a del cuerpo, hasta el punto de tener una gran dificultad para ser concretos a la hora de saber qu6 era el concepto fundamental de Husserl, el ego trascendental, la subjetividad trascendental o la conciencia pura trascendental. Puesto que la secci6n segunda de *Ideas I* impon6a como m6todo la puesta entre par6ntesis del mundo y, en 6l, del cuerpo para conseguir la conciencia pura, se daba por hecho que esta no ten6a cuerpo. Este prejuicio ha sido uno de los m6s pertinaces de la interpretaci6n fenomenol6gica. Una vez publicado en 1952 el tomo II de *Ideas*, surgen dudas al respecto. Basta leer el comentario que Luis Villoro (1959) escribe a ese libro para comprender el desconcierto que supone esa publicaci6n; Villoro advierte directamente, adem6s, t6ngase en cuenta, en 1959: «Su impresi6n [de *Ideen II*, Hua IV] ha venido a desvelar una de las ra6ices de muchos motivos centrales del posterior existencialismo fenomenol6gico, tanto alem6n como franc6s. No es poca la sorpresa del lector cuando, ojeando sus p6ginas, escucha la primera palabra de un lenguaje que

³ «Transzendente Ph6nomenologie und philosophische Anthropologie», en *Kontexte des Leiblichen*, [Contextos de lo corporal vivido], W6rtzburg: Verlag Traugott Bautz, 2016, pp. 3-18. El apartado cuarto fue escrito para su publicaci6n en ingl6s y algunas de las notas para esta edici6n.

creyó de últimas fechas.» (1959:195). Para Villoro, el libro muestra un drama, pues «Al constituir el mundo, la conciencia se constituye a sí misma. El yo puro, ‘origen’ del mundo, se conoce como entidad en el mundo. El sujeto se objetiva» (ibíd.). Luego sigue los pasos de Husserl en la constitución de la realidad, y aquí aparece el cuerpo: «el cuerpo entra en escena en un papel privilegiado: sirve de intermediario entre sujeto y objeto.» (p. 198), por eso es el cuerpo «condición de la constitución de lo objetivo», incluso toma nota Villoro de que «Husserl no deja de tener razón al considerar que sólo con la aparición de la intersubjetividad puede consumarse la objetivación del mundo en torno» (p. 199), pero lo más importante es que en el proceso: «El yo trascendental de la tradición acaba de arriesgar un paso decisivo. De pronto se ha puesto a *vivir*, ha tomado postura en el mundo, se ha vuelto *concreto*» (p. 200 s.), el yo se mira y ve la vida. Frente «a la antítesis kantiana entre un yo constituyente y un mundo objetivo al cual pertenece el sujeto empírico» (p. 208), ahora «la persona se constituye *ante* el yo puro, pero es también *el yo puro mismo en su vida concreta*» (ibíd.).

Me basta con estas reflexiones para llamar la atención del cambio que se da en la consideración del sujeto trascendental. Villoro piensa que hay dos fuerzas motoras, el impulso trascendental y el vital, y que serían opuestas. La cuestión está en la relación del sujeto trascendental con el cuerpo, en una posición que rompe la claridad estructural que se saca de las *Ideas I*, y que por otra parte está implícita en los análisis de la percepción en la sección tercera de este último libro: pues si la percepción es la racionalidad originaria, y el cuerpo es imprescindible en la percepción, el esquema y resultados de la sección II deben ser releídos desde la sección tercera. *Ideas II* no hace sino desarrollar esa situación.

Pero la explicitación de estos desarrollos puesta de manifiesto por Villoro ya en 1959 no pasó a la opinión filosófica. El autor [de este texto] tuvo la oportunidad de oír el discurso de Ludwig Landgrebe en Lovaina en 1971, cuando dio expresión a esta situación diciendo con toda claridad, ante un público más bien orientado en dirección opuesta, que la subjetividad trascendental es corporal⁴. Esta afirmación ha dirigido al autor desde entonces

⁴ Landgrebe partió de esa posición para exponer su concepción de la relación entre la antropología filosófica y la fenomenología trascendental. Aquella no es una ciencia empírica, porque la pregunta por el ser humano, que es la propia de la antropología filosófica, se hace

con toda contundencia, y con las consecuencias que ello arrastra respecto a la relación de la fenomenología con la antropología. Por otro lado, esta posición, ya consolidada en la fenomenología, está llevando a amplísimos desarrollos sobre la posición del cuerpo, los diversos niveles de su constitución, sobre todo la posición que adquiere ese cuerpo como cosa, de la que hablo en el último apartado.

Esa cosa que es mi cuerpo es el cuerpo propio, pero no como *Leib*, como carne, sino como una realidad física apropiada en condiciones específicas. La peculiaridad de este cuerpo propio es la que ha investigado la profesora Marcela Venebra en sus diversos e incisivos artículos; estos se refieren a las variadas formas de esta apropiación del cuerpo, teniendo en cuenta tanto los desarrollos husserlianos de *Ideas II* como el impresionante anejo XII de este mismo libro de Husserl⁵.

También he puesto un lema, pero irónico, y que se refiere a Heidegger: según el profesor de Friburgo Rainer Marten⁶, lo que interesa a Heidegger es el Ser, curiosamente no la vida humana, esta es una caída que no merecería al “filósofo de la facticidad” ninguna consideración, sino el desprecio que nos ameritaría la inautenticidad, porque lo que importa es el Ser. ¿No estaremos con la conciencia pura trascendental en la misma situación? Lo que nos interesa es la

desde la «autoexperiencia que en cada momento ya tengo de mí», y esta «es la fuente del ser preconocido de aquello que se pregunta.» (1982:16): en esa autoexperiencia el cuerpo es fundamental.

⁵ La profesora Venebra ha recogido muy recientemente todas estas investigaciones en su libro *Fenomenología de la sangre. Cuerpo propio y cuerpo otro* (Buenos Aires: Sb, 2023).

⁶ Rainer Marten, «Martin Heidegger: Das Sein selbst», en *Heideggers Weg in die Moderne. Eine Verortung der »Schwarzen Hefte«* [El camino de Heidegger a la Modernidad. Una ubicación de los *Cuadernos negros*], editado por Hans-Helmuth Gander y Magnus Striet, Frankfurt: Klostermann, 2017, p. 229ss. Se trata de las actas de un Encuentro que organizó la Universidad de Friburgo, abrumada por lo escrito en los *Cuadernos negros* en relación con el antisemitismo de Heidegger, y ante el inequívoco apoyo que siempre había dispensado al pensador de la Selva Negra, quiso abrir un espacio para que se expusiera libremente y sin irenismos el sentido de esa actitud heideggeriana. Marten fue en la Universidad de Friburgo la única voz —Hans Ebeling, otro antiheideggeriano (ver su *Heidegger, Geschichte einer Täuschung*, 1990), en Freiburg solo fue *Assistent* y tal vez *Privatdozent*— que siempre sostuvo la impostura de Heidegger, lo que le costó permanecer como profesor extraordinario, sin ser llamado nunca a la cátedra. En primavera de 1989 asistí a una conferencia suya sobre la manipulación que Heidegger llevaba a cabo con los textos griegos y, para mi sorpresa, fue sorprendente e inquietante el abucheo infernal del auditorio en cuanto demostraba esa manipulación.

conciencia pura trascendental, no el ser humano consciente. Este puede vivir y sufrir, pero al fenomenólogo —al menos en la posición defendida en la «Sexta estación» de Antonio Zirión [AZ]— solo le interesa la conciencia pura, que no sé cómo puede sufrir sin cuerpo, porque por lo visto el cuerpo no es sino el comienzo de la auto-objetivación de la conciencia pura trascendental, de lo que con claras reminiscencias cristianas se llama la encarnación. La conciencia pura trascendental está encarnada, pero solo por accidente, por tanto, los sufrimientos solo son por accidente, también el amor, complejo corporal-afectivo-espiritual, solo lo será por accidente. Este olvido del ser humano que practicaría el fenomenólogo me parece del mismo tenor que el que Rainer Marten atribuye a Heidegger.

También voy a añadir una nota, la nota 27 del cap. 13 de mi libro sobre las creencias, en la que digo:

Escribiendo este texto he tenido la suerte de seguir el desarrollo de la investigación de Marcela Venebra sobre el tema de la higiene (Venebra 2022 y 2023:136ss), que, en relación con las urgencias, es un magnífico ejemplo de un vórtice, pues como lo explica la profesora Venebra, el control de las urgencias del cuerpo en los primeros años de la vida se convierte en la génesis antropogénica del valor de sí mismo y, por tanto, de la dignidad. La nueva dimensión instaurada en ese momento determinará toda la vida y, por tanto, es, en el sentido más estricto, trascendental. El valor fenomenológico de tal investigación es incalculable. Y aprovecho para subrayar que estamos en un punto nodular de fenomenología genética trascendental, por lo que sería una ceguera culpable, dado el horizonte alcanzado en los estudios husserlianos, considerar esos momentos como acontecimientos empíricos no trascendentales, ignorando lo que Husserl decía, en Hua XV:385, sobre esa etapa de la vida en la que el yo se vive con instintos originarios [*Urinstinkte*], sentimientos originarios [*Urgefühle*], hyle originaria [*Urhyle*] y cinestesis originarias [*Urkynesthesien*].

En efecto, el texto que pongo en la base de toda mi reflexión es el de la página 385 de Hua XV. Para Antonio Zirión⁷ ese texto es la génesis de la encarnación, es decir, del ser humano, que, por lo visto, siendo humano, ya no es trascendental. Por eso, la *Urhyle*, la materia originaria, las sensibilidades (las *Empfindnisse*) —las que AZ ha traducido como ubiestesias— y las sensaciones de todo tipo (las

⁷ En adelante casi siempre AZ

Empfindungen: la cinestésias y cenestésias) no serían elementos trascendentales sino elementos debidos a la casualidad fáctica de que el sujeto trascendental “se da” un cuerpo, ¿aparentemente cómo podría no “dárselo”? Prefiero no calificar esta teoría, pero en mi opinión nos lleva a la teoría de la “cápsula” que tanto parece haber inquietado a AZ, a pensar un sujeto trascendental previo a su “encarnación” —una palabra que, para evitar toda contaminación religiosa deberíamos evitar—. Este es el verdadero problema de la comprensión, no solo de AZ sino de algunos a los que él mismo sigue.

II

Puesto que no quiero llevar a cabo un comentario literal del texto de AZ por lo prolijo que resulta su trabajo, y por necesitar para ello tantas o más páginas, lo que no contribuye a perfilar el núcleo del debate, en este número voy a referirme a puntos en los que se dice explícitamente que incurro en un error, que, como mostraré, salta a la vista que no existe tal error. Eso demuestra bien el afán del autor de ese texto en convertirse con excesiva facilidad en dispensador de errores, bien en cierta ligereza en la lectura dejándose llevar por una actitud que le hace leer lo que no está escrito o interpretarlo de modo inexacto. Seguiré el orden de las páginas.

El primero que voy a comentar es una imputación extraña, porque me parece inconcebible, pues señala que confundo el adjetivo trascendental con mundano. Para mí lo inconcebible es que me señale esa increíble confusión: «con esta expresión de “apariciencia trascendental”, JSM se refiere al parecer, *equivocando el adjetivo* [cva. de JSM], a lo que Fink llama “aparición mundana” [*mundane Erscheinung*] (del fenomenologizar y el fenomenologizante)» (p. 34 n. 53)). El tema está en el reproche de la “apariciencia trascendental”, el *transzendentaler Schein*, «y en general de la fenomenología que aparece en el mundo en lo que Fink llama la apariciencia trascendental» (212) (citándome), que se produce al no ver el *plus* del ser humano. En la nota, AZ niega que la “aparición mundana”, la «*mundane Erscheinung*» de la *VI Meditación* de Fink tenga nada que ver con la “ilusión trascendental” de Husserl. Yo, sin embargo, no digo esto, digo solo que en la aparición mundana se da una “ilusión trascendental”. En la *VI Meditación* no aparece esta equivalencia, pero sí lo hace en el artículo de Fink, de 1933, que seguramente AZ no tenía presente, «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», publicado en el *Kant Studien*

(XXXVIII, 1933), con un prólogo de Husserl, que ratifica lo que se dice en el artículo. Y ahí sí aparece ese «*transzendentaler Schein*» (p. 80, 153, 155); en esas citas se puede ver la importancia que el tema asume en el comentario de Fink ratificado por Husserl y que recoge el sentido de la *VI Meditación cartesiana*, que ya había sido escrita. Prefiero abstenerme de invitarle al profesor Zirión a leer o repasar ese texto, porque, una vez que lo hice con otro texto, lo interpreté como que le «manda[ba]» (p. 149) leerlo. Para mí fue este un tema fundamental, tanto que la necesidad que la fenomenología tiene de aparecer en el mundo —*mundane Erscheinung*—, aunque sea como palabras o libros, que solo son fenomenología si se supera el «*transzendentaler Schein*», se recoge en las últimas páginas de mi tesis doctoral de 1972⁸.

Tengo que reconocer, en general, el enorme esfuerzo que AZ ha realizado sobre mi escrito, comparándolo o interpretándolo desde otros textos de manera precisa, que solo con mucho tiempo y dedicación podrá ser evaluado. Un punto, por ejemplo, muy ecuánime y, en mi opinión, acertado es la corrección de la referencia que yo hago a la ética de los años veinte, publicada en español en 2020, a que ya ahí se daría la identidad —que debe ser definida en su alcance— entre la fenomenología trascendental y la antropología filosófica por mediación de la psicología⁹, basándome en la traducción de «*bis auf die Einstellung*» (p. 47), que yo traduzco «hasta en la actitud», y los traductores del texto traducen al revés:

⁸ Para que se vea hasta qué punto este aspecto fue fundamental para mí, lo que hace que sea difícil pensar que confundo “mundano” con “trascendental”, reproduzco el último párrafo de mi tesis doctoral de 1972: «Con la reducción [se entiende esta ya como reducción intersubjetiva, la tercera parte de la tesis] hemos llegado a un mundo ya constituido de siempre, en el cual unas coordenadas espaciales, temporales y sociales absorben todo intento de superarlas, pero que a su vez solo tienen un sentido en cuanto se da una subjetividad situada en ellas». Las coordenadas mencionadas son el ámbito en el que debe aparecer la fenomenología, su *mundane Erscheinung*, como palabras y textos escritos en papel (ahora, o en pantalla), pero esa aparición mundana carecería de sentido, es decir, sería una “ilusión trascendental” si no se tiene en cuenta la subjetividad que instaura en ella el sentido. Esto se aplica a todo ser humano si se olvida su sentido trascendental. Este sentido trascendental es el *plus* que supera la “ilusión trascendental”, el *transzendentaler Schein*.»

Por cierto, también ese “de siempre”, aplicado a otro contexto, pero semejante a este ‘de siempre’ que aparece aquí, no le gusta a AZ (p. 84), donde critica que, si bien «La apercepción trascendental forma parte de mi conciencia prácticamente *todo el tiempo*», para AZ ese “todo el tiempo”, no es “de siempre”, como digo yo. Parece que, si es “todo el tiempo”, será “de siempre”, aunque ese “prácticamente” puede querer decir que hay algún momento en que no ocurra eso? Si no es así, ese “prácticamente” sobra.

⁹ Porque, en el escenario filosófico, aún no había el año veinte un concepto explícito de antropología filosófica

«*excepto la actitud*». Reconoce AZ que las dos traducciones serían correctas, pero por el sentido hay que aceptar la de los traductores. Yo creo ahora que también, porque para esa identidad hay que cambiar de actitud. De hecho, mi traducción es correcta, pero lo que ocurre es que el “hasta” puede ser inclusivo o excluyente, y releendo el texto aún tengo dudas, porque para la psicología puramente fenomenológica, que a su vez es indisolublemente una con «la psicología de la interioridad psíquica pasiva con sus motivaciones pasivas» es imprescindible no solo una epojé fenomenológica psicológica sino también una reducción fenomenológica psicológica. De ahí la ambigüedad de la «*bis auf die Einstellung*»¹⁰. Pero, de todos modos, precisamente este argumento fortalece el mío de la interpretación de las dos últimas páginas de la conferencia de 1931, porque le basta al psicólogo cambiar de actitud, de la epojé psicológica, en la que opera, a la epojé trascendental, para que todo lo que dice se convierta en contenido de la fenomenología trascendental. Y viceversa, para que lo que el fenomenólogo trascendental dice de las estructuras de la subjetividad trascendental, con el correspondiente cambio de actitud, se convierta en psicología, o en antropología filosófica.

El siguiente, aunque ahora solo pequeño, desliz se refiere al relato sobre la publicación de la conferencia sobre Antropología y fenomenología, a la que tanta importancia le doy. En este punto, además del desliz «solo pequeño», hay una refutación de mi interpretación basada en una lectura de que también el físico debería convertirse en filósofo trascendental, como veremos. En la nota 83 (p. 50) se ve que no ha entendido mi relato: dice AZ citándome en referencia a Fink, «al transcribirla [la primera versión de la conferencia]¹¹, transcribió y publicó la versión leída, que carecía ya de esas dos hojas». Pero esos corchetes los pone AZ, falseando el relato. Fink transcribe la versión leída —que es lo que digo—, que es la segunda versión, solo que, a esa versión, al guardar las dos versiones en sus respectivos sobres, se le quitaron las dos últimas páginas, que estaban cifradas en romanos porque provenían de la primera versión con esa numeración. Husserl rehizo toda la primera versión de la conferencia menos esas dos páginas, que las pasa de la primera a la segunda versión, pero luego vuelven a su lugar en la primera. No hay ningún desliz, ni pequeño. Solo que AZ mete unos corchetes indicando que no ha entendido mi texto, que era perfectamente correcto, pues

¹⁰ Previamente ya ha corregido la traducción del texto, una corrección, que es una falta, el [que]; y luego la frase final en la que está claro que Husserl se refiere a la psicología pura, pues está hablando de ella. Como no quiere entender eso, se inventa que «se sugiere que se refiere a la misma “fenomenología pura”», y por eso, con lo que a él le sugiere, «en todo caso el sentido de la frase se altera por completo» (p. 46, n. 73)

¹¹ Los corchetes son de AZ.

digo: «De ese modo, la versión que leyó Husserl, la V 2, quedó sin esas dos páginas últimas de la primera versión. Fink, al transcribirla, transcribió y publicó la versión leída, que carecía ya de esas dos hojas» (JSM 2020: 227).

Pero aquí también hay una interpretación de una frase de Husserl que le lleva a desactivar mi interpretación de esas dos últimas páginas de la famosa conferencia. AZ la toma de la carta a Lévy-Bruhl, porque no solo la antropología y la filosofía, sino toda ciencia, también la física, se convierte en trascendental, de manera que también el físico sería filósofo trascendental (AZ, 54), así «Esta ampliación, que rebasa entonces a la misma psicología y a la misma antropología, las entendamos como las entendamos, no le merece ningún comentario a JSM, aunque, a mi juicio, quita de golpe su fuerza a la conclusión que él querría sacar de estos últimos párrafos de la conferencia omitidos en la publicación de 1941. Si es cierto que no sólo la psicología o la antropología, «si son consecuentes hasta el final, son en realidad filosofía trascendental», como dice JSM parafraseando a Husserl, sino que *toda ciencia positiva*» deberá ser incluida ahí. ¿Qué dice Husserl sobre la ciencia física en esa página? Según AZ, toda ciencia positiva se convierte en ciencia trascendental, es decir, según Zirión, la física se convierte en ciencia trascendental, lo mismo que la psicología y antropología. Husserl menciona en su momento las ciencias naturales, pero solo para indicar que en su caso ya se han convertido en ciencias racionales de alcance incondicional, pero nada más. Porque el físico no trata de temas dados en la experiencia, como deben hacerlo la psicología y la antropología. El tema del físico nunca será un tema de experiencia, por eso nunca será un filósofo trascendental más que si entiende su ciencia como último resultado de las operaciones de un sujeto trascendental, de un científico, pero eso es irrelevante para su ciencia, porque su objeto, la estructura de la naturaleza, nunca será abordable en descripciones de la experiencia de la naturaleza porque esta experiencia debe ser eliminada para ser físico. Equiparar la psicología y la antropología con la física, porque todas sean “positivas”, me parece fuera de lugar, porque mientras las descripciones de la fenomenología trascendental valen para la antropología filosófica y para la psicología, y viceversa, de ahí que Husserl reconozca explícitamente su «afinidad intrínseca», no pasa lo mismo con la física o con la neurología, porque nada hay en la fenomenología trascendental que pueda ser transformado en la física o neurología, ni viceversa, porque los campos de estudio son absolutamente divergentes.

También creo que se lía AZ con mi recurso al texto de 1903, en el que Husserl resume la página 89 de *Investigaciones lógicas*, de 1900 (AZ, p. 56). En mi opinión la traducción que hago me parece impecable, y sin embargo AZ dice

que «Aquí me permito señalar un error en la traducción». Vamos a verlo. Ahí dice Husserl que, en una página genial de *Investigaciones lógicas*, «Ich habe dort (89 f.) auch zu zeigen versucht, dass die Idee des normalen, geistig gesunden Menschen die Idee der Vernunft schon voraussetzt, also gar nicht geeignet ist, sie, bzw. die Sphäre des Logischen, allererst zu begrenzen.», que yo traduzco: «Allí (89 s.) también he intentado mostrar que la idea del ser humano normal y mentalmente sano ya presupone la idea de razón, por tanto, que en absoluto es apropiado limitarla, bien a ella o en general a la esfera de lo lógico» (Hua XXII, p. 208). Pues aquí dice que cometo «un error en la traducción, que esconde la conclusión que Husserl saca de la tesis de que la idea del ser humano normal, mentalmente sano, presupone ya la idea de la razón». No he conseguido saber qué esconde, porque es obvio lo que se dice, que la idea de ser humano, que supone la idea de razón, no la puede limitar», ni a ella ni el campo de lo lógico. Y a continuación explica al lector lo que se dice, que es lo mismo que digo yo, y que Husserl lo explicita. ¿Dónde está el error? ¿Qué esconde? Se ve el afán de dispensar errores, incluso allá donde difícilmente se dan. Antonio Zirión parece indicar que yo no he entendido la frase, que cuando traduzco «que en absoluto es apropiado limitarla» a ella, la más cercana, a la idea de razón, oculto el sentido de la frase de Husserl. El único “error” es que debía haber dicho “apropiada”, porque el sujeto es *Idee*, pero el giro “apropiado limitarla” equivale a lo mismo, pues faltando el sujeto, tanto puede faltar la “Idea del ser humano” como un “es” neutro, que mantiene de lleno el sentido. Por eso, es extraño que, a pesar de ese error que oculta el sentido de Husserl se vea obligado a reconocer que «No por ello es incorrecto lo que JSM afirma, a saber: que “la idea del ser humano incluye el operar desde la razón, al menos en los fundamentos de la vida humana...”». Por supuesto, debe apostillar algo que no viene a cuento, pues en esa frase no se sugiere que siempre se actúe de acuerdo a la razón. En consecuencia, parece que ni oculté lo que se dice en la frase ni dejé de entenderla.

Otro punto que quiero comentar es un reto que me hace el profesor mexicano a mi afirmación de que inicialmente Husserl entendió la reducción como eidética (p. 63), y me exige textos (ib. y 92). Ahora el tema es más complejo, porque la reducción eidética se formula tarde. Ni siquiera aparece en *La idea de la fenomenología*, pero tanto en *Investigaciones lógicas* como en la Introducción a las Lecciones sobre el espacio y la cosa, el conocimiento fenomenológico se refiere a esencias (Hua II, 51), pero aún no parece existir el concepto de reducción eidética, aunque sí existe el concepto de reducción y fenómeno reducido. Es muy posible que estas páginas de esa introducción llevaran a esa confusión, que explícitamente Husserl no la afirma, pero si el fenómeno reducido es

esencial, parece que hay una confusión sin que sea afirmada. También en *Ideas* la fenomenología es «ciencia eidética» (Hua III, 6/80) y para ella exige Husserl la «reducción eidética» (ib.), que «conduce del fenómeno psicológico a la pura “esencia”». Dicho esto, y aun sabiendo que Husserl entonces ya tiene claro que hay reducciones específicamente trascendentales (ib.), siendo igualmente cierto que en ese momento la reducción trascendental pone fenómenos irreales, la comprensión normal fue la comprensión de la reducción trascendental como eidética¹². Las varias anotaciones de Husserl a sus lecciones *Problemas fundamentales de la fenomenología* indican que ese era un problema, posiblemente no tanto para él como para la comprensión de la fenomenología. De hecho, AZ sabe muy bien que eso era así, por supuesto en el ámbito de habla hispana, si bien Gaos las distingue, aunque al final, al comprender el yo trascendental como ideal, y conseguir este por la reducción trascendental, yo creo que termina entendiendo la reducción trascendental como una reducción eidética, pues de lo contrario el yo trascendental sería para él individual.

El grueso del texto de respuesta está en el comentario al apartado V de mi «Quinta estación», y que abarca casi la mitad del texto, desde la página 77 a la 150. Evidentemente no puedo comentar punto por punto todo lo que ahí se dice, aunque se repiten algunas cosas. Necesitaría decenas y decenas de páginas para ir aclarando todos los puntos tocados. Todo proviene de la dificultad de AZ para aceptar en todo su alcance la frase de Husserl: «Yo soy en efecto como yo trascendental el mismo que en la mundanidad es yo humano» (Hua VI, 268), lo que, en mi opinión, implica decir que «el ser humano es un ser trascendental». Esta equivalencia es la que no acepta Zirión. Y aquí, en esta página se ve el modo como procede. Yo hablo de dos supuestos, uno principal, y otro que, en mi opinión, es el que le interesa a AZ. Para este, con esos dos supuestos, yo «resumiría [su] posición» (p. 78). Pero nada digo de que ese primer supuesto resuma su posición. Como me atribuye que ese primer supuesto resume su posición, mi redacción sería ambigua (ib.), pero es ambigua porque él introduce en la redacción lo que no está en ella. Además, la ambigüedad provendría de que en ese primer supuesto implicaría que con el psicologismo se caería en un antropologismo, en hacer del ser humano la medida de todas las cosas. Yo no

¹² Y esto no solo por conocedores superficiales de Husserl sino por estudiosos serios como Marvin Farver. Ver citas en mi *La estructura del método fenomenológico* (San Martín 1986), pp. 30ss. Ahí aporto también las citas sobre las correcciones de Husserl a las lecciones *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Ese capítulo se inicia por una consideración de la consigna «La vuelta a las cosas mismas», sobre la que AZ ha mantenido una considerable polémica con Á. Xolocotzi.

digo que Husserl en 1903 afirme eso, sino que afirmar que el ser humano es la medida de todas las cosas rompe lo que Husserl había descubierto como esencial de aquella página 89 de los «Prolegómenos» recogida explícitamente en 1903. Pero evidentemente, este es el tema fundamental del rechazo de la identidad —aunque sea medida— de la fenomenología con la antropología filosófica, que los descubrimientos de la fenomenología valen para todo sujeto racional, y lo que la antropología dice solo puede valer para el ser humano, por eso es antropología. No es otro el tema. La validez de lo que dice la fenomenología vale para todo sujeto trascendental, en la parte racional, para todo sujeto racional en este u otro planeta, en el cielo y en el infierno, puse yo, y AZ, con buen humor, dice que no le «molesta la ampliación» (ib.). Por eso, toda la respuesta de AZ se basa en que «el sujeto trascendental es humano solo en el caso del hombre».

Mi respuesta «está enredada en un equívoco» (p. 79). No puedo entrar a describir en qué consiste el equívoco, que no creo que exista porque, si es cierto que en el Prólogo que dio origen a esta polémica no aparece el punto que yo dejo sin comentar, el tema decisivo claro que aparece en el Prólogo, como lo reconoce en la página 81, porque ahí las razones que en la carta a Lévy-Bruhl aplica a la antropología cultural las extiende a la antropología filosófica, de manera que la fenomenología nunca podría identificarse con esta —ni siquiera en los términos medidos en que yo lo propongo— porque su «radicalidad estriba en desligarse de antemano de todo condicionamiento fáctico, práctico, contingente. Eso digo en el Prólogo» (p. 81). Pues ese es el tema al que no contesto en mis comentarios al Prólogo y que después será el único punto que no contesto. Por tanto, no creo que haya ningún equívoco, por más veces que lo diga —hasta tres veces— en esa página (p. 79) y siga insistiendo —creo que se refiere a este punto¹³— «en el error de identificación que he señalado».

En todo el texto da por supuesto que ser filosofía primera es ser ciencia fundamental, mientras que yo defiendo que ser filosofía primera es el lugar por el que hay que empezar y, en este sentido, el inicio filosófico del joven Husserl es muy potente y clarividente: ¿quién es el ser capaz de crear la matemática? Y ¿por qué el cálculo está sometido a una regla que diferencia el cálculo correcto del

¹³ Digo “creo” porque hay tantos errores (veintidós veces), equívocos, deslices, ambigüedades (hasta doce veces), lapsus, tergiversaciones, incoherencias, incongruencias y correcciones —todas palabras, en verbo o en nombre, de AZ—, estas unas con razón, otras discutibles y otras innecesarias, p. e. las dos de la p. 46, n. 7 —, que es difícil moverse con soltura y ecuanimidad entre tantos adjetivos o nombres calificativos, y solo para explicar cada vez que sale algún tema de los señalados necesitaría todo el espacio del texto.

incorrecto? El ser humano que calcula está sometido a una regla que lo desborda, pero que sin ella ese ser humano no sería humano. No vale decir que hay seres humanos que no calculan con números, porque aun esos seres humanos ejercitan la razón en su ajuste a la naturaleza¹⁴. En este contexto, Aristóteles no empieza por la metafísica sino por la física, de la que toma los modelos para la metafísica. Por eso la metafísica se llama así. Luego llama primera a la metafísica en un sentido distinto, pero *a posteriori*. Fink lo expuso con gran brillantez en una de sus lecciones más bellas de su carrera, en la lección *Zur ontologischen Frühgeschichte vom Raum, Zeit, Bewegung*, en la que muestra cómo las categorías del ser de la Filosofía *a posteriori* primera en realidad venían de la filosofía primera por la que había empezado, la física.

Sobre la teoría de la epojé, debería haber entrado en mi libro *La estructura del método fenomenológico*, que es donde se estudia eso con detalle. Que no lo tiene muy presente se ve en la cuestión de la relación de la epojé con la neutralización, respecto a la cual hay una manifestación sumamente sesgada. A mi frase «La trascendentalidad no puede ser neutral», responde que no tiene referente. Aquí se ve que no tiene presente toda la problemática de la epojé que estudio en *La estructura del método fenomenológico*, que parte de la primera comparación que hace Husserl de la epojé con la modificación de neutralidad, para después —pero solo después—, negar con rotundidad esa equiparación, porque, si el ser humano supone el ejercicio racional, y el objetivo fundamental y vital de Husserl es la crítica de la razón —teórica, valorativa y práctica— a las nóesis neutralizadas no se les puede preguntar por la razón. Por eso, en el campo trascendental conseguido por la epojé no cabe la neutralización, esta es una modificación, siempre posible de la vida trascendental, pero anulándola en su raíz de compromiso con lo racional. Precisamente Belussi sigue esta pista, que podría servir de modelo para comprender la vida o partes esenciales de la vida que llevan muchas personas en la contemporaneidad, de vidas neutralizadas, porque no tienen compromiso con la razón. Por eso es curioso que AZ asegure: «La noción misma de neutralidad que maneja JSM como núcleo de la epojé» (p. 111). El sentido de la fenomenología trascendental es el opuesto, como lo indiqué ya hace cuarenta años.

Para terminar esta apartado quiero comentar la respuesta de AZ a los cuatro puntos en que resumo su argumento básico. El primero se refiere a la definición esencial del ser humano, de la que AZ dice que «coincide con la que llamamos

¹⁴ Ya sé que AZ en su afán de apostillar todo me diría que “también” actúa de modo irracional, sin que yo ni lo haya afirmado ni negado.

definición suprabiológica del hombre». AZ me reprocha que yo tomo esta frase mutilada porque me olvido de que hay que añadir o incluir «la condición indispensable de poseer un cuerpo en el mundo» (p. 119). Ciertamente que no cito esa apostilla, pero olvida AZ que todo su argumento consiste en que aquella definición suprabiológica, con la que «coincide» esa idea esencial del ser humano, es la que se puede encontrar en otros seres, hasta en los percibes racionales. Es decir, que el cuerpo es puramente accidental, por tanto, no esencial a la definición. Este es el argumento básico, porque con ese argumento aquel “añadido o inclusión” es algo general y abstracto. Lo racional cabe en cualquier cuerpo, aunque sea el de un percibe. Ahora bien, eso es ignorar la conexión que la fenomenología genética muestra del yo trascendental respecto a la vida trascendental que incluye nada menos que los instintos originarios, que proceden del cuerpo; las cinestias, que son sensaciones del cuerpo vivido, y los sentimientos originarios, que son afecciones de este mismo cuerpo. Todo eso son datos trascendentales de la vida trascendental, que no pueden traspasarse más que a seres con el mismo o semejante cuerpo. Por no decirle al profesor Zirion que la forma en que el sujeto trascendental se “apropia” de su cuerpo, por ejemplo, para controlar sus necesidades genera toda la dinámica de la higiene, como lo demuestra la otrora doctoranda suya y desde hace años ya doctora Marcela Venebra. Por eso la única posibilidad de que se verifique la tesis de AZ es que lo suprabiológico sea una especie de capa aislable de la vida trascendental y de esa manera transportable a cualquier otro soporte físico, una tesis muy arriesgada en el mundo contemporáneo, e imposible de acuerdo a las descripciones husserlianas de la fenomenología genética.

En cuanto al segundo punto está en relación con esto mismo, solo que partiendo fundamentalmente de la interpretación de la carta a Lévy-Bruhl, en la que AZ ve una aplicación a la superación de la antropología filosófica, que reconoce que es una extensión suya, aunque la considera legítima. Este punto le da mucho juego a AZ, porque le dedica nada menos que diez páginas (134-144) para discutir mi comentario. Yo solo le voy a dedicar unas líneas más porque el grueso está en la posibilidad de que el ejercicio de la racionalidad se dé en otros seres de otros planetas. Pero antes quiere aclarar que la «superación de la antropología cultural», que según se dijo molestó a los antropólogos culturales¹⁵, ahora es «superación de la positividad» (pp. 28, 80, 140, 141), lo que en ningún

¹⁵ Aquí me acusa de una «insistencia ... casi obsesiva» (p. 140) en el tema, pero hay que decir que, por su parte, también es un tema que le ha debido de afectar porque la mencionada agresividad o agresivo sale hasta dieciséis veces, desde la página 22, justo al principio del texto, hasta ahora, al final.

momento está indicado. Yo también le preguntaría —en correlación con las siete preguntas que me hace en las páginas 137 y 138—, si piensa que esos antropólogos culturales, cuyo modelo era un Lévy-Bruhl que no había entendido nada del lenguaje fenomenológico de la carta de Husserl, iban a saber que se referiría a ese tipo de superación.

Pero vengamos a las preguntas mencionadas, que todas están relacionadas con dos puntos, uno que yo he afirmado que lo trascendental está más allá de lo biológico y suprabiológico; y luego que lo trascendental parte de lo biológico. Aquí se desata una especie de *phenesis quaerendi*, para terminar pidiendo prueba de textos husserlianos.

Pues bien, se lo explico con todo afecto. Primero, que lo trascendental supera lo suprabiológico y lo biológico, es que este lenguaje es propio de las ciencias positivas; y creo que no tiene más importancia. Segundo, que lo trascendental tiene su génesis en lo biológico; pues hay que entender muy bien esta frase, en la que se expresa la opuesta concepción de lo trascendental que tenemos. En la fenomenología genética que subyace a la página Hua XV:385, en la que aparecen la hyle originaria y los instintos originarios, se toma este punto de partida como el comienzo del desarrollo de la vida trascendental, en la que a partir de esa base se irá constituyendo el mundo y en él el ser humano. Pero esos instintos son el germen del sujeto trascendental que por empatía observamos en el infante y, mediante él, asumimos la génesis de nuestro propio yo y nuestro mundo, y en él nuestro ser humano. Entre esos instintos básicos están las urgencias que llevan a los movimientos y las correspondientes cinestesis y cenestesis. También ahí se asientan las incesantías. Urgencias e incesantías son la base de esos instintos y el límite absoluto de nuestra vida de conciencia. Estos pertenecen al cuerpo como ser viviente, por tanto, a lo biológico como denominación de lo viviente, nivel en el que se desenvuelve el infante en los primeros meses de su vida en los que la trascendentalidad está en estado de gestación.

Frente a esta concepción, la de AZ, el *Faktum* es el yo trascendental mismo desde el principio, claro, eso mismo digo yo, pero la forma en que ese *Faktum* aparece es con instintos originarios, con una hyle originaria que le adviene de su condición corporal, con urgencias e incesantías¹⁶ que determinan sus sentimientos originarios. Ahora pregunto yo al profesor Ziri6n si todas estas características

¹⁶ No sé si ha percibido en la p. 239 de mi «Quinta estaci6n» la diferencia entre la *Notwendigkeit* en alemán: una urgencia que vuelve, y la necesidad que es “incesantía”,

son trascendentales determinantes del sujeto trascendental o solo humanas que el sujeto trascendental “se da” a sí mismo. Esta es la clave de todo, que se oculta en esas preguntas de si yo me avengo ahora a trabajar en connivencia con la ciencia por decir que todas esas determinaciones se enraízan en el ser viviente que es el cuerpo humano, y aceptando en la descripción fenomenológica la teoría de la evolución que he rechazado antes que sea una descripción de experiencia.

Respecto al “se da”, AZ reconoce que es una descripción figurativa. De esa expresión, hay dos versiones, una impersonal y otra reflexiva. El uso de AZ es el reflexivo, y la pregunta es cómo el sujeto trascendental se puede dar, ni figurada ni no figuradamente un cuerpo. El uso impersonal de darse es directamente aparecer, estar presente, que en alemán se dice directamente “es gibt”, hay o se da, pero nada tiene que ver con el darse un gusto, un placer, darse cuenta, etc. En este sentido el yo trascendental no puede darse un cuerpo porque él mismo se hace a partir de ese *Faktum* que Husserl describe en esa página tan importante e impactante.

El tercer y cuarto punto ya son cortitos, tanto en mi «Quinta estación» como en el comentario de Antonio Ziri6n. En el tercero, la consideraci6n de que mi concepci6n del ser humano podr3a ser parad6jica, por mi presunta insistencia en los rasgos suprabiol6gicos del ser humano y luego en la necesidad de la encarnaci6n, es decir, de contar con un cuerpo; AZ reconoce que esa aparente paradoja que 6l notaba podr3a deberse a que «conoc3a menos la obra de JSM de lo que la conozco ahora». Es un motivo de satisfacci6n que esta pol6mica le haya llevado a detenerse en algunos textos m3os, aunque sea para discrepar en gran medida de ellos. Pero, al final, se fija en un tema interesante, la diferencia entre la hominididad y la humanidad, que yo cito muy de paso, pero que tiene mucha importancia para la antropolog3a filos6fica, y por tanto tambi6n la tendr3a para la fenomenolog3a trascendental. El punto tercero termina aceptando que en relaci6n con ese punto estamos sustancialmente de acuerdo, por lo que nunca ser3a para 6l lo trascendental una especie del alma escol3stica que informa un cuerpo. No voy a insistir en el tema, le acepto la palabra, pero con ella no se responde a la pregunta con que termino el punto anterior.

S3 quiero comentar la diferencia entre la hominididad y la humanidad, que para 6l parece no tener ninguna relevancia para este debate, pero que yo s3 creo que la

porque es un *nec-cedere*, algo que no cesa. De esto he hablado en mis 6ltimos escritos, y est3 ya en mi *Antropolog3a filos6fica*.

tiene porque el mismo cuerpo biológico permite dos tipos de trascendentalidad, la animal en la hominidad —la etapa de *sapiens* precultural o protocultural desde hace unos 300000 años a hace unos 150000— y la humana en la humanidad. La base son los datos científicos que nos permiten “reconstruir” empáticamente la experiencia de esos homínidos con un cuerpo ya genéticamente como el nuestro. Por tanto, tenemos dos tipos de trascendentalidad con el mismo cuerpo. No es un motivo a desdeñar en este debate.

Por fin el cuarto punto, al margen de algunas precisiones, creo ya había recogido en gran medida los puntos de este comentario en el último apartado de la sección siguiente, conclusión que asumí necesario añadir a mi texto para la ponencia de 2014, para el homenaje que realizamos en el palacio de Bernice en Bohemia a Hans Rainer Sepp con motivo de su sesenta cumpleaños. El sentido es precisar que la identidad de la fenomenología y la antropología filosófica, siguiendo la línea de la identidad confesada por Husserl entre la psicología pura y la fenomenología trascendental, tiene su campo de aplicación, porque es obvio que la fenomenología trascendental es mucho más amplia que cualquiera antropología filosófica.

III

Fenomenología trascendental y antropología filosófica

Creo que la publicación de este texto que salió, primero en alemán (San Martín 1918) sin el último apartado; y luego en inglés (San Martín 2022) para el que añadí ese apartado, puede servir para recoger el conjunto de temas que inspiran mi propuesta de comprensión de la fenomenología. Creo que puede resultar más útil que responder a todas y cada una de las críticas que hace AZ, aparte de que, así lo creo, ya he respondido a lo más sustancial. El tema de este apartado plantea un punto problemático, pero también central, de la fenomenología. Cuando llegué a Friburgo en 1988, ya había elaborado una antropología fenomenológica, pero todavía me faltaban pistas muy importantes para comprender más precisamente la relación entre la fenomenología trascendental de Husserl y la antropología filosófica. La lectura de las lecciones aún inéditas *Introducción a la Filosofía* (hoy Hua XXXV) y la *VI Meditación cartesiana* de Fink, que apareció a finales de 1988, fue decisiva en esta dirección. Antes de visitar Friburgo

estaba convencido del carácter histórico-genético de la subjetividad trascendental husserliana¹⁷. Después de ese año, sin embargo, y con la publicación del volumen XXVII de *Husserliana*, pude acercarme más a la relación de la fenomenología trascendental con la antropología filosófica. Ahora creo que puedo delinear esta relación y para describirla utilizar la frase «Del rechazo de la antropología filosófica a su reivindicación».

Presentaré este esquema en tres secciones. En la primera, pienso en la historia del desarrollo de la fenomenología, que está más dedicada a una oposición a cualquier forma de antropología o antropologismo, así como de psicologismo y su intento de considerar la psicología como una ciencia básica. Desde sus inicios y a lo largo de su desarrollo, la fenomenología no ha sido ni psicología ni antropología. Al principio y como guía, quiero en este contexto poner en primer plano el texto de *La crisis* § 72 (Hua VI), en el que Husserl sostiene que la única psicología pura es la fenomenología trascendental. En la segunda sección, discutiré el papel ambiguo del cuerpo y la cultura, es decir, cómo según lo que *Ideas II* permite constatar, ambos campos de experiencia son parte de campos objetivos, pero, al mismo tiempo, también son partes del sujeto, incluyendo allí la ambigüedad de la ética. En la tercera sección explico el sentido en el que el sujeto trascendental es el ser humano, de modo que la fenomenología trascendental —la filosofía o descripción del sujeto trascendental— es al mismo tiempo filosofía del ser humano o antropología filosófica. Finalmente, las últimas páginas, la conclusión, están dedicadas a explicar el alcance de esta identidad, que no significa —o está lejos de significar— que la fenomenología trascendental y la antropología filosófica sean lo mismo.

3.1. Un texto sorprendente

El curso de la fenomenología es bien conocido: comienza oponiéndose al intento de que la psicología se declare una ciencia básica, es decir, se diseña contra el llamado psicologismo. Por otro lado, la fenomenología se ve a sí misma como la “filosofía primera”. Husserl lo justifica mediante el método de la epojé y la reducción, según el cual se pone entre paréntesis al ser humano como

¹⁷ No solo porque el sujeto trascendental es sujeto de hábitos —lo que implica la historicidad—, sino porque ya había detectado los diversos niveles de trascendentalidad en la hominidad y en la humanidad, esta diferente también de la humanidad que ejerce una crítica filosófica o de algún tipo sobre sí misma.

ser mundano, para revelar al fenomenólogo el sujeto trascendental en el ser humano. Por lo tanto, la fenomenología no se ocupa ni con el ser humano ni con la conciencia humana, sino con el sujeto trascendental o con la conciencia trascendental. Siguiendo este enfoque, es inevitable avanzar hacia una “deshumanización” del sujeto humano¹⁸. Por eso la fenomenología ya no se convierte en una antropología filosófica ni tampoco en psicología. Luego, en Friburgo, llamó a esta la “visión explícita” de Husserl¹⁹. Toda la arquitectura de la fenomenología se basa en estos supuestos o explicaciones metodológicas.

Sin embargo, hay un texto en el § 72 de *La crisis*²⁰ que Iso Kern, en su estudio de la relación de Husserl con Kant y el neokantismo, calificó de incomprendible. Él sólo encontró la explicación de que este texto fue escrito «de la mano de alguien que pronto cumpliría ochenta años» y porque el libro de Husserl, *La crisis*, había quedado incompleto (1964: 217). Inicialmente, sin embargo, esto sólo significa que ese texto no encaja con la concepción que Iso Kern tenía de la fenomenología. Obviamente, puede haber otras opciones para entender este texto, y me gustaría seguir ese camino de cara a nueva comprensión. Con ese texto ocurre, básicamente, lo mismo que con Kant, cuando los intérpretes pasan por alto y devalúan el texto de las lecciones de Lógica, según el cual la antropología debe responder a la cuarta pregunta de la filosofía: ¿qué es el ser humano?; por eso, en comparación con la filosofía trascendental, la antropología sólo puede representar en la visión de los intérpretes un *parergon*, es decir, una obra secundaria. Sin embargo, con esto se malinterpreta el problema de la trascendentalidad y se escapa saber desbloquear el sentido trascendental de la antropología pragmática, que no sólo trata de lo que hemos hecho o podemos hacer de nosotros mismos, sino también con lo que debemos hacer. Si las dos primeras cuestiones son cuestiones que debe responder una antropología pragmática en un sentido estricto, la determinación de lo que debemos hacer es sólo filosóficamente posible. Y esto, a su vez, significa que la antropología pragmática

¹⁸ “Deshumanización” hay que entenderla en el sentido de “desplazamiento” de lo humano, el mismo sentido que se aprecia en el título de la obra de Ortega y Gasset *La deshumanización del arte*, que en alemán fue muy bien traducida por Helene Weyl como *Die Vertreibung des Menschen aus der Kunst*, que es desplazamiento o expulsión del ser humano del arte.

¹⁹ Me refiero al ensayo del autor (1991): «Phénoménologie et Anthropologie», en *Études phénoménologiques* 13–14 (1991): 85–114, escrito en el verano de 1989 en Friburgo i. B. En castellano como capítulo V de libro *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid: UNED, 1994, pp. 165-196.

²⁰ En Hua VI, 261/258. Siempre que se ha considerado necesario, se ha modificado la traducción, sin notificación. Las traducciones de todos los demás textos son más a menos que se indique lo contrario.

de Kant incluye una filosofía trascendental. Esto cumple el mandamiento que el Poema de Alexander Pope *Ensayo sobre el hombre* formula al comienzo de la segunda epístola:

Conócete, entonces, a ti mismo, no presumas escudriñar a Dios.
El estudio adecuado de la humanidad es el Hombre.²¹

Kant cita este poema de Alexander Pope varias veces en su primera obra del año 1754, *Historia Natural General y Teoría del Cielo*. Aunque para él, inicialmente, el sujeto trascendental no es el ser humano y, en consecuencia, la filosofía trascendental no debe entenderse como antropología, sin embargo, al final la antropología debe incluir la filosofía trascendental porque el ser humano no puede prescindir del uso de la razón.

Consideremos el texto de Husserl sobre psicología citado anteriormente como innovador, aunque podemos decir que ocurre lo mismo con la historia y la antropología²². El desarrollo de la fenomenología trascendental implica,

²¹ Alexander Pope, *An Essay on Man: Being the First Book of Ethic Epistles*. To Henry St. John, L. Bolingbroke (London: printed by John Wright, for Lawton Gilliver, 1734). Ver en <https://www.eighteenthcenturypoetry.org/works/o3676-w0010.shtml> (23/06/2021).

²² Es importante aquí ver cómo está estructurada la conferencia de Husserl «Fenomenología y Antropología»: Husserl habla de la relación entre fenomenología y antropología, pero al final comienza a reflexionar sobre la relación de la fenomenología trascendental con la psicología, y de repente se pregunta: «¿Por qué la psicología (o la antropología, si se prefiere) no es de hecho sólo una ciencia positiva junto con las ciencias naturales, sino que tiene una afinidad intrínseca con la filosofía?» (Hua XXVII, 181/500). Esto significa que lo problemático de la psicología también lo es problemático de la antropología. De todos modos, la trascendentalidad de la psicología o la antropología es indicada inequívocamente en la misma página:

Quando se ha revelado la intersubjetividad a la psicología interior (que en definitiva es antropología en sentido puramente espiritual [in rein geistigem Sinn]), como ahora es ya posible, y cuando ésta se ha desarrollado como una ciencia racional en universalidad y amplitud incondicionadas (como sucedió desde el principio con las ciencias racionales de la naturaleza — entonces surge por sí misma una tendencia espontánea, que obliga a los psicólogos a abandonar su mundanidad ingenua y *a comprenderse a sí mismos como filósofos trascendentales*.

Wenn man der Innenpsychologie (der Anthropologie in rein geistigem Sinn endlich), wie es jetzt möglich geworden ist, die Intersubjektivität erschließt und wenn man sie als rationale Wissenschaft in der unbedingten Allgemeinheit und Weite ausbildet (wie es für die rationale Naturwissenschaft von Anfang an geschehen ist) — dann erwächst von selbst eine Motivation, welche den Psychologen zwingt, seine naive Weltlichkeit aufzugeben und sich als Transzendentalphilosophen zu verstehen.

primero, una nueva filosofía de la mente —del espíritu—²³, o psicología o psicología filosófica; en segundo lugar, una nueva filosofía de la historia; y, en tercer lugar, una nueva filosofía del ser humano o una nueva antropología filosófica.

En este contexto, me parece irrelevante mantener una distinción entre Antropología filosófica y filosofía del ser humano. No hay ninguna razón legítima ni circunstancial para insistir en que la antropología filosófica es sólo la manera en que los filósofos alemanes —como, por ejemplo, Scheler, Plessner, Gehlen, Rothacker o Landsberg— desarrollaron la filosofía del ser humano a partir de los años veinte del siglo pasado. Alguien que expresa u obviamente tiene una filosofía del ser humano, persigue también una antropología filosófica. Y exactamente en este sentido uso este término aquí.

Para demostrar la similitud de la situación de la psicología, la antropología y la historia, se pueden citar varios textos²⁴. En relación con la historia, sigue siendo válida la tesis de Husserl en «El origen de la geometría» (Husserl 1922b); esa posición coincide con las explicaciones de Fink en su *VI Meditación cartesiana*. Además, se puede leer lo mismo en uno de los últimos textos de Husserl, según el cual sin reconstrucción o sin «una retrocomprensión desde la obra al hacerla» [*ein Rückverstehen vom Werk auf Wirken*] (Hua XXIX, 380)²⁵, no habría «Historia, ni historia de los tiempos ‘históricos’, ni prehistoria» (ob. cit. 381). Que Husserl hable de prehistoria [*Urgeschichte*] significa que está hablando de historia como ciencia y no del modo histórico de ser la personas. Pero eso nuevamente significa que sólo hay una historia trascendental —aquí historia, *Geschichte*, es el curso de la realidad humana en parte estable, pero también continuamente cambiante—,

²³ En una famosa carta a Dietrich Mahnke fechada el 26 de diciembre de 1927, Husserl escribió: «que para mí la fenomenología no es otra cosa que la ciencia humana universal y “absoluta” [Geisteswissenschaft]» (Hua Doc III/3, 460).

²⁴ Ver del autor, «Las ciencias humanas (antropología, historia y psicología) de acuerdo al último Husserl», en *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen VI (Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019, pp. 413-431.

²⁵ Se trata del texto 32 publicado en Hua XXIX y que es el último gran texto de Husserl, de junio y julio de 1937. Sobre este texto ver del autor «La interculturalidad como génesis de la filosofía. Comentario al antepenúltimo texto de Husserl». Publicacions de la Universitat de València (PUV), pp. 71-82, 2015. En esta frase genial Husserl da la clave de la fenomenología, que, por otra parte, Machado la había puesto en verso: «Caminante no hay camino, se hace camino al andar»; se trata de comprender una obra, *das Werk*, desde la acción que la efectúa, *das Wirken*. Por otro lado, *Werk* y *wirken* se refieren a una obra como algo real, y *wirken* es producir efectos, hacer algo real.

y que, por tanto, en sentido estricto sólo hay una historia trascendental —aquí historia, *Historie*, es el relato de aquel decurso—.

Lo mismo ocurre con la antropología. En este caso, sin embargo, podría ser necesario seguir una larga línea de desarrollo desde *Ideas II*, donde Husserl propuso el primer análisis fenomenológico de la cultura, hasta la década de 1930, cuando habla también de una «antropología filosóficamente genuina» (Hua XXXIV, 246) como de la «historia trascendental, absoluta»²⁶, que debe ser tomada en el mismo sentido como una filosofía trascendental de la cultura. La condición de posibilidad de la cultura es, según Husserl, la misma que la de la historia: la fundación original, la *Urstiftung*, cuyo resultado debe sedimentarse en el mundo²⁷.

3.2. La ambigüedad del cuerpo, la cultura y la ética

En contraste con la “visión explícita” de Husserl citada anteriormente, también existe una “visión implícita” que se va afianzando en su vida profesional y

²⁶ Hua Dok II/1, 142/129, n. 463. Ver también Julia Iribarne, *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl* (Bogotá: Editorial San Pablo, 2007), p. 155.

²⁷ «Ésta, sin embargo, no es una afirmación vacía; porque en general, para cada hecho dado bajo el título de “cultura”, ya sea que se trate de la cultura más baja de las necesidades o de la cultura más elevada (ciencia, estado, iglesia, organización económica, etc.), es cierto que toda comprensión directa del mismo como un hecho experiencial implica la “co-conciencia” de que es algo configurado a través de un configurar».

«Dies aber ist nicht ein leeres Wort, denn ganz allgemein gilt es für jede unter dem Tltel „Kultur“ gegebene Tatsache, mag es sich um die niederste Bedürfniskultur handeln oder um höchste Kultur (Wissenschaft, Staat, Kirche, wirtschaftliche Organisation usw.), dass schon in jedem schlichten Sile als Erfahrungstatsache Verstehen „mitbewusst“ ist, dass sie Gebilde sei aus einem menschlichen Bilden her.» (Hua VI, Apéndice III/VI, 379/370). Como se ve es una fórmula semejante a la anterior *das Werk aus dem Wirken*; ahora es *das Gebilde aus dem Bilden*.

Y aún más:

«Podemos decir ahora también que la historia no es desde el principio otra cosa que el movimiento vital de la coexistencia y el entrelazamiento de formaciones originales y sedimentaciones de sentido». (ibíd. 380/371).

Sobre la relación entre el concepto husserliano de cultura e historia, cf. San Martín, «La théorie husserlienne de l'histoire comme noyau d'une philosophie phénoménologique de la culture», en *Recherches husserliennes* 11 (1998): 79–92; sobre la relación entre el concepto de historia de Husserl y la *VI Meditación cartesiana* de Fink, cf. San Martín, «La philosophie de l'histoire chez Fink et Husserl», en *Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, 23-30

por la que Husserl terminó concluyendo que la fenomenología trascendental es una antropología filosófica²⁸. El camino hacia esta sorprendente conclusión no es fácil de entender y puede ser ignorada si sólo se mira la arquitectura expresada en “la concepción explícita”. Sin embargo, me gustaría dar algunas indicaciones que conducen a la “visión implícita” y que Husserl ensaya en el texto N° 15 de Hua XXXIV para hablar de una “verdadera”, sí, «la antropología filosóficamente genuina», «que explica el sentido absoluto de la existencia humana y de la mundanidad, y justifica en un método estrictamente científico el significado metafísico y absoluto de la frase agustiniana, «in interiore homine habitat veritas», (Hua XXXIV, 246).

Para llegar a esta posición empezaremos por mostrar la ambigüedad de la condición del cuerpo en relación con la conciencia trascendental. En el primer volumen de *Ideas* se presentan las estructuras generales de la subjetividad trascendental para poder después, en el segundo volumen, analizar aquellos campos de experiencia por los que el yo discurre a lo largo de toda su vida. Estos campos básicos son, en primer lugar, la naturaleza; en segundo lugar, la realidad animada: el cuerpo y el alma; y, en tercer lugar, la realidad «espiritualmente significativa»²⁹, la cultura, es decir, lo que Husserl llama, dentro de la tradición alemana, “espíritu” [*Geist*]. De acuerdo con este diseño, la naturaleza, el cuerpo/alma vivido y el espíritu son campos noemáticos básicos de experiencia.

Sin embargo, el análisis del cuerpo vivido muestra que este está constituido por sensibilidades [*Empfindnisse*], de manera que está constituido por la totalidad de estas diversas sensibilidades —o ubiestesias, como la llama Zirion³⁰—, entre ellas las sensaciones cinestésicas y lo que en psicología se llama cenestesia (incluso si Husserl no usa esta palabra)³¹. Todas estas sensaciones forman la primera capa o «sustrato material»³² de la conciencia o de la vida intencional, su *hyle*, sobre la

de julio de 1994, ed. Natalie. Depraz y M. Richir (Ámsterdam: Rodopi, 1997), pp. 231–244. También en *Para una filosofía de Europa*, Madrid: Biblioteca Nueva/Uned, 2007, cap. IV.

²⁸ Esta afirmación es la que suscita toda la polémica y que AZ anatematiza como «un grave error», porque —supuestamente— destruye todo el núcleo de la intención de la fenomenología husserliana trascendental.

²⁹ Cf. Hua IV, 197/207, 198/208, 236/248.

³⁰ La traducción de *Empfindnis* por ubiestesia es muy feliz, porque se acomoda a los otros dos conjuntos de sensaciones, las cinestesis y las cenestesis, pero pierde la fuerza verbal que la aproxima a las *Empfindungen*, aquellas sensaciones no vividas, las visuales y auditivas. Por eso mantengo la palabra “sensitividad”.

³¹ Hua IV, 152/160; también 153/160.

³² Hua IV, 153/160.

cual se edifican y acumulan las otras intencionalidades del acto. Husserl habla aquí del ser humano³³, pero es obvio que lo mismo se aplica a la conciencia trascendental, porque esta también está constituida sobre esas sensaciones. Eso significa que al menos el cuerpo como conjunto de todas aquellas sensaciones pertenece a la conciencia trascendental como su parte constituyente: para Husserl, entonces, la conciencia trascendental humana es corporal. El cuerpo, que inicialmente es una parte del campo noemático de experiencia de la conciencia, ahora como cuerpo vivido se convierte en una parte de la subjetividad. Y con ello, realizamos un acercamiento entre el sujeto trascendental y el ser humano.

Lo mismo ocurre con el tercer campo de experiencia, el de las «realidades espiritualizadas»³⁴ o animadas, es decir, aquellas realidades naturales a las que el sujeto proporciona un significado con el fin de convertirlas en objetos culturales para las actividades humanas.

Este análisis noemático, sin embargo, tiene un lado subjetivo que no debe ignorarse. El § 29, «Constitución de unidades dentro de la esfera de la inmanencia. Opiniones persistentes como sedimentaciones en el Yo puro»³⁵, es uno de los más importantes de *Ideas II* y una clara anticipación de la explicación crucial de las *Meditaciones cartesianas*, de que el Ego es el sustrato de las habitualidades³⁶. Esta afirmación ya llamó la atención de Ingarden, que considera una «novedad en comparación con las *Ideas*» I³⁷ —las *Ideas II* eran en ese momento desconocidas para Roman Ingarden.

En *Ideas II*, Husserl formula: «cada ‘nueva’ toma de posición instituye una persistente ‘opinión’»³⁸. Este es sólo un ejemplo de la forma en que vive el yo trascendental. Cada acto instituye una unidad a la que puedo volver nuevamente, y así es como se constituyen las habitualidades. Husserl habla incluso de *habitus*. Los hábitos se refieren a los diferentes niveles de la vida consciente. Conocer es

³³ «Auf diese Weise ist also das *gesamte Bewusstsein eines Menschen durch seine hyletische Unterlage mit seinem Leib in gewisser Weise verbunden*» («De esta manera, la conciencia total del ser humano está en cierto sentido, por medio de su sustrato hilético, ligado al cuerpo») (Hua IV, 153/160; cursiva de Husserl).

³⁴ Hua IV, 197/207.

³⁵ Hua IV, 111/118.

³⁶ Hua I, 100/66.

³⁷ Hua I, 215.

³⁸ Hua IV, 112/119.

al mismo tiempo “aprender a conocer”: *Kennenlernen*³⁹, lo que significa que el conocimiento representa principalmente el establecimiento de un hábito para el reconocimiento de las cosas. Esto, a su vez, representa la condición de la posibilidad para la institución de una cultura que incluirá un hábito de conocimiento, por un lado; un hábito, por el otro, para el uso de la realidad material: y también un hábito valorativo, en la medida en que en todo uso de las cosas hay una evaluación de su utilidad. La acción es siempre también una acción habitual o incluye al menos una.

Las habitualidades forman el lado subjetivo de la cultura, lo que significa que la cultura ya no está sólo del lado del campo noemático de la experiencia, como los objetos espiritualizados o animados, sino que en la forma de hábitos o habitualidades es al mismo tiempo parte del sujeto trascendental. Estos hábitos se forman corporal y culturalmente y, por tanto, siempre también histórica y socialmente.

Con estas dos consideraciones, por así decirlo, se da un giro a la concepción husserliana de la vida trascendental, porque el sujeto trascendental, que estaba al principio completamente alejado del ser humano, debido a la epojé, en este momento parece que nos acercamos a él, porque estamos en la cultura y en la historia, en la que se desenvuelve el ser humano.

A la misma conclusión llegamos si consideramos la dedicación de la fenomenología a los saberes prácticos. En primer lugar, se supone que existe una fenomenología pura como filosofía primera, a la que sólo más tarde se añade una filosofía segunda en el sentido de una aplicación de la fenomenología. El título del primer volumen de *Ideas*⁴⁰ ya da una pista sobre eso. La ética pertenecería entonces a esta fenomenología segunda, lo mismo que la metafísica, que se encarga de examinar el modo fáctico de los seres. La antropología filosófica sería, en este sentido, una filosofía segunda, que debe ser distinguida de la fenomenología pura.

Ahora bien, sostengo que este esquema de la fenomenología puede ser válido para la etapa de Gotinga, pero parece que se volvió cada vez más cuestionable

³⁹ «Todo lo que conocemos apunta a un conocimiento original» (Hua I, 113/80). Creo que la traducción de *Kennenlernen* como “conocer” pierde el significado literal de “aprender a conocer”, que está en la raíz de “kennenlernen”, que alude a instituir una habitualidad.

⁴⁰ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.*

para Husserl en sus años en Friburgo. Primero, por la ya mencionada ambigüedad del cuerpo y la cultura; en segundo lugar (aunque yo deje esto de lado en mis deliberaciones), por la relación de mi vida o de mí mismo con los demás, que, al igual que el cuerpo y la cultura, desde el principio son y deben seguir siendo objetos de mi experiencia, pero que, a través de la reducción intersubjetiva, se convierten en sujetos co-constituyentes del mundo. Por eso la reducción fenomenológica trascendental debe convertirse en una reducción intersubjetiva⁴¹, y la fenomenología pura como filosofía primera debe incluir cuestiones que no habían sido previstas en *Ideas I*.

Este paso se vuelve aún más claro cuando Husserl pasa de la fenomenología estática a la genética⁴². En este sentido puede afirmar en un texto de 1931: «Pero el Eidos trascendental es impensable sin el Ego trascendental como fáctico»⁴³. Esta situación invierte la relación de la fenomenología pura como filosofía primera con una filosofía segunda, porque ahora ésta es la base para la primera. En el caso de la ética llega a decir Husserl que como disciplina es la reina⁴⁴.

⁴¹ Cf. *Hua I*, 236, ad 39, 30; *Hua Dok II/2*, 249–50.

⁴² Posiblemente, este es el punto de discrepancia mayor de ambas posiciones, para mí la génesis es del yo trascendental, para Ziri6n es la génesis del ser humano: se trata «del proceso en el cual se constituye en la forma que le es necesaria —dice Husserl— de la mundanidad, de la humanidad» (p. 13). Téngase en cuenta que esto está en la primera parte, que es el resumen sustancial de la segunda. Esto implica que los hábitos, la Hyle, los instintos originarios, etc. son humanos en el sentido de mundanos, objetos constituidos en el mundo y no *partes constituyentes del sujeto trascendental*. Esto va directamente contra la tesis de Husserl de que el yo, por supuesto el yo trascendental, es sujeto de hábitos, que se nos dice en *Meditaciones cartesianas* (*Hua I*, 100ss), y que estaba ya implícito en la primera redacción de *Ideas II*, el tema que impactó a Roman Ingarden (*Hua I*, 215s). Para Antonio Ziri6n todo esto es ya humano y no trascendental, por tanto, el yo trascendental no sabemos a qué queda reducido si de él eliminamos todo lo que se dice en ese texto de *Hua XV*, 385, la Hyle, los instintos originarios, las cinestesis originarias o los sentimientos originarios y, lo que es más husserliano, las habitualidades, que no son sino sedimentaciones de los actos originales de la vida trascendental, por tanto, la pasividad secundaria, no del ser humano —que también, porque ese es el auténtico ser humano— sino del sujeto trascendental.

⁴³ «Aber das Eidos transzendentales Ich ist undenkbar ohne transzendentales Ich als faktisches» (*Hua XV*, 385, lín. 6s). Cf. también Rosemary Rizo-Patr6n, *Husserl en diálogo. Lecturas y debates* (Lima/Bogotá: Fondo Editorial PUCP/Editorial Siglo del Hombre, 2012), pp. 105 y 417.

⁴⁴ «Toda ciencia y la filosofía que las abarca a todas se someten a la ética, a la reina de las disciplinas técnicas» (Husserl, *Introducción a la ética*, 53)

Lo mismo, por tanto, ocurre aún más claramente con la ética, que podría aparecer al principio sólo como una aplicación de la filosofía primera, para más tarde, durante la época de Friburgo, asumir una función muy fundamental⁴⁵.

En el caso de la ética, esto es particularmente significativo porque Husserl designa al fenomenólogo como espectador desinteresado. Esto podría dar la impresión de que la fenomenología debería ser pura teoría y (en contraste con la filosofía de Heidegger) no ser molestado por el ser humano, tanto más cuanto que no trata de los seres humanos sino del sujeto trascendental⁴⁶.

Para el público filosófico y en relación con la filosofía de Husserl, esta visión parecía darse por sentada, pero no está de acuerdo con los desarrollos de su filosofía en Friburgo. Para mostrar esto, daré varias pistas. Primero, la fenomenología es un análisis de la vida de la conciencia, por lo que debe escudriñar todas sus actividades. La vida es conocer, valorar y hacer, y en todas direcciones existen innumerables posibilidades. Husserl ya se ocupa en *Ideas I* de las diversas posibilidades de percibir, evaluar y hacer. Esos análisis son centrales también para la ética, que se incluye, como hemos visto, en la filosofía primera. Pero eso no parece ser suficiente para él. En las conferencias de Londres de junio de 1922, que representan quizás el intento más profundo de Husserl de determinar la filosofía como profesión, la filosofía surge ligada a una preocupación esencial por la auténtica humanidad y, de hecho, en un sentido ético: precisamente en

⁴⁵ H. Rainer Sepp, «Husserl über Erneuerung. Ethik im Schnittfeld von Wissenschaft und Sozialität», en H.-M. Gerlach and H. R. Sepp (eds.), *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie* (Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1994), pp. 109–130. Sobre la ética en Husserl, cf. también Sepp, «Mundo de la vida y ética en Husserl» en San Martín (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*. Actas de la II Semana Española de Fenomenología [1991] (Madrid: UNED, 1993), pp. 75–93 (trad. del autor); Sepp, *Praxis und Theorie. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens* (Freiburg/Munich, 1997); U. Melle, «The Development of Husserl's Ethics» en *Études phénoménologiques* VII, N° 13-14 (1991): 115-135; J. Iribarne, «La interpretación ética de la 'interpretación' fenomenológica», en *Cuadernos de ética* 8 (1990): 33-45; también J. Iribarne, *De la ética a la metafísica*.

⁴⁶ Sobre la relación entre teoría y práctica, véase Sepp, *Praxis und Theorie*, donde la estrecha conexión se explica en sus capas más internas entre los dos temas examinados. Además, la carta de Husserl a Metzger del 4 de septiembre de 1918 puede ser de ayuda (ver Hua Dok III/4, 409). En conexión con esta carta añadiría la siguiente frase de H. R. Sepp: «Que el interés básico de la práctica dirige en última instancia la teoría significa que la teoría con su propio interés y sus diversos niveles de realización sigue involucrada en la función del interés práctico de asegurar la vida» (*Praxis und Theorie*, pág. 92; trad. por el autor).

eso consiste la discriminación entre filosofía y la ciencia⁴⁷. Esto significa que la ética pertenece al núcleo de la filosofía primera, es decir, al espíritu filosófico de los filósofos principiantes o aspirantes.

3.3. El ser humano como sujeto trascendental y el sujeto trascendental como ser humano

El problema de la relación de la fenomenología y la antropología tiene que ver con la relación del sujeto trascendental con el ser humano. La fenomenología es, en primer lugar, el descubrimiento del sujeto trascendental mediante la reducción y, en segundo lugar, la descripción de las estructuras esenciales de este sujeto, mientras que la antropología es una descripción del ser humano. Para descubrir el sujeto trascendental hay que poner entre paréntesis el mundo y en él al ser humano; por tanto, el sujeto trascendental no es el ser humano.

La razón para introducir un sujeto no humano reside en la necesidad de pensar un sujeto de la verdad, que no es contingente, en la medida en que la verdad no es algo azaroso. Para que la verdad sea considerada verdad debe ser para todos y para cada tiempo o debe ser considerada válida para todo el mundo. En el sentido de la verdad se entiende que no es posible que algo sea considerado verdad sólo para mí. Pero el ser humano es azaroso en la medida en que lo interpretamos como resultado de un desarrollo o historia completamente accidental. El error del psicologismo o del antropologismo consiste precisamente en asumir a este ser humano contingente como elemento básico y la ciencia o filosofía de este ser humano como la ciencia básica. Con esto tenemos presentado el núcleo filosófico de la fenomenología: la fenomenología no habla sobre el ser humano, sino sobre el sujeto de la verdad. El método para hacer esto es, primero, llevar a cabo la epojé, a través de la cual el mundo y sus contenidos quedan invalidados y sólo queda nuestra experiencia del mundo y, en los seres humanos, solo se mantiene el ego indisoluble con su experiencia.

⁴⁷ «Entonces [en Descartes], la idea principal última ya no es, como lo es en Platón, la de la humanidad genuina, que se encuentra en el ser humano filósofo y no en el mero científico, aunque el filósofo inicialmente debe ser un científico» (Husserl, «Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie 'Londoner Vorträge 1922'», en *Husserl Studies* 16 (2000), ed. B. Goossens, pp. 183-254, 202). Véase también Hua XXXV, 57 y 315. En última instancia, Husserl adopta la definición de Platón como propia.

El segundo momento del método es llevar a cabo la reducción trascendental, mediante la cual el mundo mismo es reconducido al fenómeno trascendental ‘mundo’; y la persona, que es en sí misma un fenómeno en el mundo, reconducida al fenómeno trascendental ‘ser humano’. Después de la reducción, el ser humano es sólo el modo en que el yo trascendental se ve a sí mismo, a través de su cuerpo, en el mundo, es decir: el ser humano es la autoobjetivación del yo trascendental.

Sin embargo, no todo está dicho ni determinado con esta formulación. Como ya hemos visto, el primer problema es determinar la relación del cuerpo con el sujeto trascendental; y, por tanto, también la relación entre el cuerpo vivido y el cuerpo orgánico. Si fuera posible ver y constituir el mundo tal como se nos aparece sin necesidad de movimiento físico llevado a cabo por el cuerpo, nos podríamos preguntar al mismo tiempo si es posible pensar el sujeto trascendental que somos sin cuerpo vivido y sin cuerpo orgánico, e incluso más: ¿sería posible pensar el sujeto trascendental sin mundo? De hecho, ese sería el resultado de la primera ejecución de la epojé, pero no el resultado de la ejecución de la reducción, según la cual nuestra subjetividad es subjetividad que tiene experiencia del mundo. Además, ahí se aplica lo siguiente: si Husserl describe la percepción —y lo haría con intuición esencial— como el lugar de la verdad original, *Urwahrheit*⁴⁸, que determina la razón original, *Urvernunft*⁴⁹ y la evidencia original, *Urevidenz*⁵⁰, lo hace no en relación para todo sujeto trascendental⁵¹, sino sólo en relación con el sujeto como somos, de acuerdo a la dependencia del eidos yo del eidos fáctico. Ahora bien, esa percepción, en esas condiciones, está limitada, pues también puede fallar, lo que significa que no es plenamente racional, que en ella no todo está determinado por la razón (como ocurriría en el caso de un ser omnipotente o, por ejemplo, un ángel)⁵². Puede ser que al principio la fenomenología quisiera hablar refiriéndose a todo sujeto trascendental, porque no podríamos pensar de manera diferente en ciertos casos o situaciones, por ejemplo, en relación con el cálculo —pero esto cambia dentro del desarrollo de la fenomenología, especialmente cuando Husserl utiliza la fenomenología

⁴⁸ *Hua* III/2, 516.

⁴⁹ *Hua* III/1, 322.

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ Esto no es válido para los animales no humanos, tal como los conocemos, que, sin embargo, son sujetos trascendentales.

⁵² Sin embargo, y sorprendentemente, Husserl se refiere a la manera en que Dios debería percibir: «Incluso un dios no podría mirar una cosa física de otra manera que no sea según este tipo de perspectiva, de orientaciones, etc.» (*Hua* XXXV, 331, línea 27).

genética. Es evidente aquí que esta fenomenología trata con la génesis del sujeto trascendental que somos, es decir, con el sujeto trascendental tal como emerge en el ser humano, y no porque sólo el ser humano sea sujeto trascendental, sino más bien porque el análisis pretende examinar nuestra manera de experimentar, en la cual una gran proporción de los hallazgos dependen del hecho de mi biografía, por ejemplo, las diferentes habitualidades, que de hecho forman el lado subjetivo de la cultura.

Todo esto significa que Husserl debería contar con dos tipos de estructuras esenciales en fenomenología, las que pueden predicarse de todo sujeto trascendental, y las que sólo pueden ser apercibidas o expresadas para el sujeto trascendental que soy. Esta diferencia me parece crucial y, sin embargo, suele pasar desapercibida. En torno a esta cuestión gira, en buena medida, el debate con AZ.

Se ha jugado con la idea de que la teoría de los tres yoes era una interpretación de Fink⁵³. Pero eso es erróneo, porque tal teoría aparece claramente tanto en el *Meditaciones cartesianas*⁵⁴ como en manuscritos de la década de los veinte⁵⁵. Al contrario, hay que afirmar que Fink se limitó a escribir lo que Husserl ya había registrado en sus manuscritos. En términos de la teoría de la epojé y la reducción, esto sería completamente coherente. Los tres yoes son: yo soy humano [1] y descubro el sujeto trascendental [2] en mí, es decir, descubro en mí un sujeto trascendental, sujeto que a la vez es un ser humano (un sujeto natural) y, sin embargo, al descubrir en él el sujeto trascendental, soy más que un ser humano natural. El yo como fenomenólogo, que hace la epojé y reducción, es el tercer yo [3]. Este hallazgo cambia la relación entre fenomenología y antropología de manera fundamental.

La razón de esto reside en la manera de ejecutar la reducción trascendental, que consiste en sacar a la luz la trascendentalidad del ser humano, una trascendentalidad que hasta que es descubierta permanece en el anonimato. Ser un sujeto trascendental no significa negar el lado natural, sino sostener,

⁵³ Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for Rigorous Science of Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1943), pp. 543, 554; Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (Phaenomenologica, 121), con la colaboración de K. Schuhmann (La Haya: Kluwer Academic Publishers, tercera edición ampliada, 1982, pp. 121 y 501).

⁵⁴ *Hua* I, § 11, 65.

⁵⁵ *Hua* VIII, Apéndice XIX, 427 [1920].

fundamentalmente, que el ser humano no puede ser comprendido si sólo se tiene en cuenta su lado natural azaroso⁵⁶.

Esto es lo que Husserl quiere decir cuando termina sus *Meditaciones cartesianas* con la frase de Agustín de Hipona, como invitación a volver a nosotros mismos porque la verdad se sitúa en el *interiore homine*⁵⁷. Husserl cierra las *Meditaciones cartesianas* con esta frase, cuyo significado se desarrolla en todo el párrafo. No se trata de un compromiso metafísico precrítico, sino de una descripción de todo su método, del cual Husserl dice:

En otras palabras: El camino que conduce a un conocimiento absolutamente fundamentado en el sentido más elevado, o (siendo lo mismo) un conocimiento filosófico, es necesariamente el camino del autoconocimiento universal: primero monádico y luego intermonádico. [...] El lema délfico: “¡Conócete a ti mismo!” ha adquirido un nuevo significado. La ciencia positiva es una ciencia perdida en el mundo. Debo perder el mundo por la epojé, para recuperarlo mediante un autoexamen universal. «*Noli foras ire*», dice Agustín, «*in te redi, in interiore homine habitat veritas.*»⁵⁸

Me gustaría destacar dos cosas en esta frase. En primer lugar, su importancia para Husserl en el momento en que se aclara la estructura de la fenomenología. Es significativo que cite la misma frase de Agustín de Hipona en un manuscrito,

⁵⁶ La fenomenología toma como fundamental esta dualidad y no la mera facticidad del ser humano, lo que parece ofensivo para la filosofía contemporánea. Esta duplicidad se puede entender con la frase de Fink según la cual el ser humano no es un hecho y, por lo tanto, puede decir que es más que (simplemente) humano. David Carr intenta hacer esta dualidad más aceptable para la filosofía contemporánea explicándola como dos perspectivas para describir el mundo, es decir, desde una perspectiva en primera persona y desde una perspectiva naturalista en la que ni la persona ni el animal desempeñan ningún papel. En las ciencias cognitivas, la primera perspectiva sería la de los *qualia*, la conciencia fenoménica, mientras que la segunda presenta la perspectiva neurológica. Cf. D. Carr, «Sobre la diferencia entre subjetividad trascendental y empírica», en *To work at the foundations. Essays in memory of Aron Gurwitsch*, ed. J.C. Evans y R.S. Stufflebeam (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997), pp. 175-191.

⁵⁷ Agustín de Hipona, *De Vera Religione*, XXXIX, 72. «*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum ... illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis ascenditur.*» Ver también el ensayo de Unamuno «¡Adentro!», en M. de Unamuno, *Ensayos*, vol. I (Madrid: Editorial Aguilar, 1958), pp. 237-246 [1900].

⁵⁸ *Hua* I, 183/156-7.

el B I 5, donde pide una nueva antropología. Este último párrafo comienza con las palabras:

El Ego trascendental no es otra cosa que la persona humana absoluta, que como tal aparece objetivamente, pero de esta manera objetivada esconde en sí misma la esencial posibilidad de autorrevelación trascendental a través de la reducción fenomenológica⁵⁹.

El texto ahora publicado en *Husserliana* XXXIV pertenece al manuscrito B I 5 sobre reducción y epojé y, en él, Husserl habla de que en la medida en que la fenomenología «avanza en la elucidación de la concreción de este yo en la primordialidad y en la aclaración de los otros como otros seres humanos en el mundo —que ahí [en ese proceso] recibe justamente su significado trascendental—, la abstención de la posición del mundo es sistemáticamente superada»⁶⁰. La reducción descubrió el sentido del ser humano, es decir, que el ser humano es una persona trascendental. Eso significa que él no es sólo humano como parte del mundo, sino que sólo es humano porque él, el ser humano, esconde en sí mismo un sentido trascendental y la posibilidad de volver a sí mismo, para descubrir su significado trascendental.

Lo segundo que quiero resaltar es que Husserl es consciente del nuevo significado de esta frase agustiniana. En el manuscrito B I 5 Husserl escribe que ahora el significado absoluto de esta frase está justificado «según un método estrictamente científico». La «palabra Delfica: γνῶθι σεαυτὸν también ha adquirido un nuevo significado», es decir, que el ser humano ha conservado en sí mismo este sentido trascendental, un significado sin el cual no podría en absoluto ser humano.

Pero esta última afirmación cambia fundamentalmente toda la relación de la fenomenología frente a la antropología, porque ésta debe considerar, a partir

⁵⁹ *Hua* XXXIV, 246.

⁶⁰ *Hua* XXXIV, 245. En este texto se basa el desplazamiento [*Verschiebung*] del sentido de la epojé, que siempre fue para mí fundamental desde mi tesis de doctorado, y que parece preocupar al profesor Zirión, por lo que dice en la sintomática y esclarecedora nota 48 (p. 30). El sentido de la epojé inicialmente no podía ser comprendido, pero da la impresión de que, si da miedo “el desplazamiento” y uno no se hace cargo de él, se permanece en ese sentido primero no comprendido [*unverständlich*], lín. 19.

de entonces, el sentido trascendental del ser humano; si no fuera así, ya no sería antropología, ya que tal antropología parcial no podría considerar al único ser humano posible, sino algo que no podría aparecer como ser humano. Por eso Husserl afirma:

Así, frente a la antropología ingenua que permanece en la positividad — la filosóficamente simulada—: aparece la antropología verdadera, filosóficamente genuina, la que aclara el significado absoluto de la existencia humana y la mundanalidad, y el sentido metafísico, absoluto de la frase agustiniana «*in interiore homine habitat veritas*» con un método estrictamente científico⁶¹.

4. Alcance de la identidad. A modo de conclusión

Para concluir, es necesario aclarar algunos puntos que podrían dar lugar a confusión y que se podría derivar de las tesis anteriores. Dado que, según Husserl, la psicología pura y la fenomenología trascendental son idénticas, y lo mismo es cierto respecto a la antropología filosófica, es necesario preguntarse hasta dónde llega esa identidad, porque establecido en esos términos, sin reservas, sólo confunde, en lugar de aclarar. Estas líneas deben servir de guía para establecer con mayor precisión el alcance de esa identidad⁶². Esa identidad debe ser calificada por la propia respuesta husserliana que sigue a la afirmación sobre la identidad, y que se refiere a que el psicólogo debe seguir haciendo su psicología, sólo que debe dejarse guiar por los descubrimientos de la fenomenología trascendental. A esta psicología yo la llamo post-trascendental, entendiendo el “post” de una manera positiva —es decir, basándose en las intuiciones anteriores, y no de manera negativa—, construyendo sobre lo que ha sido destruido.

Dicho esto, en el caso de la antropología, es necesario considerar sus tres sentidos, porque la relación de la fenomenología trascendental con cada uno de ellos es diferente. No hay ningún problema en la relación con la antropología física, ya que esta es muy limitada en relación con el ser humano, aunque sus descubrimientos tienen un innegable impacto fuerte en nuestra autocomprensión, y también nos guían en el estudio de la *diferencia antropológica*, aunque este tema sea muy complicado porque nuestro

⁶¹ *Hua* XXXIV, 246.

⁶² Debo decir que estas líneas están implícitas en la respuesta que di a las sabias preguntas que Alexander Wendt y Martín Mercado, a quienes agradezco su precisión, me plantearon sobre estos temas.

conocimiento científico de los animales es terriblemente deficiente a la hora de interpretar la competencia cognitiva de los animales. De hecho, cada vez nos maravillamos más con sus capacidades, sin saber, por tanto, dónde poner precisamente esos límites de animalidad que nos permiten establecer la *diferencia antropológica*. En este sentido, el estudio de la trascendentalidad humana debe mirar continuamente a los descubrimientos de los etólogos y expertos en comportamiento animal, en lugar de apresurarse a sacar conclusiones precipitadas sobre la trascendentalidad animal.

En el caso de la antropología cultural, el modelo a seguir es el que se hace explícito por Husserl en su carta a Lévy-Bruhl⁶³. Pero, en este caso, la relación es de dependencia recíproca, porque el conocimiento de la vida de personas de otras culturas nos permite controlar las propuestas universalizadoras de la fenomenología, algo en la dirección de lo que Lee Whorf había hecho con los Hopi para comprender, por ejemplo, el tiempo⁶⁴. A título de ejemplo, también entrarían aquí las formas de evaluar los esquemas de conocimiento de los colores⁶⁵ que estarían a medio camino entre una determinación biológica y un aprendizaje lingüístico cultural. Lo mismo se podría decir de la importancia que los estudios de Francesca Cancian⁶⁶ podrían tener para determinar la diferencia entre las estructuras axiológicas explícitas y los comportamientos específicos de un grupo humano o de personas concretas. Todo ayudaría a determinar mejor cómo operan no sólo el conocimiento sino también el deseo, que se fundamenta en la estructura axiológica —que motiva los deseos—, pero no sobre valores explícitos sino implícitos y, por tanto, no expresados.

El problema está en la antropología filosófica. En primer lugar, es muy posible que, hasta la configuración de una antropología filosófica en los años 1920, Husserl ni se

⁶³ Sobre la carta a Lévy-Bruhl, cf. Hua Dok III/7, 161–164. Cf. también M. Merleau-Ponty, «Ciencias humanas y Fenomenología» (1950-1952), en *Psicología y Pedagogía Infantil. Las conferencias de la Sorbona 1949-1952*, trad. del francés por Talia Welsh (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2010), pp. 316–372, esp. 334–336. Asimismo, J. San Martín, «Husserl y la Antropología Cultural. Comentario sobre la carta de Husserl a Lévy-Bruhl», en *Recherches Husserliennes 7* (1997): 87-115. A. Zirió, «Prólogo» de *Antropología y fenomenología. Reflexiones sobre historia y cultura*, ed. M. Venebra y A. Jiménez Lecona (México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015), pp. 9–22.

⁶⁴ Cf. B.L. Whorf, *Language, Thought, and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, ed. con una introducción de John B. Carroll; prologado por S. Chase (Cambridge: The M.I.T. Press, 1956), esp. 143–147.

⁶⁵ Sobre este punto ver, del autor, *Para una superación del relativismo cultural*, Madrid: Tecnos, pp. 174s.

⁶⁶ Francesca M. Cancian, *What Are Norms?: A Study of Beliefs and Action in a Maya Community* (Nueva York: Cambridge University Press, 1975).

diera cuenta de que la fenomenología tenía un problema por ese lado, y que la ontología regional del ser humano como parte del mundo que se deriva de las *Ideas II* no da cuenta de lo que es el ser humano, porque esa ontología sólo toma en consideración al ser humano como una realidad en el mundo, cuando el ser humano también tiene una dimensión subjetiva —que solo indirectamente está en el mundo—, pero sin la cual el ser humano no es el ser que es. Pero eso tiene consecuencias, de las que Husserl sólo tomará nota cuando se dé cuenta de que la reducción es el descubrimiento de la trascendencia *del o en* el ser humano, sin la cual este no es tal. Sólo entonces se asume que una antropología filosófica como ontología regional es insuficiente, es decir, no es *auténtica* antropología. Esto es lo que digo con una fórmula específica: que el ser humano como ser en el mundo —tal como aparece en *Ideas II* y según la primera reducción— es más que ser humano (en palabras de Heidegger: *mehr denn Mensch*)⁶⁷. Esto es lo que está implícito en la fórmula de que la reducción trascendental es una reconducción del ser humano hacia su sentido trascendental, es decir, que la reducción es el retroceso — español, re(con)ducción, *reductio* en latín, y en alemán *Zurückführung*— del ser humano a su yo trascendental. Esto era descubierto por Husserl en los años veinte. Por otro lado, en esos años, explícitamente en sus escritos de 1922/1924, descubrió el camino desde la psicología (fenomenológica), tal como lo expone en *Erste Philosophie* (Hua VIII).

Formulemos, pues, el problema de la relación de la fenomenología trascendental con la antropología filosófica a partir de esa afirmación de identidad. En primer lugar, debemos ser conscientes de la necesidad de superar todo antropologismo, que se logra reconociendo el nivel trascendental del ser humano. En segundo lugar, suponiendo ese reconocimiento —que se hace por la reducción trascendental—, como también sucede con la psicología fenomenológica, debemos decir que tanto la psicología fenomenológica como la antropología filosófica, si la intención que lleva a ellas es consecuente, son fenomenologías trascendentales; y viceversa, esta fenomenología es realmente una psicología y una antropología (en ambos casos pura o filosófica). Con esto se dice que estos conocimientos deben incorporar en su *corpus* los análisis de la fenomenología trascendental; o, en lo que respecta a ésta (fenomenología trascendental), hay que afirmar que en ella se habla del significado trascendental del ser humano, o del significado trascendental de la vida mental.

⁶⁷ Cf. Martin Heidegger, «Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins», in *GA* 80.1, 237.

Esto me lleva también a aclarar la diferencia entre la fenomenología trascendental, la psicología fenomenológica y la antropología filosófica; primero, la fenomenología trascendental tiene mucho más alcance que la psicología (pura) y la antropología filosófica, no principalmente porque la trascendentalidad pueda ocurrir en otros sujetos trascendentales de este u otro mundo⁶⁸ —que también—, sino porque hay muchos campos del análisis fenomenológico que no pertenecen ni a la antropología filosófica ni a la psicología pura. En relación con otro mundo, nos ubicaríamos en una posibilidad vacía, en la medida en que no tenemos experiencia de esos posibles seres; si la tuviéramos deberíamos utilizar nuestra experiencia como norma a partir de la cual intentar comprender su naturaleza. En relación con el nuestro, lo único que encontramos en nuestra experiencia es la vida animal diferente a la nuestra, cuya elucidación es una primera parte o capítulo de la antropología filosófica para fundar la *diferencia antropológica*, que legitima la existencia misma de una antropología filosófica (al estilo de Heidegger en sus lecciones de 1929/30)⁶⁹. Esta parte implica establecer las bases de una ontología de la animalidad, un establecimiento provisional para determinar la *diferencia antropológica*, primera parte de la antropología filosófica. El hecho de que los otros animales sean subjetividades trascendentales tampoco impide que el núcleo fundamental de la fenomenología trascendental sea una antropología filosófica, porque siempre la deberemos usar como norma para conocer la subjetividad trascendental de los otros seres trascendentales, a los que solo accederemos desde el conjunto descriptivo de nuestra experiencia, en estos casos y normalmente por deconstrucción de los niveles que consideramos que no se dan en los otros animales.

Entonces, la verdadera razón de este “mayor alcance” de la fenomenología trascendental es que hay muchos campos para la aplicación de análisis fenomenológicos que no están incluidos ni dentro de la antropología filosófica ni dentro de la psicología pura, ni siquiera dentro de la filosofía. Además, dentro de la fenomenología trascendental, se incluyen partes que difícilmente pertenecerían a una antropología filosófica, como el análisis de la ética, la estética, lógica, matemáticas, etc. La fenomenología trascendental tiene su propia historia y tradición epistemológica referente a metodología y temas, y por eso es exportable a otros

⁶⁸ No se olvide que este es el argumento fundamental de AZ contra mi propuesta; sin embargo, creo que no la alcanza porque todo lo que podemos decir del ego trascendental es desde nuestra vivencia, lo que no quiere decir que eso no se aplique a casos de otros lugares, pero de momento son descripciones de nosotros —humanos— como seres trascendentales.

⁶⁹ M. Heidegger, *GA 29/30*.

campos fuera de la filosofía, por ejemplo, la arquitectura, el medio ambiente o la enfermería. Ahora bien, las partes que son análisis de la vida consciente —ineluctablemente la propia— y las formas en que ésta se constituye y opera, por lo tanto, los análisis de sus diversas funciones y operaciones, pertenecerían exclusivamente a la antropología filosófica. Esta sería entonces una «antropología filosófica reformada»⁷⁰.

En relación con la psicología, la psicología pura, como análisis de la vida consciente en el mundo, sin más pretensiones filosóficas, si es coherente en tomarse en serio las implicaciones de la vida consciente, sería también fenomenología trascendental. Pero entonces cabe preguntar si ambas disciplinas, la antropología y la psicología, son como la fenomenología trascendental. ¿No serán iguales entre sí? Es una pregunta lógica, pero es necesario considerar las respectivas tradiciones epistemológicas y la novedad de la antropología filosófica. Como autor que se ha centrado en esta disciplina, nunca he tenido la pretensión de incorporar a ella los temas de la psicología, aunque hay una parte de la antropología filosófica que tiene que incorporar el sentido de la vieja psicología racional, en relación con la pretensión de estudiar el alma como parte sustancial del ser humano. En antropología filosófica se debe dar una respuesta a la pregunta de qué es lo que en la vida humana da lugar a esta *sustantivación* y en qué medida al alma no le hace falta pensar, por ejemplo, en la dignidad de la persona, un concepto que no aparece en los manuales de psicología racional; ni explicar la humanidad de los locos o de los niños, etc. porque, dado que todos ellos tienen alma, ya no hay ningún problema.

La psicología, por su parte, tiene su propia tradición epistemológica, y un psicólogo que abordara la fenomenología trascendental y de aquí descendiera a la psicología, en lo que yo llamo psicología post-trascendental —al estilo de la de J.J. Gibson—, continuaría investigando temas similares a los que estudió antes, aunque operando con conceptos orientativos y típicos de la fenomenología trascendental. Sin embargo, yo no creo que entraría en temas propios de una antropología filosófica, tales como, por ejemplo, la *diferencia antropológica*, la relación con la antropología cultural, los problemas de la conciencia como experiencia cualitativa, los grandes temas paradigmáticos del ser humano y la máquina; o sobre las cuestiones de la persona y la dignidad, y mucho menos sobre la posición del ser humano como ser cultural, o sobre el significado del

⁷⁰ Cf. Marcela Venebra, *La reforma fenomenológica de la antropología* (Bogotá: Aula de Humanidades, 2016).

mal y bienestar para la vida humana. Sin querer decir que estos temas le sean ajenos, no suelen entrar en la psicología, porque no caen de lleno dentro de su tradición epistemológica.

En conclusión, no creo ni que la antropología filosófica deba integrar la psicología ni que sea superior, ni que constituya el paradigma a partir del cual medir la psicología. En realidad, lo que sucede es que el paradigma proviene de la fenomenología trascendental, y debe operar por igual tanto en psicología como en antropología, aunque quizás esta última se dedique más exclusivamente que la psicología a formular este a priori de investigación, y entonces puede operar como guía u orientación paradigmática para aquella, pero desde que este paradigma realmente se ha forjado en la fenomenología trascendental. Entonces, es desde la fenomenología trascendental desde donde se pueden formular una auténtica antropología filosófica y una auténtica psicología post-trascendental, ésta en sus dos versiones, una psicología fenomenológica y una psicología experimental.

Esta propuesta filosófica —fenomenológica y antropológica— es la que he venido elaborando en las últimas décadas, y ella es la que orientó desde el comienzo mi concepción de la fenomenología de Husserl, tanto en su vertiente teórico-metodológica, a la que dediqué mi tesis doctoral en los años 70, *La estructura del método fenomenológico*, como en su dimensión ética, que siempre he tenido presente, como lo muestra, entre otros, mi ensayo —pionero entonces en todas estas cuestiones— «Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920», publicado en 1992 en la revista *Isegoría*. Durante todos estos años, y todavía hoy, gracias a diálogos y debates como los mantenidos con Antonio Ziri3n, he ido perfilando, matizando y precisando esta propuesta filos3fica, defendiendo la idea directriz de que la antropología filos3fica, tal y como la he desarrollado en mis trabajos, es la “filosofía primera”. En ese sentido, como puede comprobarse, el di3logo con Antonio Ziri3n excede con mucho el debate en torno a la “ortodoxia hermen3utica” husserliana, y nos abre a cuestiones filos3ficas, 3ticas, sociales y pol3ticas de primer orden, especialmente de cara a afrontar nuestro complejo siglo XXI. En qu3 medida mi concepci3n de la fenomenolog3a trascendental y, a partir de ella, mi antropolog3a filos3fica, puedan ser 3tiles y fruct3feras para abordar estas acuciantes tareas, especialmente para las nuevas y futuras generaciones, y en qu3 medida lo sea la propuesta de Antonio Ziri3n, es algo que, por supuesto, no me corresponde juzgar a m3.

Bibliografía

- BELUSSI, Felix, (1990), *Die modaltheoretischen Grundlagen der Husserlschen Phänomenologie*, Friburgo d. B/Múnich: Alber Verlag.
- CANCIAN, Francesca M. (1975), *What Are Norms?: A Study of Beliefs and Action in a Maya Community*, New York: Cambridge University Press.
- CARR, Davis, (1997), «Sobre la diferencia entre subjetividad trascendental y empírica», en *To work at the foundations. Essays in memory of Aron Gurwitsch*, ed. J.C. Evans y RS Stufflebeam, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 175-191.
- EBELING, Hans (1990), *Heidegger, Geschichte einer Täuschung*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- FARBER, Marvin (1943), *The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for Rigorous Science of Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.
- FINK, Eugen (1933), «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», *Kant-Studien* 38, pp. 319-3 83. Actualmente en Fink (1966), 79-156); trad. española de R. E. Velozo Parias, «La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea», en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 1, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 361-428.
- (1966), *Studien zur Phiinomenologie 1930-1939*, La Haya: M. Nijhoff.
- (1988), *VI Cartesianische Meditation*, Teil 1, *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, H. Ebeling, J. Hohl, y G. van Kerckhoven (eds.), *Husserliana Dokumente*, 2/1), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- HEIDEGGER, Martin (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Gesamausgabe tomo 29/30, Frankfurt a. M.: Vittorio C Klostermann, 3199². En castellano, *Los conceptos fundamentales de la Metafisica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid: Alianza Editorial. Trad. por de Alberto Ciria [de las lecciones del Semestre de Invierno de 1929/1930], 2007.
- (2016), «Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins», en Gesamausgabe tomo, 80.1, *Vorträge Teil 1: 1915-1932*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, [orig. de 1929].
- HUSSERL, Edmund, *Gesammelte Werke*, La Haya y Dordrecht. *Husserliana*, citados como Hua.
- Husserliana I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. e introd. de S. Strasser, La Haya: M. Nijhoff, 41973; trads. españolas de M. A. Presas, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones Paulinas y Tecnos, 1979 y 1986; y de J. Gaos y M. García-Baró, México: FCE, 2004.

- Husserliana II, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, reimpr. De la 2.^a ed. ampliada, ed. de W. Biemel, M. La Haya: Nijhoff, 1973; trad. española de M. García-Baró, *La idea de la fenomenología*. Cinco lecciones, México: FCE, 1982.
- Husserliana III/1, *Ideen. zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. de K. Schuhmann, La Haya: M. Nijhoff, 1976; trad. española de J. Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, FCE, 1949; nueva edición y refundición integral de la trad. por A Zirió, México: FCE, 2013.
- Husserliana III/2, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Zweites Buch. *Ergänzende Texte*, ed. K Schumann, La Haya: M. Nijhoff, 1976; nueva trad. española, abarcando los dos volúmenes (Hua III/1 y Hua III/2), de A. Zirió, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, México: UNAM-FCE, 2013.
- Husserliana IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch; *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, reimpresión, editado por M. Biemel, La Haya: M. Nijhoff, 1991; trad. española de A. Zirió, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, UNAM, México, 1997; México: UNAM/FCE, 22005.
- Husserliana VI, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. de W. Biemel, La Haya: M. Nijhoff, 1954, 21976; trad. parcial española y estudio preliminar de J. V. Iribarne, *La crisis de las ciencias europeas*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.
- Husserliana VIII, *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil: *Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, ed. de R. Boehm, La Haya: M. Nijhoff, 1965.
- Husserliana XXII: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. Edición de Bernhard Rang, La Haya: M. Nijhoff, 1979.
- Husserliana XXVII. *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937* Editado por T. Nenon y H.R. Sepp. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Husserliana XXIX, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*. Texte aus dem Nachlaß (1934–1937). Editado por Reinhold N. Smid, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Husserliana XXXIV: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Edición de Sebastian Luft, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002

- Husserliana XXXV, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. B. Goossens, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher. «Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie 'Londoner Vorträge 1922'», en *Husserl Studies* 16 (2000), ed. B. Goossens, pp. 183-254, 202).
- Husserliana XXXVII, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Edición de Henning Peucker, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004. En castellano, *Introducción a la ética*. Traducción de M. Crespo, L. R. Rabanaque y M. Chu, Madrid: Editorial Trotta, 2020.
- HUSSERL, Edmund, *Briefwechsel*. Bd. 3. *Die Göttinger Schule*, Husserliana Dokumente III/I. Ed. por K. Schuhmann y E. Schuhmann, Dordrecht: Kluwer, 1994.
- *Briefwechsel*. Bd. 4. *Die Freiburger Schüler*, Husserliana Dokumente III/I. Ed. por K. Schuhmann y E. Schuhmann, Dordrecht: Kluwer, 1994.
- *Briefwechsel*. Bd. 7. *Wissenschaftlerkorrespondenz*, Husserliana Dokumente III/I. Ed. por K. Schuhmann y E. Schuhmann, Dordrecht: Kluwer, 1994.
- (1994), *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza Editorial. Edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín. Segunda edición revisada 1920.
- (1922a): «Método fenomenológico y filosofía fenomenológica. <Conferencias de Londres, 1922>», en *Textos Breves 1987- 1936*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 363-424. Presentación y traducción de Rosemary Rizo-Patrón.
- (1922b), «La cuestión del origen de la geometría como problema histórico-intencional», trad. del *Beilage III* de Hua VI (pp. 365-386). Trad. y presentación de Rosemary Rizo-Patrón, *Textos breves 1987-1936*, Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 678-707.
- IRIBARNE, Julia (1990), «La interpretación ética de la 'interpretación' fenomenológica», en *Cuadernos de ética* 8: 33-45.
- (2007), *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, Bogotá: Editorial San Pablo.
- KERN, ISO (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, La Haya: M. Nijhoff.
- LANDGREBE, Ludwig (1982), «Philosophische Anthropologie – eine empirische Wissenschaft?», en Landgrebe, *Faktizität und Individuation*. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, pp. 1-20.
- MARTEN, Rainer (2017), «Martin Heidegger: Das Sein selbst», en Gander, Hans-Helmuth y Striet, Magnus (eds.), *Heideggers Weg in die Moderne*. Eine Verortung der »Schwarzen Hefte«, Frankfurt: Klostermann, pp. 229-241

- MELLE, Ulrich (1991), «The Development of Husserl's Ethics», en *Études phénoménologiques* VII, N° 13-14, 115-135.
- MERLEAU-PONTY, «Ciencias humanas y Fenomenología (1950-1952)», en *Psicología y Pedagogía Infantil. Las conferencias de la Sorbona 1949-1952*, trad. del francés por Talia Welsh (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2010), pp. 316-372.
- POPE, Alexander (1734), *An Essay on Man: Being the First Book of Ethic Epistles*. To Henry St. John, L. Bolingbroke. London: printed by John Wright, for Lawton Gilliver. En <https://www.eighteenthcenturypoetry.org/works/o3676-w0010.shtml> (23/06/2021).
- RIZO-PATRON, Rosemary (2012), *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*, Lima/Bogotá: Fondo Editorial PUCP/Editorial Siglo del Hombre.
- SAN MARTÍN, Javier (1986), *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: UNED.
- (1990), «La théorie husserlienne de l'histoire comme noyau d'une philosophie phénoménologique de la culture», en *Recherches husserliennes* 11, 79-92.
- (1991), «Phénoménologie et Anthropologie», en *Études phénoménologiques* 13-14: 85-114. En castellano, como capítulo V de libro *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid: UNED, 1994, pp. 165-196.
- (1995), «Husserl y la Antropología Cultural. Comentario sobre la carta de Husserl a Lévy-Bruhl», en ER. *Revista de Filosofía*, 19, año X, 1995, pp. 171-175, en inglés en *Recherches Husserliennes* 7, 1997, 87-115.
- (1997), «La philosophie de l'histoire chez Fink et Husserl», en *Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 de julio de 1994*, eds. Natalie Depraz y M. Richir (Ámsterdam: Rodopi, 1997), pp. 231-244. En castellano, en *Para una filosofía de Europa*, Madrid: Biblioteca Nueva/Uned, 2007, cap. IV.
- (2009), *Para una superación del relativismo cultural*, Madrid: Tecnos.
- (2015), «La interculturalidad como génesis de la filosofía. Comentario al antepenúltimo texto de Husserl», en n.º 219. Publicacions de la Universitat de València (PUV), pp. 71-82.
- (2016), «Transzendente Phänomenologie und philosophische Anthropologie», en *Kontexte des Leiblichen*, [Contextos de los corporal vivido], Würzburg: Verlag Traugott Bautz, 2016, pp. 3-18.
- (2019), «Las ciencias humanas (antropología, historia y psicología) de acuerdo al último Husserl», en *Acta fenomenológica latino-americana*. Volumen VI (Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019, pp. 413-431.

- (2022) «Transcendental Phenomenology and Philosophical Anthropology», en *The New Yearbook for Phenomenology*, Volume 20, Special Issue: *Phenomenology in the Hispanic World*, 2022, pp. 335-348.
- SEPP, H. Rainer (1993), «Mundo de la vida y ética en Husserl», en San Martín (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*. Actas de la II Semana Española de Fenomenología, Madrid: UNED, pp. 75-93.
- (1994), «Husserl über Erneuerung. Ethik im Schnittfeld von Wissenschaft und Sozialität», en H.-M. Gerlach and H. R. Sepp (eds.), *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1994, pp. 109-130.
- (1997), *Praxis und Theorie. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg/Munich: Alber.
- SPIEGELBERG, Herbert (1982), *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (Phaenomenologica, 121), con la colaboración de K. Schuhmann, La Haya: Kluwer Academic Publishers, tercera edición ampliada.
- UNAMUNO, Miguel de (1958), *Ensayos*, vol. I (Madrid: Editorial Aguilar, pp. 237-246 [1900]).
- VENEBRA, Marcela (2016), *La reforma fenomenológica de la antropología*, Bogota: Aula de Humanidades.
- (2023), *Fenomenología de la sangre*. Cuerpo propio, cuerpo otro, Buenos Aires: Sb.
- WHORF, Benjamin Lee (1956). *Language, Thought, and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, ed. con una introducción de John B. Carroll; prologado por S. Chase (Cambridge: The M.I.T. Press, 1956).
- XOLOCOTZI, Ángel y ZIRIÓN, Antonio (2018), ¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo / Miguel Ángel Porrúa.
- ZIRIÓN, A. «Prólogo» de *Antropología y fenomenología. Reflexiones sobre historia y cultura*, ed. M. Venebra y A. Jiménez Lecona, México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015), pp. 9-22.
- (2018), «Condiciones y alcances de la antropología filosófica fenomenológica», en Jesús Miguel Díaz Álvarez y José Lasaga Medina (editores), *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, pp. 67-75.

Recibido 05-12-2023

Aceptado 12-12-2023