

# SEXTA ESTACIÓN EN EL DEBATE SOBRE FENOMENOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

## RESPUESTA A LA QUINTA ESTACIÓN

Antonio ZIRIÓN QUIJANO  
*Universidad Nacional Autónoma de México*  
azirionq@yahoo.com.mx

*sowie ich, wiederhole ich, phänomenologische Reduktion übe,  
bin ich rein auf mich gestellt, auf das Ich, in dem alle Geltung  
liegt und alle entsprungen ist und weiter entspringt: auf mein Ich  
— und doch nicht Ich-Mensch.*

(Hua XXXIV, 287; del manuscrito B I 5)

*Wir Menschen konstituieren nicht die Welt. So auszusagen  
wäre ein Widersinn*

(Hua XXXIV, 289; del manuscrito B I 5)

*Es müssen vor den “anderen Menschen” “Andere” liegen, die  
noch nicht Menschen “sind” (noch nicht den Seinssinn “Mens-  
chen” haben).*

(Hua XXXIV, 289; del manuscrito B I 5)

*Damit ist auch gesagt: Der völlig unbekannte Andere liegt  
objektiviert als Mensch in der für mich faktischen Welt, entweder  
als Mensch der Erde oder als menschenartiges Wesen auf irgendei-  
nem Gestirn etc. Ein eidetische mögliches transzendentes Ich lie-  
gt aber objektiviert als Mensch in einer eidetisch möglichen Welt.*

(Hua XV, 382)

*Here are tremendous problems.*

(Husserl según *Dorion Cairns en Conversations with  
Husserl and Fink*, 35)

## INTRODUCCIÓN

Este escrito forma parte de la polémica que he venido sosteniendo, en forma muy interrumpida y prolongada, con el colega español Javier San Martín acerca del sentido de la identificación de la fenomenología trascendental con la antropología filosófica, y no se entendería bien como un texto independiente. Es una respuesta expresa al escrito que San Martín publicó en el número 5 del *Acta Mexicana de Fenomenología* con el título “Quinta Estación en el debate sobre fenomenología y antropología”, en el cual pueden encontrarse los antecedentes de la polémica (es decir, las cuatro “estaciones” anteriores de la misma, de las cuales se da referencia en ese escrito).<sup>1</sup> Ante la imposibilidad de responder concisamente a un texto tan prolijo como 5E, he optado por dividir este escrito en dos partes principales. En la primera, que será la más breve y concisa, trataré de hacer una sinopsis de lo que a mi juicio es la trama principal o el primer plano de la polémica, incluyendo, por supuesto, mi última posición al respecto. Esta parte deberá bastar para quien quiera conocer, con un talante científico, los puntos principales que están aquí en discusión. En la segunda parte me ocuparé, en cambio, de dar respuesta a todos los puntos que me ha parecido que en 5E exigen una respuesta de mi parte, sea por razones teóricas, sea por razones didácticas o pedagógicas, sea incluso por razones personales, aunque formen parte de los segundos planos, los contornos o los márgenes de la polémica, y aunque no sean puntos propiamente científicos o filosóficos. Pero, desde luego, como todo está en todo y los temas adquieren en la discusión una complejidad muy grande, también se encontrarán en esta parte temas de mucho interés en estos respectos. Quiero decir en particular que con la posición de JSM en torno a Husserl y la fenomenología, en la medida en que la conozco, tengo múltiples acuerdos y múltiples desacuerdos (y hay también en ella algunos motivos sobre los cuales no he terminado de formarme un juicio). Aunque algo de ello traslucirá en lo que sigue, no ha sido mi objetivo discutir esa posición en su conjunto o revisar todo lo que en ella me parece revisable. Sólo pido al lector que no piense que en este respecto mi silencio equivale a una toma de posición en ningún sentido.

---

<sup>1</sup> De éste y de todos los textos que mencionaré o citaré aquí se encontrarán las referencias completas en la Bibliografía. Para referirme a esta “Quinta estación” usaré las siglas “5E”. Los números entre paréntesis sin otra indicación corresponden siempre a la paginación de 5E, salvo que por el contexto quede clara otra cosa. A mi colega Javier San Martín me referiré en lo que sigue con las siglas “JSM” (copiando su uso en 5E de las siglas “AZ” para referirse ocasionalmente a mí). Adoptaré por comodidad la misma convención respecto de las “estaciones” anteriores, a las que llamaré 1E, 2E, etc. Me refiero a éstas más adelante.

Pero con respecto a las varias alusiones, poco o mucho desarrolladas, que se hacen en 5E a mi trabajo o a mi persona, aun cuando sean estrictamente ajenas a la discusión —y aunque haya dejado pasar alguna de ellas en la “cuarta estación” de la polémica—,<sup>2</sup> no puedo dejar que se piense que, por no comentarlas, las doy por buenas o no tengo respuesta para ellas, pues esto, a estas alturas, no me parecería pedagógicamente saludable. Me abstendré, en todo caso, de introducir yo mismo ese tipo de cuestiones. Este debate debe servir “para profundizar en el conocimiento de la fenomenología en México y en España”, como lo dice el mismo JSM (201, nota), y yo procuraré mantener la vista en esa meta. Por lo demás, confío en que JSM pondrá de manifiesto en el futuro las injusticias o las infidelidades que aquí llegue yo a cometer con 5E o con otros textos suyos, anteriores o posteriores.

Todavía una palabra antes de empezar. Esta polémica se inicia propiamente con la que ahora se considera su “segunda estación”, el “Comentario al ‘Prólogo’ de Antonio Zirión” (2E), pues el “Prólogo” mismo (1E)<sup>3</sup> no fue escrito ni para iniciar ni para continuar ninguna discusión; en cambio, el “Comentario”, que, como digo en 4E, es un comentario en toda forma al prólogo, sí comenta, critica o cuestiona diversos puntos del mismo, y además lo hace con una extensión y un detalle a los cuales no he hecho ni podré hacer ya ni el honor ni la justicia debidos. Esto me apena, en verdad, sobre todo porque ahora me doy cuenta de lo conveniente que habría sido discutir más oportunamente muchos de los

---

<sup>2</sup> Esta “cuarta estación” (4E) es “Condiciones y alcances de la antropología filosófica fenomenológica” (en las referencias que haga a 4E usaré siempre la edición que se da en la Bibliografía). La conferencia del mismo título que pronuncie en 2015 en el III Encuentro Internacional de Antropología Filosófica y Fenomenología, en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, que el mismo JSM escuchó y sobre la cual se basa este ensayo, no ha sido publicada, de modo que, a todos los efectos prácticos, puede considerarse que es este ensayo solo lo que conforma la “cuarta estación”. Por lo demás, las diferencias entre la conferencia y el ensayo no son de consideración. También mencionaré algún punto del texto “Antropología y fenomenología: una ambigua amistad”, que es el prólogo de JSM al libro *Antropología y fenomenología. Filosofía y teoría de la cultura*, de 2016, un texto que hasta ahora no he comentado y que JSM pone en el inventario que hace en 5E (205) como “tercera estación” (3E) del debate, si bien por lo que se refiere a la polémica misma es un texto marginal.

<sup>3</sup> 1E es el prólogo que escribí para el libro *Antropología y Fenomenología. Reflexiones sobre historia y cultura*, editado por Marcela Venebra y Ángel Jiménez Lecona en 2015. Poco antes fue publicado en el número 12 de *Investigaciones fenomenológicas* (2015). En mis referencias a 1E, utilizaré la edición de *Investigaciones fenomenológicas* por ser la más accesible. 2E, por su parte, es el “Comentario al ‘Prólogo’ de Antonio Zirión” de JSM, publicado en el mismo número de *Investigaciones fenomenológicas*.

puntos que se tratan en ese escrito. En cambio, la única respuesta o reacción de mi parte fue la conferencia que se convirtió después en 4E, y mi interés (mi interés como polemista, digamos) se centró en un solo asunto, que fue señalar la falta de comentario, en el “Comentario”, a un pasaje muy preciso de mi prólogo. Y ahora veo, en respuesta a mi parca y codiciosa intervención, un escrito tan prolijo y meticuloso como la “Quinta estación”. Aunque esta vez trataré de responder, en la segunda parte, con más sentido de la proporción, no puedo dejar de considerar como cuestión principal la que gira en torno a la tesis que planteaba en ese pasaje del prólogo —del que luego dije que no había sido comentado en el “Comentario”—, acaso porque es la única tesis que en toda esta inmensa temática considero como una tesis original mía, y me interesa defenderla ante los cuestionamientos de un especialista en antropología filosófica del nivel de JSM.<sup>4</sup> Esa tesis consiste en ofrecer una razón que imposibilita la identificación de la antropología filosófica, aun considerada como trascendental, con la fenomenología trascendental misma.<sup>5</sup> La razón es que esta última disciplina tendría que poder ser aplicable, o válida, para especies animales distintas de la humana, y muy en particular para otras especies posibles de seres racionales, mientras que la antropología filosófica está vinculada sólo con el ser humano. No apunta esta tesis al posible relativismo o antropologismo epistemológico que habría en aquella identificación. Por este lado no veo realmente ningún peligro, pues la fenomenología tiene recursos para superar los problemas que pudieran presentarse. Apunta más bien al sentido mismo de los análisis fenomenológicos y de sus resultados, y al alcance de ese sentido y de esos resultados: si un descubrimiento fenomenológico vale con respecto a otras subjetividades no humanas, llamarle antropológico es sencillamente inapropiado.

---

<sup>4</sup> Creo que es innecesario decir que, aunque en buena medida los asuntos que se tratan en esta discusión tienen que ver con la interpretación correcta del pensamiento de Husserl, no es este pensamiento, a fin de cuentas, el criterio último de decisión. Sólo lo es, claro está, cuando el punto en discusión mismo es un punto de interpretación; pero no lo es para cualquier cuestión en general. En particular, creo que el meollo de mi tesis en esta polémica no es precisamente husserliano, pues no lo he visto literalmente expresado en los textos de Husserl; pero sí creo que es coherente con las enseñanzas de su fenomenología.

<sup>5</sup> En la conferencia que dictó en Toluca en 2015, en el III Encuentro Internacional de Antropología Filosófica y Fenomenología, publicada como “Fenomenología trascendental y antropología filosófica” en el libro *Antropología y fenomenología. Antropología filosófica y filosofía de la cultura* compilado por Verónica Medina Rendón, dijo que la “columna vertebral” de su posición filosófica “se ha centrado en pensar las condiciones de posibilidad de la antropología cultural como representante privilegiada de las ciencias humanas, a partir de una noción de antropología filosófica derivada o incluso identificada con la columna vertebral de la fenomenología husserliana” (p. 64).

Por último, debo aclarar que no pienso que esta tesis —que puede formularse así: “La fenomenología trascendental es más amplia que la antropología filosófica auténtica<sup>6</sup> (esto es, trascendental o trascendentalizada) porque esta se ciñe al ser humano, mientras que aquélla no tiene esta limitación: aquélla tiene que considerar la subjetividad trascendental en general y en cualquiera de sus *realizaciones* (reales o posibles)” — sea la única razón que podría esgrimirse en contra de aquella identificación, y en algún momento podrían salir a relucir otra u otras. Pero sí son éstas la razón y la tesis cuya propuesta y defensa me han motivado a participar en este debate, y en todo caso opero aquí bajo el supuesto implícito de que ambas disciplinas tienen como tema, como objeto de estudio exclusivo, la vida subjetiva, intencional, de un yo, y la serie de procesos constitutivos del mundo, de la cultura en él, etc., un supuesto que en sentido estricto sólo podría ser válido para la antropología filosófica, pero no para la fenomenología trascendental, ya que el objeto de estudio de ésta es por principio universal.

Afirmo, pues, que la polémica tiene un punto principal que está bastante claro, y que sólo las cuestiones en que está envuelto pueden causar la impresión de que la polémica es muy vasta, cuando en realidad no lo es. Es natural, claro, que hayan salido y puedan seguir saliendo puntos nuevos que vendrían a ampliar la polémica; pero creo que es importante ver con claridad en qué estamos de acuerdo y en qué no con respecto a este punto principal, y de ahí la dedicación a él de la primera parte de esta respuesta. La lectura de 5E me ha dejado la impresión de que JSM piensa que nuestras discrepancias son más amplias de lo que en realidad son. Pero, desde mi punto de vista, lo que en realidad ha habido son malos entendidos de parte de ambos —o porque no nos expresamos adecuadamente, o porque sólo nos atenemos al texto mismo que comentamos o discutimos, en el que no se expone la posición completa del otro, o a expresiones aisladas.

Pero vayamos ya a las cosas mismas.

---

<sup>6</sup> Uso aquí la expresión que emplea JSM en varios textos suyos, y desde luego en 5E (219, 222, 230), aunque la expresión correspondiente de Husserl es “philosophisch echte Anthropologie” (Hua XXXIV, 246), que hay que traducir como “antropología filosóficamente auténtica”. En 3E, 33, JSM emplea otra traducción, tampoco fiel, de la misma expresión: “auténtica antropología filosóficamente verdadera”. (Las referencias a los tomos de *Husserliana* y de *Husserliana Dokumente* seguirán en este escrito este mismo modelo: después de la abreviatura “Hua” o “Hua Dok”, el número de tomo en romanos, y tras una coma, el número de página(s). Las referencias completas están en la Bibliografía.)

## I. SINOPSIS DE LA TRAMA PRINCIPAL DE LA POLÉMICA

### I. *El punto principal de la polémica*

Enuncié ya la tesis que quise defender en 4E y que para mí representa el punto central de toda la discusión. También he dicho que esta tesis está expresada en el pasaje de 1E que después, en 4E, digo que JSM dejó sin contestar en su primer comentario (2E). Vuelvo a transcribir el pasaje:

...el sentido de “nosotros” [un “nosotros” limitado a los seres humanos] podría sin duda ampliarse para comprender también a esos otros nuestros “semejantes” no humanos, o al menos diversificarse de tal modo que nos comprendiera o bien sólo a nosotros o bien a nosotros más aquellos otros. La indagación científica de esas otras posibles especies (terrácolas o extraterrácolas), de las personas en ellas y de sus maneras peculiares de constituir mundos circundantes como mundos reales, de crear y crearse cultura, no podría llamarse *antropología* salvo por un grueso equívoco o por una ampliación exagerada del sentido del término. Pero la fenomenología trascendental es por principio aplicable, *mutatis mutandis*, a esas otras especies “inteligentes” o “racionales”, del mismo modo que es ya aplicable, *mutatis mutandis*, a todos los sujetos de todas las especies animales existentes —y a Dios mismo, aunque probablemente éste no podría contarse entre ellas—. (1E, 218-219)<sup>7</sup>

Desde 1E, pues, era decisiva en mi posición acerca de la posibilidad de identificar la fenomenología trascendental con la antropología filosófica la consideración de la existencia, real o posible, de sujetos de conciencia, de sujetos “animados” (*Animalien* en el sentido de Husserl), diferentes del ser humano, fueran racionales o no. La tesis principal diría que mientras que la antropología filosófica (aun la trascendental o filosóficamente auténtica) está delimitada por su objeto de estudio, que es el ser humano definido no sólo por su carácter trascendental y racional sino, lo que también es decisivo, por los rasgos que le pertenecen como un ser animal de su especie (la del *Homo sapiens*), el objeto de estudio de la fenomenología trascendental es mucho más amplio, pues estudia en forma universal la subjetividad trascendental en cuanto tal y en cuanto a todas las muy diversas

---

<sup>7</sup> La transcripción del mismo pasaje, en 4E, 72. (Como se ve, siempre que utilice estas abreviaturas en las referencias —1E, 2E, etc.—, pondré directamente el número de página después de la coma tras la abreviatura, sin necesidad de añadir “p.” o “pp.”)

formas y procesos reales y realmente posibles de constituir mundos, esto es, de autoobjetivarse mundanizándose ella misma en ellos a través de la constitución de su propia corporalidad, etc. Esto es una sinopsis muy esquemática y elemental de un proceso sumamente complejo y muy difícil de analizar. Lo importante es entender que, respecto de esta subjetividad trascendental, en los primeros pasos y momentos de ese proceso constitutivo que se inicia pasivamente en ella, no puede decirse, por la prescripción metodológica de la epojé y la reducción trascendental, que ella exista ya en un mundo objetivo real, en sí, preexistente a la constitución que ella hace de él: más bien el mundo es el mundo que ella constituye en sus procesos y operaciones de conciencia. Sé que esta manera de exponer las cosas se presta a malos entendidos; pero espero en lo que sigue poder aclarar al menos los que se reflejan en las diferentes críticas y objeciones que ha opuesto JSM a mi posición.

La diversidad de *realizaciones* de lo que entendemos por subjetividad trascendental es vastísima ya en los hechos, en el mundo fáctico. Lo sabemos por una experiencia que incluye como factor fundamental la *empatía* (la experiencia de otro sujeto). Pero, también fácticamente, es decir, accidental, contingentemente, sólo encontramos, hasta ahora, una especie animal cuya subjetividad ha llegado a ser racional, a saber, la especie humana, la “nuestra”.<sup>8</sup>

A esta facticidad me refiero cuando digo que la identidad de la subjetividad humana y la subjetividad trascendental es fáctica y no esencial: ocurre sin necesidad eidética, *racional*. Lo cual no obsta para que para cada sujeto humano esa facticidad encierre una necesidad absoluta. Sucede lo mismo en los individuos de cualquier otra especie: lo que los hace ser sujetos, yos, que podemos calificar como trascendentales, de tal o cual especie, es pura facticidad, pura contingencia.

Ahora bien, son *concebibles* otras especies racionales, o bien sobre la Tierra —lo cual en nuestro tiempo se ve ya muy difícil— o bien fuera de ella, en Marte, en Sirio (doy los ejemplos de Husserl) o donde sea. Husserl se refiere a ellas, y les da incluso la calidad de ser (posiblemente, desde luego) co-portadoras, con nosotros los humanos, del sentido y el ser del mundo. Habla él del “concepto

---

<sup>8</sup> Me refiero a una racionalidad del nivel que esta capacidad ha alcanzado en el ser humano, porque no niego en modo alguno la racionalidad que poseen diversas especies animales no humanas y que, por limitada que sea en comparación con la humana, es también una capacidad que gobierna gran parte de su vida despierta. La distinción entre ambas racionalidades merece un estudio especial, pero creo que en esta discusión puede aceptarse que con el término denotemos sólo la racionalidad humana.

esencial del ser humano”, que abarca a esos posibles seres racionales fuera de la Tierra (“humanos” no terrícolas) y a nuestra especie (humanos terrícolas).

Puede plantearse ahora el siguiente dilema: o bien estas otras especies posibles, concebibles, son idénticas, o mejor, *iguales* en todo, y principalísimamente en todo lo que se refiere a su corporalidad, su sensibilidad y sus capacidades intelectuales, a la especie humana, de tal modo que estaría justificado llamarlas también “humanas”, o habría entre ellas diferencias considerables —diferencias que, por ejemplo, determinarían entre ellas la creación de una cultura muy diferente de la humana, pero que, pese a ello, no serían un impedimento para la posibilidad de establecer comunicación y tener entendimiento mutuo con nosotros, etc. Hasta donde sé, Husserl dejó en la sombra este tema de la corporalidad del ser humano de acuerdo a su “concepto esencial del ser humano”. Aunque no es difícil suponer que este concepto está construido de acuerdo con la primera posibilidad, no podemos estar seguros de que no considerara también dentro de él, tácitamente, la segunda. En el lugar de *Ideas I* en que se refiere a una posible “ampliación universal de la comunidad humana” en vista de que “EXISTEN POSIBILIDADES ESENCIALES DE ESTABLECER UNA INTELIGENCIA MUTUA” “con los espíritus que quizá viven en los más lejanos mundos estelares”,<sup>9</sup> Husserl añadió en uno de sus ejemplares del libro una anotación que dice: “de la comunidad humana reducida a la vida de conciencia pura y al yo puro”,<sup>10</sup> dejando allí la cuestión del cuerpo, o el cuerpo mismo, entre paréntesis.

En todo caso, y sin negar los derechos (ni el interés) de esta posible reducción, pero también sin asumirla por nuestra parte en este punto de la discusión, podemos decir que conforme a este concepto esencial del ser humano de Husserl se puede pensar en una *antropología filosófica trascendental en sentido amplio*, y que lo que acaso salta a la vista es que este concepto o esta idea de antropología no es cuestionable si se trata de aquella primera posibilidad de una corporalidad *igual*

<sup>9</sup> La cita completa es: “Aunque FÁCTICAMENTE no todos están ni pueden estar con todos en relación de ‘empatía’, de inteligencia mutua, como, por ejemplo, no estamos nosotros con los espíritus que quizá viven en los más lejanos mundos estelares, sin embargo, y en consideración de principio, existen POSIBILIDADES ESENCIALES DE ESTABLECER UNA INTELIGENCIA MUTUA, o sea, también posibilidades de que los mundos de experiencia fácticamente separados se reúnan mediante nexos de experiencia actual para formar un solo mundo intersubjetivo, el correlato del mundo unitario de los espíritus (de la ampliación universal de la comunidad humana).” (Hua III/1, 102-103; *Ideas I*, p. 186)

<sup>10</sup> Hua III/2, 497: anotación en el ejemplar D a la p. 103 de Hua III/1. En *Ideas I*, p. 524, anotación 444.

a la humana, pero que es ya muy discutible si se trata de la segunda posibilidad de una corporalidad con diferencias muy significativas.

Recuerdo aquí que yo he concedido que la identificación de la fenomenología trascendental y la antropología filosófica “sólo se lograría (...) sobre la base de ese amplísimo ‘concepto esencial del hombre’” (4E, 71), de tal manera que también es ese concepto el que tendría que estar entrañado en el “*in interiori homini habitat veritas*” agustiniano que Husserl toma como insignia de la *auténtica antropología filosófica*.<sup>11</sup> Pero como se trata del concepto amplísimo del ser humano, es decir, del que considera la segunda posibilidad, puede apreciarse que la denominación, decía en 4E, es inapropiada; o que es incluso, digo ahora, algo estrambótica.

¿Cuál es la respuesta de JSM en la “Quinta estación” a esto?

Según entiendo, hay una *respuesta principal muy negativa*, y a su lado una *suerte de concesión* no muy decidida de aquella primera posibilidad —o sea, a fin de cuentas, de aquella ampliación de la antropología filosófica a los seres humanos iguales a nosotros que no habiten en la Tierra.

La respuesta negativa dice que en esas consideraciones se trata sólo de posibilidades o hipótesis *vacías*, y que sobre esa base no puede decirse nada científicamente, y, sobre todo, no podemos aventurar juicios sobre la naturaleza de la fenomenología (224, 230, 231, 232).

¿Qué es lo que entiende JSM por una posibilidad o una hipótesis vacía? No lo aclara en ningún momento, y quizá sea inapropiado pensar que para él se trata sin más de una *posibilidad no realizada* o de una *hipótesis incumplida*. Pero el asunto requiere ser clarificado. A mí me parece que para ello vale la pena traer a colación las reflexiones de Husserl precisamente acerca de este tipo de posibilidades. En Hua VIII, 57, escribe lo siguiente:

---

<sup>11</sup> En 4E doy la referencia de los dos textos prácticamente contemporáneos de Husserl: el de Hua XXXIV, 246, que se refiere a la “antropología filosóficamente auténtica” (según hay que corregir la traducción, como ya dije) y el de Hua XV en que aparece el concepto esencial del ser humano.

Que en Sirio habiten seres humanos es también para mí, que tengo dado un mundo espacial existente en la unidad ininterrumpida de mi experiencia, una posibilidad “vacía”, en la medida en que nada habla a favor de ello en mi experiencia; pero de ninguna manera una posibilidad completamente vacía, en la medida en que puedo tomar caminos reales de experiencia y adquirir conocimientos mediante los cuales se tendría finalmente que decidir si tales seres humanos existen o no. Al reino de, por así decir, las ficciones absolutas, que no están delineadas en el espacio del mundo y [no] pueblan sus horizontes de posibilidades “reales”, o sea, que tengan todavía alguna participación en la fuerza de la concordancia de la experiencia (o lo que es lo mismo, de la percepción real universal), no conducen ningunos caminos de experiencia, ningunos caminos del: “yo puedo” observar, adquirir conocimiento de experiencia y decidir.

Según esto, que una posibilidad sea vacía no significa que no esté cumplida o realizada, sino que es una posibilidad para la cual no hay (de hecho o, más firmemente, por esencia) caminos de experiencia reales, efectivos, por los que se decidiría en uno u otro sentido. Si estos caminos existen, se trata de posibilidades *no vacías* en este respecto, o no “completamente vacías”, en las palabras de Husserl; y en este caso sólo faltaría saber si algo habla en la experiencia a favor de ellas o no. En nuestro caso, esos caminos los ha habido, y han sido seguidos de hecho respecto de Marte, y éstos han conducido, por cierto, a una decisión negativa, por lo cual hoy en día ya no podemos utilizar este planeta como ejemplo de un sitio posible para seres “humanos” extraterrestres, como todavía pudo hacer Husserl. También están siendo seguidos caminos similares, que además se abren y se diversifican cada vez más, en la exploración de los que se llaman *exo-planetas*. Pueden eliminarse, solamente, las posibilidades completamente vacías en el sentido de esas ficciones absolutas, para las cuales no hay ni podría haber caminos de experiencia practicables, y *a fortiori* nada que hable a favor de ellas.

Así pues, yo estaría conforme en eliminar de mis textos todas las posibilidades vacías de esta última clase. Lo que no podemos hacer es entender la *vaciedad* de una posibilidad como mera falta de realización o cumplimiento fácticos, porque eso impediría todo hablar de posibilidades como tales. Si algo va a hablar algún día a favor de la existencia fuera de la Tierra de seres humanos, o —lo que parecería más probable— de animales racionales *no humanos*, más allá de las meras probabilidades, aunque éstas no sean nada bajas, no lo puedo saber. Pero esto no es en absoluto decisivo para que tomemos esas posibilidades como lo que son:

posibilidades “*reales*”, con caminos de experiencia por los que los seres humanos existentes han echado a andar de hecho desde hace muchos años.<sup>12</sup>

En la discusión de este punto, JSM llega a conceder, me parece, la primera posibilidad del “concepto esencial del ser humano”, es decir, la de que éste abarque a los posibles seres racionales no pertenecientes a nuestra especie aquí en la Tierra y que sean iguales a la especie humana. Esta igualdad la cifra él en el “cuerpo vivido”. Escribe:

Y es evidente que desde el concepto esencial del ser humano no podemos excluir que se den seres que respondan a ese mismo concepto de ser humano en otros planetas, que si tienen el cuerpo vivido como nosotros lo tenemos serán seres humanos como nosotros. Pero con eso solo estoy diciendo que si encontramos seres como nosotros, pues eso, serán seres humanos. (232)

A mí esta afirmación me parece un avance muy significativo, pues con ella estamos muy cerca de poder fijar —siempre bajo el supuesto que ya enuncié— la identificación de la antropología filosófica y la fenomenología trascendental sobre la base de ese concepto esencial de ser humano. Con ello tendríamos, pues, una antropología filosófica en sentido amplio identificada con la fenomenología trascendental (bajo el supuesto con que operamos). Y sólo faltaría el acuerdo con respecto a la antropología filosófica *en sentido amplísimo*.

La pregunta que debe plantearse a JSM es si en su opinión sí es posible excluir a los animales racionales que encontremos en algún lugar del cosmos *si no tienen “el cuerpo vivido como nosotros”*. Con un cuerpo muy diferente del nuestro, pero con capacidad de comunicarse con nosotros y tener entendimiento con nosotros, hasta, digamos, de compartir con nosotros sus conocimientos científicos, filosóficos, y hasta fenomenológico-trascendentales, ¿entrarían a formar parte del concepto esencial del ser humano, de modo que nuestra antropología filosóficamente auténtica los abarcaría? Aquí la discusión parece reducirse a una cuestión de nombres, porque yo acepto la posibilidad de esos seres racionales, sólo que no los llamaría *humanos*, y por consiguiente no aceptaría que la antropología filosófica los abrazara, con el resultado de que ésta no sería identificable con la fenomenología trascendental, que sí los consideraría como sujetos dignos de estudio —y de un estudio de un interés nuevo frente al estudio de los sujetos

---

<sup>12</sup> Sobre el tema de las posibilidades vacías y no vacías (*reales*) puede verse también Hua XXXVI, 37, 61, 116 y 118.

humanos, ya que su “cuerpo vivido” determinaría una nueva sensibilidad y una nueva constitución de mundos y de cultura—, como ya considera, por cierto, a los animales no humanos que conocemos.<sup>13</sup>

Pero, como digo, al parecer esa posibilidad le parece a JSM una posibilidad vacía, de modo que aquí llegamos a un desacuerdo que no sé si la reflexión de Husserl sobre el sentido de esas vaciedades logre remover. Creo que, en cuanto al punto que al menos para mí es el principal de la polémica, nos encontramos exactamente en esta situación.

## II. *Otros puntos importantes relacionados con el principal*

En relación con el tema principal que acabo de exponer, han surgido, entrelazados con él, otros temas de mucha importancia que vale la pena enunciar brevemente, junto con mi postura en ellos. (Otros temas incidentales o marginales se tratarán en la segunda parte de esta respuesta.)

Quizá el más importante de estos temas es el de la llamada “*dimensión trascendental*” del ser humano. Husserl mismo utiliza esta expresión en varios lugares.<sup>14</sup> La cuestión es cómo entender la relación entre esta dimensión y la que en contraste podría llamarse la *dimensión natural* del ser humano. En el “Prólogo” escribí que el “ego absoluto”, el “sujeto trascendental” que la fenomenología trascendental estudia en sus estructuras de conciencia, no es el hombre ni es el sujeto de ninguna especie animal, etc. (1E, 218). *Sigo pensando lo mismo*. Pero esto no quiere decir que niegue o rechace la autoobjetivación del yo trascendental que ocurre en un proceso que es a la vez un proceso de mundanización, de modo que puede decirse que, ya en la efectuación del proceso, que es un proceso permanente, se trata en cierto sentido del mismo sujeto, una vez entendido como trascendental y la otra vez entendido como sujeto humano o sujeto *animal*. Esto es lo que JSM plantea como “teoría de los dobles humanos”, que es “un requisito

---

<sup>13</sup> Entre paréntesis: dada la diversidad real de las especies animales existentes sobre la Tierra, parecería lo más natural, tomando en cuenta la inductividad propia de la experiencia del mundo, esperar que los seres racionales que llegáramos a encontrar fueran de un cuerpo vivido diferente o muy diferente del nuestro. La película estadounidense *Arrival* (2016), dirigida por Denis Villeneuve y escrita por Eric Heisserer, basada en el relato *La historia de tu vida* (*Story of Your Life*) de Ted Chiang, finge unos seres racionales de esta clase precisamente.

<sup>14</sup> Por ejemplo en Hua VI, 104, 209, 214, 215, y más.

básico de la antropología de raigambre fenomenológica” (209), pues “no podemos comprender al ser humano al margen de su dimensión trascendental” (218).

Ahora bien, a mí me parece ver un problema por lo menos en la manera como JSM formula esta dualidad o duplicidad. Su planteamiento parece claramente chocar con las diversas formulaciones en que Husserl se refiere a ella, y muy particularmente con la del Anexo XXXII de *Husserliana* VIII, un texto (quizá de 1924) famoso porque en él se enuncia esa sentencia de que “la historia es el gran *factum* del ser absoluto” (Hua VIII, 506). Husserl se refiere allí a los yos (egos) absolutos que en su mutua referencia comunicativa, son absolutamente existentes y son en comunidad los portadores absolutos del mundo, *sin ser ellos mismos parte del mundo*. No son sustancias en el sentido de “realidades” empíricas, sustratos de propiedades “reales”. Son más bien lo absoluto, la subjetividad sin cuya vida cognitiva, que es un constituir cognoscitivo en el sentido más amplio, no sería ninguna sustancia *real*. Como estos *egos* no sólo son para sí, sino unos para otros, como *alter egos*, sólo pueden serlo mediante una dación de sentido sustancializante, que se imponen unos a otros mutuamente y a sí mismos. Ésta es la sustancialización y *realización* (de *Realität*)<sup>15</sup> de la *animalidad* y la *humanidad*. Tienen entonces los *egos* —los *egos*, no los hombres— un doble sentido: un ser absoluto y un aparecer para sí y unos para otros (por una apercepción hecha sobre ellos mismos) como sujetos *animales* y humanos que animan cuerpos en el mundo y que pertenecen como animales (no humanos) y como hombres al mundo sustancial-*real*.<sup>16</sup> Aunque en este fragmento no está usada la palabra “trascendental”, está claro por el contexto que a ello se refiere cuando habla de *ser absoluto*. También llama la atención el hecho de que Husserl habla aquí en general de la *animalidad*, dentro de la cual se incluyen los animales no humanos. También éstos son, pues, *en uno de sus sentidos*, seres absolutos y no partes del mundo.

En suma, y tratándose específicamente del ser humano, en Husserl *la duplicidad es duplicidad del yo, y no del ser humano*: el ser humano es sólo una de las partes o de los lados de la duplicidad. No están en el ser humano, que es en el mundo, los dos términos de la duplicidad: el ser humano es sólo uno de los términos.

<sup>15</sup> Hago notar al lector que, como en mis traducciones de obras de Husserl, utilizo aquí las cursivas para identificar cuándo el término “realidad” o sus derivados (como “realización”) proceden del alemán “*Realität*” (y no de “*Wirklichkeit*”).

<sup>16</sup> El texto que he parafraseado es el Anexo XXXII en Hua VIII, 505-506.

En cambio, en JSM el yo trascendental parece integrarse en el yo humano o en el ser humano, como si pasara a formar parte de él y por ende del mundo. La duplicidad es entonces duplicidad *del ser humano*.

Me parece que esto tiene consecuencias en toda su comprensión del pensamiento de Husserl, y que es también la razón de que sostenga que el sujeto trascendental mismo tiene un origen o una génesis en el mundo, obliterando el sentido de la epojé y la reducción trascendentales. La trascendentalidad misma es vista como un rasgo en el ser humano, en el mundo.

En cambio, según creo que puede comprobarse en la lectura de Husserl, éste siempre mantuvo la duplicidad de que tratamos como duplicidad del yo, cuyos dos términos son el yo trascendental no mundano, y el yo humano o *animal*, mundano. Esta tesis está presente, por ejemplo, en el § 72 de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, en el que declara que no hay una psicología como ciencia positiva, sino sólo “una psicología trascendental”. Un poco después de esta declaración, escribe: “Cuando es necesaria la epojé universal, que abarca todo tener-conciente-el-mundo, *pierde el psicólogo, durante esta epojé, el suelo del mundo objetivo*”.<sup>17</sup> Y más adelante: “hubo que superar grandes dificultades para no sólo iniciar el método de la epojé y reducción, sino para llevarlo a su completa autocomprensión y con ello descubrir por vez primera la subjetividad absolutamente operante, *no como la humana*, sino como la que se objetiva a sí misma en la humana, o ante todo en la humana”.<sup>18</sup> Hablando de la correlación del conocimiento, o sujeto-objeto, dice todavía: “Pero la correlación trascendental entre la subjetividad constituyente del mundo en la vida trascendental y el mundo mismo, como mundo que constantemente se predelinea y se comprueba en la comunidad de vida de la intersubjetividad trascendental como idea-polo, *no es la correlación que transcurre en el mismo mundo* y que es enigmática”.<sup>19</sup> Estos son sólo ejemplos tomados de un escrito de los últimos años de la vida de Husserl y de un lugar que para JSM es clave.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Hua VI, 261. El subrayado es mío. La frase siguiente es la que JSM puso como epígrafe en 5E: “Así pues, la psicología pura en sí misma es idéntica con la filosofía trascendental como ciencia de la subjetividad trascendental.”

<sup>18</sup> Hua VI, 265. El subrayado es mío.

<sup>19</sup> Hua VI, 266. El subrayado es mío.

<sup>20</sup> Es uno de los textos que, por así decir, me manda a leer cuando al final de 5E escribe: “Y ya que estamos en confidencias, lanzo una propuesta de generosidad: consultar los datos que leí en Argentina en 2016 y que tuvo la ocasión de escuchar, y que ahora están publicados, en los que se muestra la coherencia de eso que en su día llamé la postura implícita, que termina

Me parece, pues, a reserva de escuchar aclaraciones, que JSM cae en lo que Husserl llama “apariencia trascendental” [*transzendentaler Schein*], que expone en un texto de 1931 publicado en *Husserliana* XXXIV y que consiste en la “falsa APARIENCIA, COMO SI EL YO TRASCENDENTAL FUERA UN NÚCLEO ÍNTIMO EN EL SER HUMANO, y en verdad aquello que le confiere a este ente *real* [*Reale*] el CARÁCTER AUTÉNTICO DE LA HUMANIDAD...”<sup>21</sup>

Estos temas tienen relación con una crítica que JSM me hace en relación con la idea, que le sugiere mi forma de hablar, de que “el ser trascendental es una entidad preexistente que puede existir en varias instanciaciones, como humano terrestre, como extraterrestre, como animal humano, como animal no humano, como ser corpóreo o incorpóreo, etc.” (225). Desde luego, esta última parte podemos desecharla sin más trámite: si se entiende por ser trascendental un ser individual, creo que nadie sostendría seriamente que pudiera autoobjetivarse a discreción —o a discreción divina, acaso— en diversos seres mundanos, como sea que esto se propusiera. Tampoco se me puede atribuir esa instanciación del “ser trascendental” como un ser incorpóreo, si se entiende como una posible instanciación *real*. Si son posibles yos trascendentales, o simplemente yos, sin cuerpo, en todo caso no lo son en cuanto *realidades*. El sujeto trascendental es el mismo que el sujeto mundano en que se objetiva. Y sin embargo, en cierto sentido no son ambos el mismo, justo porque sólo uno de ellos, el trascendental, es *absoluto*; sólo él es el radicalmente constituyente, y el otro, el mundano, es constituido: la autoobjetivación es una apercepción de sí mismo, que, aunque sea una operación que tiene logros permanentes —he aprendido a ver cosas, a ver mi cuerpo como una cosa, a verlo como cuerpo humano, etc.—, permite hablar de la precedencia del yo trascendental respecto del yo humano, así como de su subsistencia respecto del mismo. Husserl se refirió en diversas ocasiones a la preexistencia del yo trascendental con respecto al nacimiento del yo humano y a su subsistencia tras la muerte del yo humano, e incluso a su eternidad.<sup>22</sup> Podemos pensar lo que

---

por ser plenamente consciente y explícita en todos esos textos.” (239-240) En efecto, el § 2 de la conferencia que dictó en 2016 en Buenos Aires, comienza por la consideración de un pasaje de este § 72 de *La crisis*: un pasaje en que se encierra precisamente el primero de los textos que acabo de citar. Cf. Javier San Martín Sala, “Las ciencias humanas (antropología, historia y psicología) de acuerdo al último Husserl”.

<sup>21</sup> Hua XXXIV, 290. La denominación de “apariencia trascendental” está en el título del párrafo en p. 286: “La apariencia trascendental y su solución”, y también en la p. 291.

<sup>22</sup> Por ejemplo, léase este pasaje del curso de Introducción a la filosofía de 1922-1923: “Según ello, la vida trascendental no puede y el yo trascendental no puede haber nacido; sólo el ser humano en el mundo puede haber nacido. Yo como yo trascendental era eternamente. Yo soy ahora y a este ahora pertenece un horizonte de pasado que puede desenvolverse al

sea de esto —y yo mismo puedo tener ante estas tesis de Husserl algún reparo que de momento me reservo—; pero lo importante es que el sentido mismo de la trascendentalidad del yo implica ya su no-mundanía: el yo trascendental es aquel en cuya vida surge el sentido del mundo, de los otros, de la consiguiente objetividad del mundo, y también el sentido del propio yo como habitante de ese mundo. Y de nuevo, creo que esto es algo que Husserl sostiene desde el descubrimiento de la subjetividad trascendental hasta sus últimos escritos. JSM puede muy bien no coincidir con esta “preexistencia” del yo trascendental y con todas sus implicaciones; pero si así lo hace, tendrá que reconocer que está yendo en este respecto más allá de Husserl.

Otros temas están vinculados a la lectura que JSM expone en la “Quinta estación” de algunos textos de Husserl que él piensa que apoyan su posición en este debate. Aquí quiero presentar algunos comentarios a esa lectura y acaso una lectura alternativa.

El primero es el texto No. 22 de *Husserliana* XV, al cual JSM le da mucho peso en la discusión, como si contuviera alguna clave que rebata *ipso facto* mi posición. En verdad yo no lo puedo ver así. Mi posición sobre el yo puro, o sobre su preexistencia, no se problematiza ni se cuestiona cuando se consideran la “*génesis* y el *desarrollo* de ese ego absoluto” (en las palabras de JSM: 2E, 242). Según JSM, decir que el ego absoluto es el tema de la fenomenología trascendental, y no un sujeto animal (1E, 218), puede decirse después de leer *Ideas I*, pero es ya una frase “tremendamente problemática” si pensamos en la *facticidad* del sujeto trascendental, de “un yo que emerge de una pasividad preegoica e instintiva”, como lo dice en 2E (242), lo cual es enteramente coherente con lo que dice en 5E: que “la trascendentalidad tiene una *génesis*”, “nace a partir de unas estructuras biológicas fácticas no dadas ni dables”, y por ello “el concepto de trascendental queda amarrado a esa *génesis*” (225). Está claro el punto en que discrepamos: él considera que la *génesis* de que trata el texto en cuestión es la *génesis del yo trascendental*, y a mí me parece que esto no es así; a mí me parece que se trata del proceso de autoconstitución de la subjetividad trascendental, es decir, del proceso en el cual se constituye en la forma que le es necesaria —dice Husserl— de la mundanía, de la *humanidad*. No se trata, entonces, de una autoconstitución absoluta, como si allí naciera la subjetividad trascendental misma. Se trata más bien de su autoobjetivación como sujeto mundano/humano.

---

infinito. Y precisamente eso significa: yo era eternamente” (Hua XXXV, 143; *cf.* también p. 420).

Puede desde luego sostenerse la tesis de que aquí se está generando efectivamente el yo trascendental mismo, pero, una vez más, esta tesis iría más allá de Husserl y de su verdadera fenomenología genética. Y no sólo eso: también contradiría francamente la superación del naturalismo que para el mismo JSM tiene una gran importancia en su comprensión de la fenomenología husserliana.

Por otro lado, este texto es importante justamente en defensa de mi posición, pues no se refiere solamente al ser humano o al yo trascendental humanizado, sino al ser humano en el sentido del “concepto esencial del ser humano”:

El otro yo enteramente desconocido está objetivado como hombre en mi mundo fáctico, sea como hombre de la Tierra, sea como una suerte de humanoide en algún astro, etc.<sup>23</sup>

Según el sentido del texto, que podría exponerse más pormenorizadamente, el hecho de que se trate aquí del “otro yo” y no del “yo” (del yo primitivo, por así decir), no altera la situación, pues, como dice el traductor en una de sus notas explicativas, “el otro yo que está implicado en mi experiencia del mundo, me implica a su vez a mí en su experiencia del mundo; o mejor aún, (...) mi ego implica al otro justamente como implicándome él a mí”.<sup>24</sup> Y si Husserl no incluye en este texto a los animales no humanos y no racionales, esto se debe, en mi interpretación, al hecho de que su tema es en él el proceso teleológico de la conformación de sí mismo del yo y de su mundo como un mundo sin contradicciones, y en este proceso no entran sujetos que no pueden vivir motivaciones racionales.

El segundo de los textos que me interesa comentar pertenece también a Hua XV, donde lleva el No. 11. Yo mismo he usado este texto para hacer ver que la temática de los seres racionales extraterrestres era recurrente en Husserl, además de muy pertinente en sus reflexiones sobre la constitución del mundo y la intersubjetividad. Es el texto en el que Husserl se refiere al “concepto esencial del ser humano”:

Se particularizan comunidades y mundos circundantes de comunidades hasta llegar a una humanidad europea o terrestre, que todavía no cumple la

---

<sup>23</sup> Hua XV, 382. La traducción al castellano de Agustín Serrano de Haro, en E. Husserl, “Teleología”, p. 10.

<sup>24</sup> “Teleología”, p. 10, nota 10.

idea de la humanidad en el sentido más universal, en tanto que aquí está en cuestión un concepto esencial del ser humano, el cual deja abierto si no viven todavía seres humanos fuera de la Tierra como co-portadores de nuestro mundo, seres humanos que, en cuanto que entrarían con nosotros en referencia de entendimiento fáctica, de inmediato estarían llamados y serían capaces de la co-constitución del mundo. (Hua XV, 163)

Un poco después, escribe en el mismo sentido:

...si hubiera de ponérsenos de manifiesto a nosotros que, por ejemplo, viven “hombres” en Marte, y hallamos medios de entrar con ellos en una comunidad de entendimiento, entonces ellos co-contarían de inmediato en el “nosotros” humano, que es correlato del mundo como “nuestro” mundo común a todos. (Hua XV, 164)

JSM cuestiona en la “Quinta estación” mi presentación de estas declaraciones de Husserl por razones que de momento no interesan. Expresamente dice allí (y es uno de los varios lugares en que lo dice) que se trata de una hipótesis vacía (232). Pero lo que aquí quiero comentar es otra observación suya: la de que llevo el texto a un terreno que no aparece en él; que el texto trata de las anomalías en la constitución del mundo en común, que abarca a la totalidad de la humanidad, etc. (232). Ahora bien, el texto trata en efecto de las anomalías, y de la normalidad que representa el ser humano normal; pero trata también justamente de la constitución intersubjetiva del mundo, y resulta muy interesante, en mi opinión, que Husserl excluya de esa constitución tanto a los animales no humanos (*Tiere*) como a los locos, y en cambio deje abierta la posibilidad de aquellos seres humanos en Marte. No sé qué contexto puede ser más pertinente para abordar esta temática que el de la constitución intersubjetiva del mundo.

Un tercer texto de Husserl que vale la pena revisar es la conferencia “Fenomenología y Antropología” de 1931, pues también es crucial en la tesis de JSM acerca de la cuestión de la relación entre la fenomenología trascendental y la antropología filosófica. Y es que en ella, en sus dos páginas finales, Husserl recupera la idea, que ya había manifestado en un manuscrito de esas mismas fechas (junio de 1931), de que la psicología, si es consecuente, debe llegar a ser filosofía trascendental, y ahora también incluye en ese proceso a la antropología: en esas dos últimas páginas, que fueron omitidas por Fink en la publicación que hizo de la conferencia en 1941, Husserl “ha hecho equivalente” la psicología a la antropología (239).

Ahora bien, ante todo, cualquier cosa que se haya de concluir de esta conferencia deberá hacerse compatible, a mi juicio, con lo que dice Husserl en el primer párrafo de las dos páginas omitidas por Fink:

Con ello [todo lo anterior] ha quedado implícitamente respondida la cuestión de si es posible una antropología como antropología filosófica, cualquiera que sea por lo demás el sentido de su tarea, y en especial ha quedado respondida la cuestión de si puede asistir un derecho a una fundamentación de la filosofía por retroceso a la esencia del hombre, en cualquier forma en que ello se haga.<sup>25</sup>

Husserl explica que cualquier teoría del hombre presupone el mundo existente y que una vez ganado el problema trascendental, no hay vuelta atrás a la ingenuidad. Menciona algunas filosofías que caen en esta ingenuidad y luego toca de pasada el paralelismo “ya citado” entre ser humano y ego, y entre psicología de la interioridad (psicología intencional) y fenomenología trascendental. Siguen unas reflexiones históricas sobre el entrelazamiento de la psicología con el “motivo trascendental”, y luego declara que “debe hacerse comprensible desde sus últimas razones trascendentales por qué la psicología y, si se quiere, la antropología, no son, en efecto, una ciencia positiva al lado de las restantes, al lado de las disciplinas científico-naturales, sino que guardan una *afinidad intrínseca* con la filosofía, con la filosofía trascendental”.<sup>26</sup>

Esto, por así decir, venía venirse: desde el curso de Psicología fenomenológica de 1925 se habla de ese paralelismo (sin incluir a la antropología), y más en el “Artículo de la *Encyclopaedia Britannica*” de 1927 y en las Conferencias de Ámsterdam de 1928. Aquí, en la conferencia de 1931, el paralelismo desemboca en afinidad intrínseca, y se incluye, con una salvedad, a la antropología. O más bien, con dos salvedades, si la primera es la expresión “si se quiere”. La segunda está en que, cuando se refiere a lo que ha venido a mostrar la clarificación que nos llevó a esa *afinidad intrínseca*, dice:

cuando la psicología de la interioridad (la antropología en su sentido puramente espiritual), tal como ahora ha devenido posible, accede a la intersubjetividad y cuando se la construye como ciencia *racional* de generalidad y alcance incondicionales (a la manera en que desde un inicio ocurrió con la

---

<sup>25</sup> E. Husserl, “Fenomenología y Antropología”, p. 543.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 544.

ciencia racional de la naturaleza), surge entonces de suyo una motivación que fuerza a los psicólogos a abandonar su mundanidad ingenua y a comprenderse como filósofos trascendentales.<sup>27</sup>

¿No es aquella antropología “si se quiere” esta misma antropología “en su sentido puramente espiritual”? A mí me parece patente. Pero, ¿por qué no es posible referirse en este contexto a la antropología *en todos sus sentidos*? ¿Cuántos sentidos tiene la antropología y cuáles de ellos habría que omitir aquí? Y, ¿por qué cuando se habla de la motivación a abandonar la mundanidad sólo se menciona, de nuevo, a los psicólogos? Sin una previa meditación seria sobre estas cuestiones, yo me contentaría de decretar sin más la equivalencia entre la psicología y la antropología.

Pero lo más importante es esta, digamos, trascendentalización —pues no podemos recaer en la ingenuidad—, *el abandono de la mundanidad ingenua*; los psicólogos y, si se quiere, los antropólogos, son ahora filósofos o fenomenólogos trascendentales. Es posible, pues, con las salvedades mencionadas y dejando pendientes las indispensables meditaciones que requieren, una *antropología trascendentalizada*, la cual vendría a ser la que JSM llama “antropología filosófica auténtica”. Yo a esto no me opongo, como ya se comprende. Pero nada de esto significa que pueda aceptarse que esta trascendentalización de la antropología equivalga a una *antropologización de la fenomenología trascendental*.

En suma, me parece que en Husserl se mantiene siempre la distinción entre el *yo trascendental* y el *yo humano*. Éste es visto siempre como el resultado de una constitución o autoconstitución del primero. Incluso cuando en cierto texto afirma que

El yo trascendental no es otra cosa que la persona humana absoluta, que como tal aparece objetivamente, pero que en esta manera objetivada alberga en sí la posibilidad esencial del autodescubrimiento trascendental mediante la reducción fenomenológica<sup>28</sup>

no parece haber mayor fusión, por así decir, entre el yo trascendental y la persona humana (y conste que yo mismo he aceptado, desde 1E, la identidad entre sujeto trascendental y sujeto humano, aunque no en general ni en términos eidéticos).

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 545. Modifico la traducción “psicología introspectiva” por “psicología de la interioridad”.

<sup>28</sup> Hua XXXIV, 246. Se trata del texto No. 15 de este tomo, un texto de diciembre de 1930.

Es cierto que la adjetivación de “absoluta” obedece justo a la posibilidad esencial que menciona. Pero la diferencia se mantiene, y está indicada por ese mismo *aparecer objetivamente* del humano; pues si el yo trascendental apareciera como tal objetivamente en el mundo, no haría ninguna falta el autodescubrimiento trascendental mediante la reducción fenomenológica. La diferencia está remarcada, además, por lo que Husserl dice en seguida:

Y la intersubjetividad trascendental es —por lo menos en el primer nivel, que no ha abarcado todavía al ser animal [*tierisch*] y el pleno ser mundano en su infinitud concreta— no otra cosa que la comunidad humana en su infinitud abierta, pero como la comunidad de personas absoluta entendida en el sentido trascendental. (Hua XXXIV, 246)

Es decir, la *antropología filosóficamente auténtica* está postulada como un primer nivel de una disciplina más amplia, que comprendería a los sujetos animales en su trascendentalidad. “Fenomenología trascendental” es un nombre, creo yo, más apto para denominar a la ciencia de la subjetividad trascendental *en todos sus niveles posibles*.

No está de más consignar que en el § 7 del mismo texto distingue Husserl entre la vida de conciencia psíquica, existente mundanamente, y la vida de conciencia “que no es para mí algo mundanamente existente, sino precisamente aquello en donde la mundanidad en general en todas sus maneras de ser adquiere para mí aquel sentido de validez, sentido de ser, que me rehúso a emplear como base de juicio” (Hua XXXIV, 253).

No sólo en *Ideas I*, pues, sino a lo largo de toda la obra de Husserl hasta sus últimos años, el sentido medular de la epojé y la reducción trascendentales obliga a mantener la distinción entre el sujeto trascendental y el sujeto humano, y por ende la distinción entre la fenomenología trascendental y la antropología filosófica, por más fenomenologizada y trascendentalizada que concibamos esta última disciplina. Esta distinción conceptual no tendría en realidad ninguna consecuencia teórica de importancia —siempre en el supuesto bajo el cual operamos— si la especie humana, la del “animal racional”, fuera la única especie animal existente en el universo; pero existen de hecho muchas otras especies animales en las cuales cabe también esencialmente, mediante la reducción fenomenológica, no un autodescubrimiento, pero sí un descubrimiento de su subjetividad trascendental con intervención de la empatía (en su sentido fundamental de experiencia de otro sujeto), y cabe también, finalmente, la posibilidad de que existan otras especies

animales racionales, esencialmente “humanas” o no, en las que sí sea posible un autodescubrimiento trascendental mediante la reducción fenomenológica y que a la vez puedan ser descubiertas en su trascendentalidad por nosotros.

## II. RECORRIDO COMPLETO DE LA “QUINTA ESTACIÓN”

### I. *Sobre el primer apartado*

El primer apartado de 5E, titulado “Antecedentes y contexto del ensayo”, corre de la página 201 a la 206, aunque también la 207 y la 208 pertenecen casi enteramente a él, pues se reproducen en ellas unas imágenes de la página 385 del tomo XV de *Husserliana* y de su traducción española, en las que aparecen los subrayados y marcas que JSM hizo en ellas durante su lectura en 1974 —una lectura que lo impactó al grado de poder decir ahora que “en esas líneas están inspirados la inmensa mayoría de mis trabajos” (202)—, en razón de que se trata de un texto que, según dice, “siempre hay que tener presente en este debate, y que supone un indudable giro en la apreciación husserliana, un giro que el análisis genético le impone porque hace cambiar radicalmente el primer proyecto de Husserl” (206). Esa página es parte del texto número 22 del tomo mencionado; en su momento comentaré la manera como se exponen en 5E las cuestiones de fondo que laten en esa página y en ese texto. Pero no entraré en los detalles de esta primera parte, pues no considero que sean parte de la polémica —no todavía, al menos— los relatos autobiográficos que JSM hace en ella, la enumeración de los temas importantes en su obra publicada, o las conclusiones a las que nos cuenta que llegó después o las convicciones que fue adquiriendo con los años en diferentes circunstancias; aunque reconozco, desde luego, que con estos relatos se va estableciendo el marco teórico que será el contexto de las ideas que sí intervienen y han intervenido en nuestra discusión.

Dentro de todo este relato autobiográfico, se llega, sin embargo, a un asunto que sí toca muy de cerca las cuestiones de la polémica cuando JSM nos cuenta que con su lectura de Fink, de *Erste Philosophie*, y de las lecciones de Londres de 1922 integradas en las lecciones de *Enleitung in die Philosophie*, “no podía sino tener las claves para abordar con más conocimiento de causa la profunda, inquietante, paradójica situación de la fenomenología en su relación con la antropología filosófica, que, atendiendo a *Ideas I*, podría parecer resuelta negativamente: la fenomenología jamás podría ser confundida con una antropología filosófica” (204). En este punto,

se refiere JSM a un artículo suyo “de 1990 para la revista *Études phénoménologiques*”<sup>29</sup> cuyo sentido fue “la problematicidad de esa posición de Husserl” (en *Ideas I*), y en el que aparece (¿por vez primera en su obra?) una distinción entre dos posturas de Husserl, una explícita y otra implícita. Este artículo me parece importante porque en él se exhibe, de modo condensado y muy claro, la posición que desde aquellos años JSM sostenía acerca de la relación entre la fenomenología y la antropología filosófica, y por ello recurriré a él (y a su traducción castellana) más adelante. Aquí, en este punto de 5E, JSM resume el sentido de su artículo de una manera que conviene también tener presente:

En efecto, la problematicidad de esa posición de Husserl fue el sentido de mi artículo de 1990 para la revista *Études phénoménologiques*, en el que hacía una distinción entre la *postura explícita* de Husserl, provocada por *Ideas I*, y una *postura implícita* que se iba abriendo paso, en la que el contenido, prácticamente total o *casi* total, de la fenomenología era el de una antropología filosófica, que era *el lugar* en el que había que empezar la filosofía, en el sentido por tanto de una antropología filosófica como filosofía primera, no para fundamentar en el ser humano la filosofía, sino porque lo que ocurría en la descripción fenomenológica de este ser estaba sometido al imperativo de la racionalidad, por cierto, el único que hace al humano ser humano, porque ese imperativo, antes de mostrarse como imperativo, es la estancia en el mundo, con el que todo constructivismo y representacionismo queda superado desde su misma raíz. (204)

Como se verá, el hecho de que yo sostenga precisamente que la fenomenología no debe ser confundida con una antropología filosófica significa para JSM que no he rebasado la altura de 1913 (fecha de la primera edición alemana de *Ideas I*) en mi conocimiento del desarrollo del pensamiento de Husserl. Y más precisamente, que me he quedado en esa *postura explícita* de Husserl, “provocada por *Ideas I*”. Decir que *Ideas I* ha *provocado* esa postura explícita de Husserl sólo tiene sentido, a mi juicio, si se quiere decir que su lectura ha provocado en algunos intérpretes y seguidores la creencia de que la verdadera postura husserliana es la que explícitamente se muestra en ese libro. Yo he sido, acaso, uno de esos seguidores. Acaso me sitúo entre esa “mayor parte de los fenomenólogos actuales” que, por las fechas de las que habla (1974, 1988, 1990), estaban haciendo sus

---

<sup>29</sup> “Phénoménologie et anthropologie”. Su traducción castellana (“Antropología y fenomenología. Para una interpretación histórica de la trascendentalidad”) es el capítulo V de *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*.

estudios, y “en todo caso, muy lejos de barruntar esas complejidades de la fenomenología de Husserl, que no se resuelven con una lectura primera, por profunda que sea, de *Ideas I*, sino atendiendo a las ambigüedades que ya Luis Villoro había detectado en *Ideas II*” (204). Aunque no tenga mayor importancia, debo decir que yo nunca he puesto en duda que, en cuanto a estudios husserlianos, JSM me ha llevado siempre la delantera. Pero sí me importa comentar la nota al pie que pone después de la cita que acabo de hacer:

Pero me temo que totalmente ineficaces a tenor de la ausencia de referencias a ese texto en la historia de la filosofía en español. Antonio Ziri6n alude a ellas (Cf. Antonio Ziri6n, *Historia de la fenomenologfa en M6xico*, Jitanj6fora, Morelia, 2003, p. 320 s.) con gran perspicacia, pero, a tenor de la discusi6n que llevamos en estos textos, parece que no le ha influido en su concepci6n de la fenomenologfa, porque no parece que el *Leib*, si es parte del sujeto trascendental —que es la tesis que Villoro vislumbra en *Ideas II*—, se pueda decir que el sujeto trascendental es corporal solo por accidente. Cfr. Antonio Ziri6n, *Historia de la fenomenologfa en M6xico*, Morelia, Jitanj6fora, 2003, p. 320 s. (204, nota 5)<sup>30</sup>

No me arrogar6 la defensa de “la historia de la filosoffa en espa6ol”. S6 invito al lector a leer esas p6ginas de *Historia de la fenomenologfa en M6xico* en las que rese6o brev6simamente la rese6a que en 1959 hizo Luis Villoro del segundo libro de las *Ideas* de Husserl; pero sobre todo lo invito a releer esta 6ltima rese6a.<sup>31</sup> Creo que podr6 comprobar que no hay realmente una vislumbre de que el *Leib* es parte del sujeto trascendental cuando Villoro expone que Husserl “no puede distinguir claramente entre el sujeto personal y el mismo yo trascendental”, o cuando sugiere que el “nuevo motivo” de un “yo vivo concreto no naturalizado” “parece incitar a una revisi6n de la doctrina de la conciencia pura” y se pregunta si “no ser6 el sujeto trascendental una mera abstracci6n de la persona”.<sup>32</sup> Mucho m6s cerca de esa vislumbre estaba p6ginas atr6s, cuando, tras rese6ar las secciones de *Ideas II* en que el cuerpo (*Leib*) tiene su participaci6n, llega a afirmar que “el problema de la encarnaci6n ocupa un lugar clave en la filosoffa fenomenol6gica. El sujeto puro del *cogito* se sit6a entre las cosas del mundo. Este movimiento de ca6da de la conciencia en el mundo terminar6 con la total conversi6n del sujeto

<sup>30</sup> Corrijo en las dos ocasiones “220” por el n6mero de p6gina correcto: “320”.

<sup>31</sup> Se titula “La constituci6n de la realidad en la conciencia pura (Examen del segundo tomo de las *Ideas*)”.

<sup>32</sup> Villoro, *op. cit.*, pp. 135 y 136.

en objeto. El primer paso consiste en la encarnación del sujeto”.<sup>33</sup> Pero tampoco aquí hay esa vislumbre que sospecha JSM, porque si bien para Husserl, según Villoro, “aparece el cuerpo como un campo de acción y pasión del alma, intermedio entre la objetividad y la subjetividad”, “el ‘cuerpo propio’ no sería sino un estadio transitorio en la vía de la objetivación total” y por ello sería “ocioso pretender liberarnos de la objetivación quedándonos en la ambigüedad del ‘cuerpo propio’”.<sup>34</sup> No es sencillo saber cómo conciliar esto con las tesis que formula JSM en las líneas siguientes de su texto acerca de la “carne del yo trascendental” que es a la vez “la primera capa de la subjetividad trascendental, la que suministra al yo la ‘hyle originaria’, las ‘cinestesis originarias’, y los ‘sentimientos originarios’, sean estos lo que sean”, y “la materialidad que constituye mi cuerpo físico” (204). Sin embargo, Villoro tiene una afirmación que me parece muy lúcida: “la fenomenología explícita una *vida concreta* que, al constituir el mundo, se va constituyendo a sí misma en él”,<sup>35</sup> y dejando a un lado lo que pude o no haber aprendido de él —porque de estas cosas no llevo registro—, yo creo que algo análogo puede decirse del cuerpo: esa misma vida concreta, que es la vida del yo trascendental, *al ir constituyendo el cuerpo que es su cuerpo se va constituyendo a sí misma en él*. Pero no voy a ahondar aquí, al menos de momento, en esta cuestión del cuerpo o la corporalidad del sujeto trascendental porque, aunque reconozco que está en el entorno de las cuestiones discutidas en la polémica, no es tampoco una de las centrales. Tal vez a JSM le parece que sí lo es, pues él dice lo que dice en las palabras que he citado “a tenor de la discusión que llevamos en estos textos”... Yo le preguntaría en cuál de los dos textos míos de esta polémica he afirmado que “el sujeto trascendental es corporal solo por accidente”, o de qué palabras mías en esos textos ha podido él inferir eso. He afirmado en 1E que es un hecho contingente que sobre la Tierra haya solamente una especie animal (la humana) con el nivel de racionalidad que ésta tiene, y no dos o tres distintas; que es por ello contingente que sólo hablemos con otros hombres, que sólo leamos lo que otros hombres han escrito, etc. También afirmé allí mismo que la radicalidad de la fenomenología la obliga a no quedar ligada a la conformación psicofísica o natural de ninguna especie, “y por ende tampoco a la de la humana”, ni a la manera humana de crear cultura o de humanizar el mundo, porque estas cosas dependen de condicionamientos fácticos, contingentes. También he dicho (en 4E) que “la identidad del ser humano con el sujeto trascendental (...) es una identidad fáctica, no una identidad esencial” (4E, 68) —una frase que JSM

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 135.

discutirá más adelante en 5E—. No veo cómo poder inferir de estas afirmaciones mías que yo sostenga que “el sujeto trascendental es corporal solo por accidente”, una sentencia que, si se refiere a un sujeto trascendental en proceso de autoobjetivación (o sea, de *realización*), es fenomenológicamente falsa, y que sólo podría mantenerse aceptando la tesis de Husserl, a la que ya me referí en la primera parte de esta respuesta, de la infinitud o eternidad de la vida del yo trascendental.

Del último pasaje que cité del texto principal de 5E es también muy de destacarse la afirmación de que el “imperativo de la racionalidad” es “el único que hace al humano ser humano”. Esta afirmación cobrará importancia muy pronto, cuando se trate precisamente de la determinación de aquello que hace ser humano al ser humano como una suerte de *plus* o de excedencia...

Antes de pasar al segundo apartado de 5E, quiero comentar un importante párrafo de la “historia” (205) que nos ha ido relatando JSM en el primero. En ese párrafo (el primer párrafo largo de la p. 205), que es un comentario al desprecio de Heidegger y Husserl de la antropología filosófica, se manifiesta con claridad lo que considero el problema principal —o el problema de origen, pues lo que se nos cuenta es la formación de esa posición— de la posición de JSM en torno a la relación de la antropología filosófica y la fenomenología trascendental. Mientras él “veía que lo que Husserl describía ERA EL SER HUMANO EN SU SENTIDO TRASCENDENTAL, el sentido trascendental que yo mismo —y como yo cada uno de nosotros— soy; y eso, exactamente eso, era hacer antropología filosófica”, consideraba que el desprecio de ambos filósofos se debía a que tomaban esta disciplina “como ejecutada antes de haber descrito o logrado el sentido trascendental del ser humano”, “sin asumir, en una actitud a todas luces ingenua y, por tanto, precipitada”, “que esa antropología, antes de esa descripción trascendental, era una antropología *mutilada*, a la que le faltaba lo fundamental, el *rasgo trascendental*, y sin el cual el humano no era tal, y de modo consecuente, la propia antropología tampoco era antropología en sentido pleno, pues carecía de lo fundamental para llegar al ser humano” (205). No nos fijemos ahora en lo aventurado de achacarle tal ingenuidad a ambos filósofos, y sobre todo al que se dice que ya estaba describiendo al ser humano en su sentido trascendental: ¿cómo pudo no ver, o cómo pudo tardarse tanto en ver, que ése era el verdadero tema de su fenomenología trascendental, y que lo que hacía, prácticamente desde el principio, era una antropología filosófica ya no mutilada, sino trascendental ella misma? Es más problemática, en mi opinión, la manera de referirse a lo trascendental como un sentido o un rasgo *humano*, y justo como el rasgo sin el cual lo humano no es humano. Esta idea de que lo “trascendental” es una especie de estrato o instancia

o dimensión en el ser humano —quizá su *lado espiritual* o su *lado racional*— parece caer en lo que Husserl llama, en el texto de septiembre de 1931 (no de 1913) que citamos ya en la primera parte, “apariencia trascendental”.<sup>36</sup> Aquí repito la cita: “la falsa APARIENCIA, COMO SI EL YO TRASCENDENTAL FUERA UN NÚCLEO ÍNTIMO EN EL HOMBRE, y en verdad aquello que le confiere a este ente *real* el CARÁCTER AUTÉNTICO DE LA HUMANIDAD...”.<sup>37</sup> Señalo aquí un peligro al menos en la manera de expresar eso que Husserl llama, en la misma página, “la mutualidad trascendental de humanidad y subjetividad trascendental”,<sup>38</sup> en la cual se funda aquella falsa apariencia. Tendremos ocasión de revisar otras formulaciones de JSM de este mismo estado de cosas, que es central en sus ideas. Pero, desde mi punto de vista, puede quedar claro desde ahora que el proceso teórico o metodológico más pertinente para entender la fenomenología trascendental no puede ser ni llamarse, en sentido estricto, ni “trascendentalización de lo humano” ni “humanización de lo trascendental”.

## II. *Sobre el segundo apartado*

También este apartado comienza con un poco de autobiografía y de historia, de las cuales sólo comentaré el asunto de la posible agresividad del prólogo que escribí para las Actas del I Coloquio de Antropología y Fenomenología organizado en 2011 por Marcela Venebra (es decir, 1E), asunto que JSM ya había tratado en este debate y que en 5E vuelve a traer a colación. Claro que la anécdota de que cuando el prólogo se leyó durante el II Coloquio (celebrado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 2013)<sup>39</sup> un profesor de filosofía —a quien no he podido identificar, por cierto— lo calificó de “agresivo”,<sup>40</sup> no tuvo, hasta donde sé, la menor trascendencia. No necesito decir que nunca fue mi intención agredir a nadie, ni al escribir el prólogo ni al permitir que se leyera en mi ausencia en ese coloquio. Pero hay aparentemente razones por las cuales se podría creer justificado calificar el prólogo de agresivo. En 2E, JSM introduce así su comentario: “Yo no me hubiera atrevido a calificarlo así, incluso si exceptuamos un par

<sup>36</sup> Traduciendo “Schein” por “apariencia”; pero también podría traducirse como “ilusión”.

<sup>37</sup> Hua XXXIV, 290. El texto, que es el número 18 de este tomo, se titula “Erster Gang der Besinnung zu Epoché, Reduktion, korrelativ Weltbetrachtung (September 1931)”.

<sup>38</sup> “Mutualidad” traduce el término “Ineinander”, sustantivación de “uno en otro”.

<sup>39</sup> Durante este II Coloquio no me encontraba yo en el país y el prólogo se leyó en mi ausencia.

<sup>40</sup> De esto da noticia 2E, 222.

de detalles, creo que no lo es, aunque en una primera lectura me pudo parecer, al menos, fuerte. Quiero comentar ese par de detalles que al citado profesor llevarían a aplicarle ese calificativo” (2E, 22). Esta suerte de vacilación se mantiene, acentuada, en 5E. Cuando aquí recuerda la misma anécdota (“Ahí es donde se dijo que ese texto era agresivo”), añade: “pero al leerlo de nuevo se ve que no lo es tanto, aunque hay afirmaciones que hubieran requerido alguna explicación más precisa” (206), y en una nota al pie recapacita: “Volviendo a leerlo, puede resultar un tanto agresivo, por tres razones” (206, nota 12), y en seguida resume —y, como veremos, radicaliza— las dos primeras razones —el mismo “par de detalles” de 2E— y añade una tercera, que es nueva.

El primer detalle es que no parece “del todo diplomática, aunque su base sea profundamente correcta”, la “advertencia” que el prólogo dirige a “colegas de la otra facultad” (a los antropólogos, se entiende) “de la dificultad de la fenomenología y del alejamiento del lenguaje fenomenológico respecto a la vida ordinaria y a las ciencias”, y lo hace en un coloquio que supone ya “un punto de encuentro” (2E, 222-223). Donde se debe propiciar el diálogo (entre fenomenología, o filosofía fenomenológica, y antropología científica), mi texto señala en cambio sus grandes dificultades. Lo hace recordando la reacción de incompreensión de Lévy-Bruhl ante la carta que Husserl le envió en 1935. Pero la advertencia no está hecha sólo a los antropólogos, sino muy principalmente a los fenomenólogos, quienes muchas veces, por falta de espíritu didáctico, no se dan cuenta de lo alejado que su lenguaje se halla del lenguaje de quienes no se han interiorizado en él, y caen en una “incompreensión de la incompreensión”. Situándose de inicio en el “punto de encuentro” que menciona JSM, el prólogo quiso ser una invitación a la comprensión y al aprovechamiento mutuo entre los antropólogos y los fenomenólogos. Pero haber puesto al frente aquella advertencia lo hace de muy dudosa cortesía. Violé así una regla de etiqueta académica.

Ahora, en 5E, ese primer detalle o primera razón por la cual el prólogo puede resultar un tanto agresivo se enuncia así:

la primera se debe al contexto, pues está en el comienzo del texto que comenta la imposibilidad, para los no fenomenólogos, de entender el lenguaje fenomenológico, con lo que les está diciendo a los antropólogos que participaban en ese Congreso, y eran los anfitriones, que de lo que se les dijera en serio de fenomenología no podían entender nada, como le había ocurrido al mismo Lévy-Bruhl con la famosa carta de Husserl. (206, nota 12)

Ahora la dificultad señalada se convierte en imposibilidad. Ahora no hay advertencia, sino la franca aseveración de que los antropólogos que participaban en el encuentro no podían entender nada de fenomenología. Ahora sí tengo que decir, por mi parte, que estas palabras no reproducen fielmente las palabras del prólogo. Lo que era sólo una falta de etiqueta, para mí siempre muy dudosa, se convierte ahora para JSM en algo muy cercano a un insulto. Confieso que hasta el día de hoy no veo cómo habría podido haber hecho esa advertencia sobre la dificultad del lenguaje de la fenomenología en forma más diplomática o menos insultante. Admito, no obstante, que puedo haber pecado involuntariamente de falta de tacto; pero estoy seguro de que una apreciación imparcial no podría encontrar en el prólogo ninguna acusación tan arrogante como la que JSM le imputa.

El segundo detalle deriva de una “frase” del prólogo que primero JSM dice “que no se sabe a quién va dirigida”, pero que luego define como “una pulla lanzada sin más desarrollo a aquellos que cultivan o cultivamos esa materia [la antropología filosófica]” (2E, 223). Más adelante la llama “pedrada” (2E, 225). La frase/pulla/pedrada está en la manera como introduce en el prólogo, junto, o después, de la *antropología física* y la *antropología cultural*, “esa otra disciplina llamada, y a veces incluso mal llamada, *antropología filosófica...*” (1E, 212). Sí, en efecto, no es una frase muy afortunada, pues deja las cosas en total abstracción. Pero sólo quería ser otra advertencia: en el prólogo sigue una exposición de las dificultades de determinar el objeto de estudio de la antropología filosófica y su carácter filosófico mismo. Allí hago ver, en términos más o menos elementales y no dirigidos a los especialistas en ella, las exigencias a las que está sometida la correcta determinación de esta disciplina. Me parece que queda bastante claro, pues, que las “malas” antropologías filosóficas serán las que no se ciñan a esas exigencias, o no las tomen en cuenta o las ignoren. ¿No es, por lo demás, estrictamente verdad que hay ocasiones en que algo que alguien llama antropología filosófica no le hace honor a su nombre? No quise dar nombres ni los voy a dar ahora, porque no importa que se trate de un autor reconocido, de un profesor universitario o de un condiscípulo en la carrera de filosofía hablando en la cafetería; no importa que sea uno mismo quien a veces tenga una idea incorrecta de lo que la antropología filosófica es o debe ser. Se trata de posibilidades generales. No hay ni pulla ni pedrada ni, de nuevo, ninguna acusación a nadie desde la arrogancia del fenomenólogo trascendental. Y si la hubo, esa pulla no iría dirigida a los colegas antropólogos, pues los antropólogos filosóficos vienen más bien del mismo campo de la fenomenología o del campo de la filosofía. JSM pudo quizá sentirse aludido, pues él sí que se dedica a la antropología filosófica; pero no tenía

ninguna razón para pensar que yo me refería a sus escritos o a sus ideas acerca de la antropología filosófica.

Por otro lado, el alcance que JSM le da a esa frase es, a mi juicio, insostenible. Para él es como si de esa advertencia se derivara que, respecto de la antropología filosófica, “no sabemos si es o no correctamente llamada antropología y/o filosófica” (2E, 225), es decir, nunca, en absoluto... Pero algunas veces no son todas las veces. Es cierto que yo mismo no defino en el prólogo, cabalmente, un sentido justo de antropología filosófica, y que señalo las dificultades que ese sentido implica.<sup>41</sup> Pero tampoco cuestiono seriamente la posibilidad de determinarlo. No consideré que fuera en ese momento mi tarea contribuir a la determinación definitiva de la antropología filosófica. Además de suscitar interés por el tema, me proponía que se viera con claridad el necesario deslinde de la fenomenología trascendental respecto de cualquier antropología (*incluso la filosófica*), a la vez que la necesidad de la fundamentación de cualquier antropología (*incluso la filosófica*) en la fenomenología trascendental. Y en esas cuestiones andamos todavía en esta polémica.

A JSM, en cambio, le parece que este “aspecto” de dejar sin aclarar la frase de la “mal llamada” antropología filosófica, de dejar ahí “ese inciso sumamente inquietante desde el que nada más se puede deducir”, podría ser “el fundamental de este texto calificado de ‘agresivo’, porque una pulla no resuelta, escrita relativamente al principio, da un color, que a alguien pareció agresivo, a un texto que no lo es en las páginas restantes” (2E, 224). Si esta apreciación es objetiva, no me queda más que lamentarlo por mi texto. Pero aunque comprendo que a JSM le haya resultado ese inciso “sumamente inquietante”, no puedo concordar en que “este aspecto” sea “el fundamental de este texto”.

Sí debo añadir, sin embargo, aunque sea en un breve excurso, que en 2E JSM se empeña en desentrañar el fondo de mi descomedida frase, y también comenta mis otras afirmaciones en torno a la antropología filosófica. Las cuestiones que plantea en relación con la fenomenología trascendental y el sujeto trascendental

---

<sup>41</sup> La única, y mínima, caracterización se hace en las palabras que seguían a la frase cuestionada: “la cual [antropología filosófica] no puede dejar de ser ciencia del mundo (por ser ciencia del hombre, y siempre y cuando aceptemos que no puede haber hombre sin mundo), pero paradójicamente tampoco puede dejar de ser (al menos idealmente, o ‘en teoría’) una ciencia cuya actitud filosófica la opone a la actitud natural —o, para no decirlo con ninguna palabra que connote ninguna lucha, conflicto o polémica, que la sitúa en una dimensión diferente a la ‘actitud natural’.” (1E, 212)

son algunas de las que habría valido la pena tomar en cuenta mucho más detenidamente en la muy limitada réplica que hice a este texto en 4E. Me refiero, por ejemplo, a su afirmación de que “El sujeto trascendental, conseguido en una primera aproximación por la epojé, sería un sujeto sin mundo, al menos sin el mundo que la epojé desconecta” (2E, 226), y a la serie de preguntas que plantea en seguida: si esa pureza de mundo “prevista en la primera aproximación” se mantiene una vez que “ponemos por medio el cuerpo”, cuando “introducimos la animalidad, que no es una animalidad objeto en el mundo sino sujeto para el mundo”, es decir, “en el momento en que tomamos en cuenta la totalidad de la conciencia trascendental que somos nosotros” (2E, 226), etc. Aquí, en 2E, en estas y otras cuestiones, se abría de hecho a la discusión un amplio panorama teórico que también para mí tiene la mayor relevancia. Pero en 4E me limité a formular el “acuerdo básico” que creo tener con JSM con respecto a la cuestión de la relación de la antropología filosófica y la fenomenología trascendental: “ambos creemos en la posibilidad de desarrollar una antropología filosófica que sea, a la vez, fenomenológica y *trascendental*” (4E, 68). En esa disciplina estaría considerado, pues, “en el ser humano o el hombre que es su objeto de estudio, lo que puede denominarse una, o ‘su’, *dimensión trascendental*, y ante todo, su capacidad de tener acceso a ella, con todo lo que esto implica” (4E, 68). Pero sobre estos temas volveré. Cierro el excurso y retomo el hilo de la exposición.

Con el tiempo, la impresión de JSM sobre el inquietante inciso sobre la “mal llamada antropología filosófica” ha tenido una intensificación inesperada. En 5E se dice sobre este segundo “detalle”:

La segunda [razón por la cual el prólogo puede resultar un tanto agresivo] es la fuerte descalificación de la antropología filosófica, de la que se dice, sin explicación ni restricción, que es a veces mal llamada antropología filosófica (206, nota 12)

De nuevo reconozco, por supuesto, la falta de explicaciones o restricciones (si bien el “a veces” es una restricción, la cual nunca es tomada en cuenta por JSM); pero afirmar que he hecho una fuerte descalificación de la antropología filosófica es más que una exageración; es una tergiversación de mis palabras.

Cuando JSM se dispone a iniciar su respuesta propiamente dicha a 4E, dice que hay un inmenso avance en la clarificación “desde el comienzo de nuestro debate, desde aquel momento en el que escribió [en el que escribí yo], en el primer prólogo, que la antropología filosófica es una ‘a veces «mal llamada»

antropología filosófica’, sin especificar más, en qué sentido o por qué es a veces mal llamada antropología filosófica” (209). Debo decir, primero, que espero que se vea que éstas no fueron exactamente mis palabras. Mi primera referencia a la antropología filosófica señala el hecho de que su nombre es a veces mal empleado, pero no caracteriza a esa disciplina por ese infausto hecho. Segundo: aunque me pesa que esto haya sido para mi colega pura oscuridad, tengo que decir que hoy volvería a decir lo que dije, pues me parece que sigue habiendo ocasiones en que la expresión “antropología filosófica” es mal utilizada, y le agradezco por las ilustraciones que él mismo da en seguida: el “erróneo título con que Starke publicó la antropología pragmática de Kant, que, si es pragmática, evidentemente no era la filosófica”, y el caso de la antropología “que parte de una posición teológica, y trata de ajustar la filosofía a esas creencias” (209). Si éstos son casos en que se utiliza mal la denominación de “antropología filosófica”, entonces mi observación en el prólogo no carecía ni de fundamento ni de sentido. Puedo anotar también algo que el mismo JSM escribe sobre la antropología filosófica en el libro de texto que lleva ese nombre: “Como la antropología filosófica podría abarcar el estudio de *todo* lo humano, la indefinición sobre lo que pertenece a esta disciplina, no *de facto*, sino *de iure*, ha hecho que no haya conseguido un perfil definitivo”.<sup>42</sup> Una disciplina que *de iure* no ha conseguido un perfil definitivo, ¿no es una disciplina que con cierta facilidad se presta a ser mal comprendida, mal definida, “mal llamada”? Pero hacer una referencia, ciertamente vaga, a estos hechos no equivale a descalificar a esa disciplina.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Javier San Martín, *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*. En adelante, me referiré a este libro como “AF II”.

<sup>43</sup> Sobre este tema, al inicio de 3E, cuando trata las cuestiones ligadas de las relaciones entre la filosofía (y la fenomenología) y la antropología y de la noción de una antropología filosófica, JSM escribe con cierta informalidad:

Incluso hay quien, como el profesor Ziri3n en el Pr3logo al primer volumen de la serie Antropología y Fenomenología, llegaba a hablar de una “mal llamada antropología filos3fica”, o que pudiera ser “un hierro de madera”, y que si es posible una antropología filos3fica como una filosof3a del hombre, ¿por qu3 no iba a ser posible una “filosof3a de los platelmintos”? (3E, 16)

Despu3s de lo que he dicho aqu3, es mejor dejar la primera de mis expresiones sin comentario. La del “hierro de madera” no est3 en 1E y tampoco en ning3n otro de mis textos publicados; ¿acaso la sac3 JSM de una manifestaci3n oral m3a en la que pude haberme referido a un parecer extremo y ajeno sobre la antropología filos3fica? Si fue as3, sinceramente lo he olvidado. En 3E, 20, se refiere a la “eventual filosof3a del hombre, en caso de que 3sta no sea un ‘hierro de madera’, en la ir3nica expresi3n de Antonio Ziri3n”. Del asunto de la “filosof3a de los platelmintos” me ocupo un poco m3s adelante.

Conviene recordar, dado el nuevo contexto en que este asunto se menciona, que a mi modo de ver esa observación no tenía en el prólogo ningún papel de importancia. Ahora ve JSM un “inmenso avance” en el texto de 4E con respecto a 1E, como si yo hubiera cambiado de opinión desde entonces. Ese “inmenso avance”, o la “novedad” de 4E respecto de 1E, estribaría en “asumir que la Antropología filosófica, para ser auténtica, tiene que incorporar el carácter trascendental del ser humano” (210). Reconozco que con posterioridad a la escritura del prólogo creo haber conseguido mayor claridad sobre la posibilidad de una antropología filosófica *fenomenológica y trascendental*; pero no hubo tampoco ningún cambio de opinión radical, ningún cambio radical en mi concepción de la antropología filosófica. En realidad nunca negué en el prólogo la posibilidad de una ciencia como ésta, y dije además que se tendría que tratar de “una ciencia cuya actitud filosófica la opone a la actitud natural”, lo cual en términos fenomenológicos (al menos en los husserlianos) no puede significar otra cosa que adoptar una actitud trascendental, aunque sea de modo implícito.<sup>44</sup>

Dije que además de esas dos razones por las que el prólogo pudo resultar agresivo a un oyente no identificado, en 5E aparece una tercera, una razón nueva, y que viene a ser, aparentemente, la principal. Doy el pasaje correspondiente de la misma nota de 5E que he venido citando:

pero, sobre todo, y es la tercera razón, la afirmación explícita de que la fenomenología trascendental supera a la antropología social. Uno se pregunta en qué sentido la supera, y para qué quiere superarla. Siendo benévolo, se podría entender la palabra hegelianamente, es decir, superar como incorporar, de manera que la fenomenología asumiera los trabajos de los antropólogos culturales y operara con ellos, pero, en todo caso, ya que no es ese el uso habitual, habría que haberlo dicho, por lo que, leído eso por los antropólogos culturales, no pudieron menos que sentir en el escrito un tono que les resultaba agresivo, o cuando menos incómodo, sobre todo como Prólogo a unas actas de una actividad llevada a cabo en su casa en un Congreso que buscaba la colaboración. (206-207, nota 12)

Agradezco, por supuesto, la benevolencia; pero pediría un poco más de justicia en la lectura. No creo que Hegel tenga aquí ninguna pertinencia. ¿No es

---

<sup>44</sup> Pueden leerse en 2E, 227 las consideraciones de JSM sobre la relación entre la filosofía y la superación de la actitud natural.

bastante obvio que yo estaba parafraseando lo que Husserl dice en la cita que acababa de hacer de él? Lo que Husserl dice es esto:

la antropología, como toda ciencia positiva, y también la *universitas* de ésta, es la primera palabra del conocimiento —del conocimiento científico—, pero no es la última. La ciencia positiva es ciencia consecuentemente objetiva, es ciencia en la obviedad del ser del mundo objetivo y del ser humano como existencia real en el mundo. La fenomenología trascendental es ciencia radical y consecuente de la subjetividad, de la que en última instancia constituye mundo en sí.<sup>45</sup>

¿No puede esta *ultimidad* de la fenomenología trascendental ser considerada como una superación con respecto a la instancia previa en que se sitúa la antropología junto con toda ciencia positiva? ¿Vale la pena preguntarse ahora en qué sentido supera la fenomenología a la antropología y para qué quiere superarla? Las respuestas las tiene Husserl; están claramente expuestas en sus escritos. Si se me dice que Husserl no habla literalmente de una superación en este contexto, lo cual es cierto, podría recordar este pasaje de las *Meditaciones cartesianas*, escrito por los mismos años que la carta a Lévy-Bruhl:

En lugar de la fenomenología trascendental eidética aparece entonces una psicología pura eidética, referida al eidos alma, cuyo horizonte eidético queda sin duda por interrogar. Pero si fuese interrogado, se abriría el camino por donde llegar a la superación de esta positividad, esto es, por donde transitar hasta la fenomenología absoluta, la del *ego* trascendental, que ya no tiene precisamente ningún horizonte que pueda hacerle remontar por encima de la esfera trascendental de su ser, o sea, relativizarlo.<sup>46</sup>

No es otra la “superación” de la que yo hablo. Por supuesto que la fidelidad a los textos o al pensamiento de Husserl no es ninguna garantía de verdad, y JSM está en libertad de cuestionar en sus trabajos —como lo ha hecho en múltiples ocasiones— la coherencia o la fundamentación o el marco conceptual de las palabras que Husserl emplea. Pero cuando un escrito como mi prólogo está intentando entender y aplicar precisamente ciertos textos husserlianos, las dudas sobre el sentido y el alcance de los conceptos —como en este caso el de

<sup>45</sup> En 1E, 217; en Hua Dok, 3/VII, 161-164.

<sup>46</sup> Es el final del § 35 de *Meditaciones cartesianas*, pp. 128-129. En el original alemán Husserl usa la palabra *Überwindung*. Véase Hua I, 107.

“superación”— no pueden resolverse más que acudiendo de nuevo a esos textos. También puedo recordar que el mismo JSM se refirió en su Comentario (2E) a mi afirmación en el Prólogo (hecha siguiendo a Husserl, naturalmente) de que la antropología cultural “es superada por la fenomenología trascendental” (2E, 240); pero en ese momento no reparó en la entraña agresiva de esa afirmación. Creo también poder esperar que los “antropólogos culturales”, o cualesquiera otros colegas de cualquier otra disciplina positiva, no harán suya esta nueva razón para sentir en mi prólogo un tono agresivo o incómodo; pues sabrán achacarle cualquier ínfula de superioridad a quien en todo caso pudo haberla tenido, y no a un servidor.<sup>47</sup>

Pero es hora ya de cambiar de tema.

Cuando JSM aborda por fin el texto (4E) al que en 5E responde, dice que en su opinión se divide en siete puntos distintos, que irá refiriendo en su comentario (209) —ya los iremos viendo—, y destaca con precisión que en 4E yo recuerdo que el amplio comentario que hizo de 1E en 2E habría quedado más completo si hubiera comentado un punto que es, y aquí me cita, “uno de esos pocos pasajes de mi prólogo que dejó sin tratar” (209). Quiero decir que en ese pasaje de 1E y en las respuestas que implícita o explícitamente le ha dado JSM en 2E y en 5E se encuentra desde mi punto de vista el verdadero núcleo de esta polémica —como ha quedado claro en la primera parte de este escrito—, por lo que trataré de dedicarles la mayor atención. Pero otros puntos se cruzan en el camino.

Ya me referí a uno de ellos: el del “inmenso avance” que ve JSM en 4E respecto de 1E en relación con la determinación de la antropología filosófica. Es cierto que esta determinación es más clara, y más completa, en 4E que en 1E. Pero también es cierto que cuando escribí ese prólogo no me había propuesto la definición completa de la antropología filosófica ni menos se me había ocurrido

---

<sup>47</sup> Advierto que no he comentado todo lo dicho por JSM en 2E en torno a esta apreciación de un tono agresivo en mi prólogo. A partir de la p. 224, hace un repaso de “los dos motivos posibles para esa apreciación”, que son las dos primeras razones que ya conocemos. En este caso, vincula ambas razones o ambos motivos con temas de mayor hondura: el primero —el de la dificultad del lenguaje de la fenomenología— con la cuestión de la reducción y la actitud trascendental (ver 2E, 224-225); el segundo, el de la definición de la antropología filosófica, con la cuestión de la trascendentalidad y la mundanidad y con la del carácter filosófico de la antropología filosófica (ver 2E, 225-228). Algunas de estas cuestiones, y lo que JSM dice sobre ellas en este repaso, casi todo lo cual dejé sin comentar o responder en 4E, merecerán un comentario en relación con las cuestiones que se tratan después en 5E.

que sería el texto inaugural de un debate alrededor de ese concepto. Esto tiene relación con lo que viene en seguida. JSM cita una parte de aquello en lo que en 4E considero que tenemos un acuerdo (la posibilidad de desarrollar una antropología filosófica a la vez fenomenológica y trascendental, que considere en el ser humano “su” dimensión trascendental y su capacidad de acceso a ella...) (210; en 4E, 68), y apunta:

No digo que no haya un acuerdo básico en esto, pero sí aseguro que hasta este escrito no he leído en ningún sitio de Antonio Ziri6n este planteamiento propio de la Antropología filos6fica, que sospecho que es una de esas cosas que ha asumido de la realizaci6n de la tesis de la doctora Marcela Venebra en la que se propone una reforma de la antropología filos6fica justo en ese sentido, ideas que tienen en cuenta los desarrollos de mi artículo de 1992, de *Études phénoménologiques*, temas sobre los que mantuve horas de entrevistas con la entonces doctoranda Marcela Venebra. Como dice el mismo Antonio Ziri6n, la tesis le exigi6 estudiar textos de Husserl que no conocía. (210)

La verdad es que hasta ese escrito (4E) no había leído JSM en ningún texto mío ese planteamiento propio de la Antropología filos6fica por la sencilla raz6n de que yo nunca había publicado nada acerca de la antropología filos6fica. La antropología (filos6fica o no filos6fica) no es mi campo de estudio y sólo me he ocupado de ella ocasionalmente en alg6n curso. A partir de lo que digo de ella en 1E, que es lo primero que publiqué sobre ella, no es posible sospechar cuál era mi posici6n completa sobre la antropología filos6fica. No hay entonces ninguna raz6n para ver la novedad que JSM ve en mis concepciones,<sup>48</sup> la cual estaría,

---

<sup>48</sup> Es, sin embargo, muy verdad que el trabajo como director de la tesis de doctorado de Marcela Venebra (2011-2016) me llev6 a estudiar textos de Husserl que no conocía, y que allí se form6 en buena medida mi concepci6n actual de la antropología filos6fica y de sus relaciones con la fenomenología. Pero, hasta donde puedo recordar, ese trabajo no me llev6 a estudiar textos de JSM, aunque tampoco es imposible que lo haya hecho. El ensayo de JSM publicado en *Études phénoménologiques*, al que él se refiere en particular, no lo leí hasta muy recientemente. No es improbable que haya leído ańos atrás su versi6n espańola (que es el capítulo V de su libro *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*), pero no conservo apuntes ni memoria de esa lectura. En las entrevistas que tuve con Marcela, muchas veces intensas y siempre enriquecedoras, sí estaba muy presente el influjo que sobre ella estaba ejerciendo JSM. Como ella puede atestiguarlo, una buena parte de mi cometido en esas entrevistas consistía en someter a examen ese influjo de JSM, en atemperarlo e impedir que la llevara por caminos que a mí me parecían aventurados. Uno de esos caminos aventurados era precisamente el de cierta interpretaci6n que yo juzgaba err6nea del tema del “desplazamiento” de la epojé, que JSM menciona en una nota al pie en este contexto. Esta respuesta y esta polémica se harían inacabables si lleváramos la discusi6n al cotejo de las tesis de JSM con

repito, en “asumir que la Antropología filosófica, para ser auténtica, tiene que incorporar el carácter trascendental del ser humano” (210). JSM refrenda esto después, en alusión a lo que acabo de relatar en la nota al pie anterior:

Lo que ocurre es que la tesis de la doctora Venebra le hace cambiar su opinión sobre la antropología filosófica, respecto a la cual mantiene una postura diversa en 2012 —cuando la tarea de esa disciplina es elaborar una idea esencial del ser humano—, a un momento posterior en el que la antropología filosófica debe incorporar el sentido trascendental descubierto por la fenomenología. (210-211)

Bien. Hubo trabajo, hubo nuevas lecturas, hubo discusión... No niego que mi posición se haya enriquecido y clarificado con todo ello, como es natural; pero, como ya dije, no hubo ningún cambio radical en mi concepción de la antropología filosófica. En 1E escribí: “pero paradójicamente tampoco puede dejar de ser [la antropología filosófica] (al menos idealmente, o ‘en teoría’) una ciencia cuya actitud filosófica la opone a la actitud natural —o (...) que la sitúa en una dimensión diferente a la ‘actitud natural’.” (1E, 211) Como dije antes, y como resulta innegable en contextos como éste, esto en Husserl significa la adopción de la actitud trascendental. Y sobre todo digo: “Así pues, se decida como se decida el problema de la antropología filosófica, es esta idea esencial del hombre lo que está en el fondo en cuestión, o mejor dicho, es ella la clave sobre la cual se han de debatir después las distintas nociones de antropología (física, cultural, filosófica...), y las distintas concepciones de sus relaciones con la filosofía... y con la fenomenología.” (1E, 213) No me desdigo de nada de esto, y creo que es enteramente compatible con lo que después he escrito acerca de la “incorporación” de lo trascendental. Debe entenderse que en el prólogo estaba dando lineamientos generales acerca de la caracterización de la antropología filosófica,

---

las que defiende Marcela Venebra en el libro basado en su tesis (*La reforma fenomenológica de la antropología*) y después a la manera como todo ello tuvo que haber influido en mí. Pero pensando en esas entrevistas con Marcela, que muchas veces tenían como tercer interlocutor fantasma a JSM, pude decir en la presentación que hicimos de su libro en Buenos Aires en 2016 que “esta polémica se ha generado a raíz de la tesis de la doctora Venebra”, como dice JSM parafraseando mis palabras en la mesa (210, nota 16). Ahora, claro, JSM me corrige: “No es exactamente así. Como es obvio por todo lo que vengo diciendo, la polémica se genera por el Prólogo a las actas del primer congreso de antropología y fenomenología” (210). Pero tampoco es así. Sea lo que sea de la polémica “interna” (que para mí, insisto, comenzó en cierto modo durante la discusión del trabajo de Venebra), la pública comenzó en realidad con el “Comentario” que hizo JSM de mi prólogo, y no con éste mismo. En el prólogo yo no estaba discutiendo o polemizando ni con él ni con los colegas antropólogos ni con nadie.

y no estaba dando mi propia posición acerca de ella. Ambas ideas, en suma, no se contraponen ni una es superación de la otra: la “inserción” de la trascendentalidad —siempre y cuando no se caiga en la “apariencia trascendental”— bien puede entenderse como una determinación esencial de lo humano. Es además el mejor ejemplo de las “cualidades o propiedades” de las que en 1E decía yo que tendrían que ser descubiertas en el hombre por la disciplina filosófica del hombre, pues “solamente pueden ser estudiadas o investigadas por la filosofía, y no por ninguna otra disciplina o ciencia no filosófica” (1E, 212).

Con las preguntas que en relación con este mismo tema plantea JSM para terminar este segundo apartado de su ensayo, entramos ya a asuntos que están en el corazón de la polémica. Cuando en 4E afirmo, tratando de formular el acuerdo básico que tengo con JSM, que la antropología filosófica considerará “en el ser humano o el hombre que es su objeto de estudio, lo que puede denominarse una, o ‘su’, dimensión trascendental” (4E, 68), él pregunta: “¿Son ambas lo mismo?, ¿hay una dimensión trascendental frente a otras dimensiones, por ejemplo, no trascendentales, ¿cuál es ‘su’ dimensión trascendental?” (211). Respondo: sí, la dimensión trascendental humana es una frente a otras dimensiones trascendentales no-humanas. No es que unas “trascendentalidades” sean, en cuanto a lo fundamental de la trascendentalidad, que es la función intencional-constitutiva, diferentes de las otras. Lo que pasa es que en unos sujetos animales la subjetividad ejerce esa función de una manera y en otros de otra manera, y por ende unos sujetos se mundanizan de una manera y otros de otra. O de otra manera aún: la constitución del mundo, que es la función trascendental por excelencia, es diferente en unos sujetos que en otros, y por ende el mundo mismo es diferente en unos sujetos que en otros. Es una cuestión fenomenológica de mucho interés definir lo esencial y fundamental a todas las dimensiones trascendentales específicas o particulares (la función intencional-constitutiva), y definir los factores que determinan las diferencias entre ellas, que están relacionados, en mi opinión, con la diversidad de corporalidades y de funciones y capacidades psíquicas. El “su”, pues, tiene este sentido. Y por ello, a la pregunta de JSM, “¿se puede filosóficamente aislar ‘una’ o ‘la’ dimensión trascendental del ser humano?” (211), creo hay que responder afirmativamente pensando en la manera humana de constituir mundo, *su* mundo; pero negativamente si nos referimos a la función constitutiva general o en cuanto tal.

JSM escribe (y estas son las últimas palabras de este segundo apartado): “Por eso no se trata de tener en cuenta «una o ‘su’» dimensión trascendental, sino de que el ser humano, al margen de esa dimensión trascendental, no existe” (211).

Yo comentaría: efectivamente, el ser humano no existe sin esa dimensión trascendental en su sentido fundamental (que no es más que la dimensión constituyente de un yo, la cual no puede ser algo natural o mundano) como no existe sin ella ningún ser animado (con un exceso de cautela diría *yoico*) sin necesidad de ser racional o inteligente. No hay desde mi punto de vista nada específicamente humano en la dimensión trascendental en cuanto tal, mientras no se detalle específicamente lo propio de la constitución trascendental del mundo humano, la manera de su *realización*. Al margen de *su* dimensión trascendental, la sepia o el mirlo tampoco existen.

Como se verá, uno de los puntos medulares de la polémica es la manera de concebir la “dimensión trascendental”. Para mí es una condición fundamental, ligada al ser yoico y al tener conciencia-de mundo, y esto no es propio solamente del ser humano. Hablo de la dimensión trascendental del hombre, o de *su* dimensión trascendental, porque veo también dimensión trascendental en toda subjetividad constituyente de mundo, y no sólo en la subjetividad humana. No es lo mismo, entonces, la dimensión trascendental del humano que la dimensión trascendental de los animales no humanos (hablando en general) o que la dimensión trascendental de las medusas o de las sepias (hablando más específicamente).

¿Qué es la trascendentalidad para JSM? Juzgando aquí sólo a partir de los textos de la polémica, puede ya advertirse que él ve una diferencia radical entre la trascendentalidad (y aquí va aparejada la subjetividad) humana y la trascendentalidad (y la subjetividad) de los animales no humanos (y no racionales). En 1E, en una forma que sólo quería picar la curiosidad de los lectores, lancé esta pregunta: “¿Por qué es posible, puede preguntarse, una filosofía del hombre y no, digamos, una filosofía de los mamíferos en general, o de los leones o de los platelmintos?” (1E, 212). En 2E, JSM escribió: “Entre los platelmintos y los humanos hay un salto cualitativo, y por eso la naturaleza de unos y otros obliga a cambiar de nivel epistemológico” (2E, 229). Sin embargo, la pregunta acerca de una filosofía de los leones o de los platelmintos, que planteaba yo en 1E, no está allí respondida de manera totalmente negativa. “La filosofía de los platelmintos, como parte de una teoría trascendental de la evolución, es profundamente distinta de la elefantología filosófica, y no digamos nada de una primatología filosófica, que sería la primera parte de esa teoría trascendental de la evolución, porque los primates son los más cercanos a nosotros.” (2E, 231) Esa teoría tendría que “establecer las diferencias pertinentes entre los diversos niveles de la vida, y si no cabe tal vez una filosofía de los platelmintos o de los elefantes, sí debería esforzarse por establecer diferencias entre los diversos grados de los animales” (2E, 230).

“Puede ser que los datos científicos cuenten muy poco en esa teoría, y cuente más la relación que los animales tienen con nosotros en nuestro mundo de la vida” (2E, 230). Todo esto apunta en mi opinión a un camino de investigación fenomenológicamente importante y acaso necesario, que el mismo JSM había iniciado en otros escritos suyos, principalmente en el artículo “La subjetividad trascendental animal”.<sup>49</sup> Es decisiva en el contexto de esta polémica la advertencia que hace en ese artículo de “que la posibilidad y necesidad de ampliar el concepto de trascendental a los animales obliga a distinguir en la noción de trascendental diversos niveles, que es lo que en mi opinión ha estado ausente en la crítica y comprensión de la fenomenología”.<sup>50</sup> Y en el mismo artículo nos dice: “Yo creo que la arquitectónica fenomenológica apunta a descubrir en el modo en que opera la subjetividad trascendental *humana*, dando sentido, *un nuevo sentido de trascendental* que estaba ligado a la *necesidad apriórica esencial*, que Husserl pretende descubrir en lo que llama la reducción apodíctica”.<sup>51</sup> Es entonces decisiva en toda esta discusión la idea de estos niveles en la trascendentalidad misma, y además, por cierto, la vinculación de la reducción trascendental con la apodíctica.

El tratamiento de esta temática continúa en el apartado siguiente de 5E, que repararé en seguida. Sólo sigo antes, para no perder el orden del recorrido, la referencia que da JSM en la nota 18 (211): “En la *Antropología filosófica* II explico por qué creo que hay que utilizar la palabra ‘dimensión’”, y más abajo en la misma nota: “Yo he llamado dimensiones a las estructuras ineluctables de la vida humana”. En el libro mencionado, en efecto, se refiere, en plural, a las dimensiones (o estructuras, o condiciones) trascendentales, entendidas como las condiciones de posibilidad del ser humano mismo. Escribe: “Las dimensiones básicas del ser humano son las condiciones trascendentales de la posibilidad de pensar al ser humano, por lo que son condiciones fundamentales y básicas. A diferencia de los *fenómenos*, o *escenarios*, como prefiero yo llamarlos, de los que trataremos en la tercera unidad,<sup>52</sup> aquellas pertenecen *todas en todo momento* al

<sup>49</sup> En su libro *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*.

<sup>50</sup> “La subjetividad trascendental animal”, pp. 44-45.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 45. También en el artículo “Phénoménologie et anthropologie”, en *Études phénoménologiques*, y en su versión española en *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, se habla de un escalonamiento de niveles o etapas en la trascendentalidad que está explícitamente relacionada con la diferenciación entre la trascendentalidad en el animal y la trascendentalidad en el ser humano. Lo veremos más adelante.

<sup>52</sup> Los “fenómenos” que JSM menciona, siguiendo a Fink, son “el trabajo, el amor, el dominio o la guerra, la muerte y el juego”. (AF II, 372. Usaré con esta abreviatura la misma convención que con 1E, 2E, etc.)

ser humano, de modo que sin ellas no podemos pensarnos” (AF II, 36). Aunque puede hablarse en plural de estas dimensiones trascendentales, JSM dice que esta palabra “debe ser tomada en el sentido fenomenológico, según el cual lo trascendental está en la experiencia pero de manera que todo se da en esas dimensiones, por lo que trascienden cualquier dato concreto que en ella se señale” (AF II, 38). Esas dimensiones trascendentales en sentido fenomenológico son: 1) el ser corporal o la corporeidad; 2) el estar en un mundo, la mundanidad (como horizonte espacial de su existencia); 3) la temporalidad; 4) la lingüisticidad; 5) la mismidad; 6) la socialidad, y 7) la historicidad (AF II, 39 y 40). Apunto que aquí se trata ya de trascendentalidad o de dimensiones trascendentales en un sentido específicamente humano. Ya sólo por esto se advierte que esta noción de trascendentalidad no es a la que yo me estoy refiriendo en el curso de la discusión, que es, a mi entender, la que en verdad se desprende de la fenomenología de Husserl. Pero ya he dicho que este tema no concluye aquí.

### III. *Sobre el tercer apartado*

A pesar de que este apartado se titula “Un adelanto como entremés”, confieso que a mí no me ha resultado nada ligero ni fácil de digerir, por lo cual apenas atinaré a hacer unos cuantos comentarios. Sin embargo, quizá después de todo pueda hacerse alguna luz acerca de la posición de JSM sobre la fenomenología trascendental y su relación con la antropología filosófica.

El apartado empieza con una serie de consideraciones sobre la “excedencia”, el “plus” o el “más” (en alemán el “*mehr*”) como algo distintivo, al parecer, del ser humano o de la vida humana. Hay una importante referencia a la fuente de esta fórmula en la *Sexta Meditación* de Fink, cuyo sentido todo es “este *plus* del ser humano, y en general de la fenomenología que aparece en el mundo en lo que Fink llama la apariencia trascendental” (212).<sup>53</sup> En seguida se intenta explicar este

---

<sup>53</sup> Dicho sea entre paréntesis: con esta expresión de “apariencia trascendental”, JSM se refiere al parecer, equivocando el adjetivo, a lo que Fink llama “aparición mundana” [*mundane Erscheinung*] (del fenomenologizar y el fenomenologizante) a lo largo de la VI Meditación. Esta noción juega allí un papel de suma importancia, y su estudio sería muy conveniente para esclarecer muchos puntos de la posición de JSM a lo largo de esta discusión. Pero, a pesar de las apariencias, y aunque ambas nociones se dan en el amplio contexto de las relaciones entre el sujeto trascendental y el sujeto humano, esta “aparición mundana” no tiene una relación directa con la noción husserliana de “ilusión trascendental” [*transzendentaler Schein*], a la que me he referido en la primera parte de este texto.

*plus* como un *plus* respecto del “animal humano”, como un “más” respecto del “humano biológico”; el ser humano “tiene una *excedencia* sobre la animalidad” (212). Para que no queden dudas, se expone todo esto:

El hecho es que el ser humano aparece en el mundo como un ser más del mundo, resultado de las causalidades casuales de la evolución, tema propio de la antropología física o biológica, como puede ser de cualquier otro animal, por ejemplo, los elefantes, que tendrán su apartado peculiar en la paleontología de los vertebrados. (212)<sup>54</sup>

Este es el nivel, digamos, anterior al *plus*; es el nivel que será “*excedido*”. “Ahí” —escribe JSM, es decir, se entiende, en este mismo nivel de estudio— “habrá una elefantología física, como habrá una platelmintología física, que es la pregunta que se hacía Antonio Ziri6n en el Pr6logo que desencaden6 la pol6mica” (212). Seamos precisos. 6sa no es la pregunta que yo me hac6a en el Pr6logo. Yo me preguntaba, y no ret6ricamente, por qu6 no hay, en analog6a a la filosof6a del hombre que es la antropolog6a filos6fica, “una filosof6a de los mam6feros en general, o de los leones o de los platelmintos” (1E, 212) Al parecer, aqu6 en 5E JSM da una respuesta negativa a esta pregunta: con respecto a los platelmintos o los elefantes s6lo cabe una ciencia f6sica, que ser6a, supongo, una rama de la zoolog6a. Veremos si en lo que sigue JSM, que ha estudiado la subjetividad animal como subjetividad trascendental, se opone en verdad a una consideraci6n filos6fica de los platelmintos, es decir, a una consideraci6n de los platelmintos desde el punto de vista de “su” dimensi6n trascendental: la constituci6n del mundo de y para los platelmintos. Pero sigamos el texto de 5E.

La pregunta es si con una antropolog6a f6sica se puede dar cuenta de la vida humana cultural, cient6fica, de la “comprensi6n transhumana de argumentos racionales no sometidos a ninguna contingencia” (212). JSM apunta que Husserl rechaz6 en su refutaci6n al psicologismo precisamente este “intento de comprender la raz6n y sus productos desde los mecanismos psicobiol6gicos del ser humano” (212). Y por mi parte, no tengo en relaci6n con esto ninguna objecci6n de consideraci6n. Viene en seguida la muy importante declaraci6n de lo que ya adelantamos sobre el sentido del *plus* para JSM:

---

<sup>54</sup> Aqu6 hay quiz6a un *lapsus*, pues los elefantes pueden estudiarse en el presente, sin necesidad de sus restos f6siles. La menc6n misma de la paleontolog6a es aqu6 de dudosa pertinencia.

Lo que implica esta refutación es un punto clave del sentido de la fenomenología, que en mi trayectoria nunca lo [*sic*] he olvidado. Significa el establecimiento de que el ser humano, además de un ser físico en el mundo, capaz de adaptarse al mundo en los términos biológicos en que lo hacen el conjunto de los animales, y que hacen que sea el animal humano que es, tiene un *plus*, es más que ese humano biológico, tiene una *excedencia* sobre la animalidad —que también es— que viene implicada en la vivencia de la verdad y la razón. (212)

No hay duda de que el excedido es el mismo ser humano cuando se entiende sólo como animal, como un ente tratable por la biología. Lo rebasado es su propia animalidad; pero lo rebasado es a la vez conservado, porque animalidad “también es”. No sería muy preciso decir, según parece, que el animal humano ha alcanzado el nivel de la racionalidad, y que por haber alcanzado o adquirido esa capacidad se le llama ahora “animal racional”, y a la especie, *homo sapiens*; tampoco sería muy preciso decir que el ser humano no es más que sí mismo, que no excede realmente al ser humano que es él mismo, sino al resto de los animales. Pero no digo esto como crítica, pues aquí sólo tratamos, por ahora, de entender el concepto.

En una nota al pie en la que JSM busca esa “fórmula” del *plus* (o del “*mehr*”) en los escritos de Husserl y luego en los de Fink, y en la que, por cierto, se conjuntan de hecho sentidos y usos muy distintos de la expresión, parece ser que el sentido más afín a las propias intenciones de JSM es el que Fink vincula con el término alemán *Übersteigerung* en la *VI Meditación cartesiana*. Y conforme a este sentido, el ser humano está en continua “superación” o “excedencia” precisamente respecto de la animalidad: “siempre que nos referimos a lo que está más allá de esta, como son la comprensión de los objetos formales y la vivencia de la razón como legitimidad o valor y, en definitiva, la vivencia de la verdad” (213, nota 21). Esto equivaldría, pues, a la capacidad racional del ser humano: el ser humano supera, gracias a la racionalidad, su propia animalidad. Pero en Fink hay o parece haber algo más: “En realidad, la apertura a sí mismo, el vivir en la apertura al sentido y al mundo es el *plus* que la vida humana muestra” (213, nota 21). La excedencia, entonces, se acerca también a la trascendentalidad en sentido husserliano. ¿Es que se trata de las dos cosas a la vez? Al parecer, ambas (racionalidad y trascendentalidad) se conjuntan para JSM cuando Husserl, que no había cobrado conciencia de lo que era ese *plus* a pesar de haberlo descubierto, por así decir, en

su crítica del psicologismo, comprende por fin, en 1903,<sup>55</sup> “que esa excedencia hace que el sujeto del que habla no sea el ser humano, sino lo que va a llamar el sujeto trascendental” (212-213). ¿No habría que distinguir entre esta trascendentalidad de la subjetividad o la intencionalidad de la conciencia constituyente, por un lado, y la capacidad o facultad de vivir actos racionales (teóricos, valorativos y prácticos), es decir, en breve, la racionalidad, por otro lado?

Antes de responder, voy a echar una mirada a la conferencia de JSM a la cual él remite cuando introduce ese “cambio” de sujeto en Husserl: “La relación de la fenomenología y la psicología como un motor de la fenomenología trascendental”.<sup>56</sup> Se plasman en esta conferencia a la vez la comprensión que JSM tiene de la fenomenología y del desarrollo del pensamiento de Husserl, y la historia de esa misma comprensión, de tal manera que el texto desemboca en la postura que su autor sostiene precisamente en esta polémica, como lo insinúan sus últimas líneas: “Este es también, cabalmente, el sentido de la disputa con Antonio Zirión, que va ya en su quinta estación” (RFP, 229). Pero no reseguiré aquí todas las fases de esa historia ni todos los puntos de esa comprensión. Lo que haré será solamente problematizar algunas de las coyunturas de esta comprensión o de su historia que no me parecen suficientemente afianzadas.

Ya en la introducción encontramos una expresión que a mi entender es clave en la comprensión de JSM. Escribe (sólo como anuncio de lo que vendrá más adelante): “Desde la distinción de los tres yoes,<sup>57</sup> la reducción trascendental es el descubrimiento del yo trascendental en el yo humano” (RFP, 220). Nótese que, en la perspectiva de JSM, el yo trascendental se encuentra, de alguna manera que habría que precisar, *en* el yo humano. Esto cobrará cada vez mayor importancia dentro de mi examen crítico de la comprensión de JSM.

---

<sup>55</sup> Se refiere (como se dice en la publicación a la que en seguida remite) al texto “III. Bericht über Deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-1899”, de 1903, en Hua XXII, 206 ss., en el cual se sitúa el distanciamiento de Husserl de la denominación de los análisis fenomenológicos que llevó a cabo en *Investigaciones lógicas* como “psicología descriptiva”.

<sup>56</sup> Según dice el autor en la nota 22 (213), se trata de una conferencia dada en Curitiba, Brasil, en 2019. Está publicada en inglés y en español en *Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenología, Humanidades e Ciências*. Cito siempre de la versión española, salvo cuando me refiero expresamente a la inglesa. Uso en adelante la abreviatura “RFP” para este texto, y también en este caso omitiré la abreviatura de “página(s)”.

<sup>57</sup> Estos tres yos son el yo (humano) en actitud natural, el yo (humano) que hace fenomenología y descubre en su ser humano el yo trascendental, y este mismo. En RFP, 224 se expone con más detalle esta división y lo que para JSM significa. En su momento la comentaré.

JSM ve el germen de la epojé y la reducción en esa conciencia que Husserl cobra expresamente en 1903 de la mala comprensión de la fenomenología que había desarrollado en las *Investigaciones lógicas* al llamarla “psicología descriptiva” —puesto que las descripciones de la fenomenología “no se refieren a vivencias y clases de vivencias de personas empíricas” (Hua XXII, 206; RFP, 222), pues “de personas, de mí y del otro, de mis vivencias o de las de otros, la fenomenología no sabe nada y no sospecha nada”— (Hua XXII, 207; RFP, 222). No necesito discutir esto ni descender a mayores detalles, aunque sin duda cabría hacer un cotejo pormenorizado de esta reseña de 1903 con el texto de introducción a las “Investigaciones acerca de la fenomenología y la teoría del conocimiento” (segundo tomo de las *Investigaciones lógicas*) en su primera edición de 1901, y sobre todo con su § 7, en el que la fenomenología y la teoría del conocimiento a la que quiere contribuir se asientan sobre el principio de la “carencia de supuestos metafísicos, físicos y psicológicos”, y en particular, se sitúan “antes de toda ciencia explicativa sobre la realidad, es decir, antes, por una parte, de la ciencia de la naturaleza y antes, por la otra, de la psicología”.<sup>58</sup> A lo mejor habría que situar un par de años antes aquel germen, y el escrito de 1903 no se vería tanto como una “ruptura”, si bien parece muy cierto que con él “ya estaban expuestas todas las bases para el método fenomenológico”.<sup>59</sup> También es cierto e importante lo que antes se ha dicho: que, en adelante, “la relación de negación pero a la vez íntima conexión y cercanía de la fenomenología con la psicología, será uno de los problemas más importantes de la fenomenología husserliana que se refiere fundamentalmente al efecto que tiene la práctica de la epojé y la reducción” (RFP, 222). Pero lo que se dice en la nota al pie inmediata, a saber, que “en la medida en que psicología está muy cercana a la antropología, esta problemática, como veremos al final de la conferencia ‘Fenomenología y Antropología’ (...), implica también a la antropología” (RFP, 222, nota 10) podría no ser asunto tan sencillo. No sin razón la analogía, la similitud, o incluso el paralelismo, como Husserl lo estudia, se da, al menos primaria y constantemente, entre la fenomenología y la psicología, y no entre la fenomenología y la antropología. La “cercanía” misma entre la psicología y la antropología tiene su razón de ser que debería

---

<sup>58</sup> Cito de la traducción inédita de Miguel García-Baró del § 7 de la Introducción mencionada, en su primera edición de 1901. En Hua XIX/1, 28 y 27.

<sup>59</sup> Así lo dice JSM: “Con esto, que Husserl escribió y publicó en 1903, ya estaban expuestas todas las bases para el método fenomenológico de manera que, a partir de entonces, tratará de ofrecer un método para clarificar esa ruptura que publica por primera vez en 1903 para asegurar así el campo de la fenomenología, lo que hará, primero, con la teoría de la epojé...” (RFP, 222).

ser explicitada tal como Husserl la expone. Volveré sobre esto cuando revise la conferencia de Husserl a la que la nota alude.

Tampoco es posible discutir aquí en todos sus detalles el asunto de las relaciones entre la epojé y la reducción, que es fundamental para la comprensión que se hace JSM de la fenomenología y que él resume en este artículo de una manera tan condensada que resulta un tanto críptica. Estamos en que, a partir de 1903, Husserl “tratará de ofrecer un método para clarificar esa ruptura” y “asegurar así el campo de la fenomenología”. Pues bien, el texto sigue: “lo que hará, primero, con la teoría de la epojé, que incluirá inicialmente una consiguiente reducción y, después, con una epojé, que sin ser la reducción, lleva a ella, por más que, justo en ese momento, cambie su propia cualidad, porque una vez practicada la reducción, la epojé que ha llevado a ella va a ser redefinida” (RFP, 222). Lo más interesante, a mi modo de ver, es la nota al pie que inserta en este lugar:

Este es uno de los puntos nucleares de mi interpretación de la relación de la epojé y la reducción —que procede ya en mi tesis doctoral de 1972— que se basa en lo que Husserl dice en el Manuscrito B I 5 IX, esp. p. 24 (desde 2002 publicado como No. 15 de Husserliana XXXIV. Vide esp. p. 233). Fue Gerd Brand el primero que llamó la atención sobre esa situación, citando ese manuscrito. Ver Brand (1955, p. 33 s). Cfr. también San Martín 1986, 185. Ahí aporto también la cita, en el mismo sentido de EPh II, Hua VIII, 480.<sup>60</sup>

En el mismo 5E, cuando se refirió a “las novedades que había en mi tesis doctoral de 1972” (202), JSM hizo ya esta referencia a Brand: “Lo más importante en la obra publicada [o sea, la suya misma] es, por un lado, la separación radical del concepto de epojé y el de reducción, separación que aparece en los años veinte, a partir de los manuscritos de la carpeta B I 5, que, por otra parte, Gerd Brand citaba de modo profuso” (203). Es curioso que en su libro —el libro al que JSM se refiere en su nota 14 de RFP y supongo que también en este último pasaje de 5E—, *Welt, Ich und Zeit*, Brand declare casi desde el principio, y con toda claridad, que va a tomar la reducción y la epojé como equivalentes: “La

---

<sup>60</sup> La nota es la 14 en RFP, 222. No termina donde la he cortado. Causa cierto problema en relación con la paginación del manuscrito el hecho de que se dé aquí como identificación suya una antigua división del mismo que en la lista de los manuscritos de Husserl que elaboran y actualizan periódicamente los Archivos Husserl no aparece ya. Este manuscrito es ahora el B I 5 sin más. Pero el pasaje en que Husserl se refiere a la supresión sistemática de la abstención, que es el más interesante para JSM, está, en efecto, publicado en el texto 15 de Hua XXXIV, 228-253. Este texto corresponde a B I 5, pp. 102a-119b.

reducción no puede, pues, entenderse como si se tratara en ella del retroceso a lo primigenio, sino que está allí co-mentado el poner-entre-paréntesis, y la epojé no es solamente el poner-entre-paréntesis, sino que a ello pertenece el retroceso-a”.<sup>61</sup> Pero sin entrar en los difíciles detalles de la interpretación y las tesis de Brand sobre Husserl, sí vale la pena citar el pasaje de su libro que, por lo que puedo juzgar, más impresionó a JSM, y junto con él el fragmento del manuscrito de Husserl que se relaciona con ese pasaje. Brand afirma:

Pero si estamos absolutamente ciertos del ser del mundo, ¿qué significa esto para la reducción? Para Husserl la abstención ejecutada en la reducción fenomenológica tiene sólo un carácter provisional. Practicamos la abstención sólo frente al mundo como lo teníamos asumido ingenua e incuestionadamente. En tanto que en la reducción revelamos esta ingenuidad e investigamos sistemáticamente el verdadero ser del mundo, podemos suprimir la abstención frente a lo mostrado en su originariedad.<sup>62</sup>

Y Brand cita en seguida el fragmento crucial de Husserl: “...en tanto que ella [la fenomenología trascendental] prosigue a la exposición de la concreción de este yo ... y a la aclaración de la constitución ... del mundo ... es suprimida sistemáticamente la abstención de la posición del mundo”.<sup>63</sup>

Aun sin dar todo el contexto de ambos pasajes (el de Brand y el de Husserl), está claro que la epojé, o la abstención, que ahora se dice que se suprime sistemáticamente, no es precisamente la misma que al principio de la introducción de la epojé se había impuesto. Pues ésta, como se acaba de decir, era abstención “frente al mundo como lo habíamos asumido ingenua e incuestionadamente”. Y esta abstención, así caracterizada, nunca es suprimida, ni sistemática ni asistemáticamente. Pero si ahora “la fenomenología trascendental ha hecho su obra,

---

<sup>61</sup> Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, p. 6. Las traducciones de este libro, así como las de todos los textos alemanes que cito en esta respuesta, son propias si no se indica otra cosa.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 33-34. Pongo puntos suspensivos donde el original tiene dos rayas medianas para indicar la supresión de fragmentos de texto. Pero vale la pena dar el texto sin esas supresiones: “...en tanto que ella [la fenomenología trascendental] prosigue a la exposición de la concreción de este yo en la primordialidad y a la aclaración de la constitución de los otros como otros hombres y luego de mí mismo como hombre en el mundo —que allí mantiene él mismo su sentido trascendental— es suprimida sistemáticamente la abstención de la posición del mundo” (Hua XXXIV, 245).

al menos en el primer nivel”,<sup>64</sup> y el mundo ya es siempre para mí correlato de mi conciencia constituyente trascendental, me he despojado de la ingenuidad y puedo decir que, frente a este mundo, así entendido, no tiene ningún sentido una epojé. Pero *esta* epojé, perfectamente suprimible, no sería la misma que la epojé frente al mundo en su aceptación ingenua. Aquella primera no sería de ninguna manera provisional en la fenomenología, pues eso significaría que retornaríamos a la actitud ingenua, natural, que acepta el mundo sin examen, como plenamente existente en sí con independencia respecto de toda conciencia.

Por otro lado, en la p. 233 de Hua XXXIV a la que JSM hace referencia, no se trata en realidad de la supuesta diferencia entre epojé y reducción, sino de los puntos siguientes:

1) En el mundo, que es lo ajeno al yo entendido como yo trascendental, yo comparezco como ser humano. De este yo tengo conciencia experiencial como un existente “alienado” de mí, que soy el yo trascendental concreto.

2) Una variación de mí como yo trascendental (yo que a partir de la actitud natural se ha percatado por la reducción de su ser trascendental), necesariamente lleva a un sujeto de un mundo de experiencia y que en la alienación comparece como “ser humano”.

Me permito comentar que, en mi opinión, esto ocurre porque he partido precisamente de mí como ser humano en la actitud natural. Esta base no puede alterarse en la variación, porque ser humano es parte de mi identidad en cuanto ser mundano, compareciente en el mundo. Pero esa misma base puede variarse, o mejor dicho, podría ser otra, un ser animal no humano, por ejemplo. En este caso, el ser resultante no sería ya un “ser humano”, pero sí podría ser un ser animado de otra especie, acaso inteligente, racional, acaso capaz de efectuar la reducción fenomenológica, etc. Esto no está aquí realmente negado... Lo que sigue en el texto confirma esta interpretación.

3) La misma experiencia del mundo está sujeta a la autoalienación, como todo lo que me pertenece trascendentalmente.

---

<sup>64</sup> Hua XXXIV, 245, pocas líneas antes.

4) Todo yo trascendental posible que sea mi variante (yo, si fuera distinto, lo que no quiere decir: otro), lleva en sí la forma de alienación de la vida trascendental = la vida en la naturalidad (que no sabe nada de su trascendentalidad).

Lo dicho en el primer paréntesis indica que se trata de una variación que no rebasa mi propia identidad, la cual incluye obviamente mi humanidad... Pero no está excluida una variación que rebasa mi identidad como yo, o sea, que parta de “otro ser”.

5) Es posible “liberarse” de la autoalienación, mediante la reducción: se levanta la ceguera para la trascendentalidad.

6) La validez de ser del mundo permanece y con ella la validez de ser del yo alienado experimentado como ser humano, sólo que esta validez de ser se relativiza.

¿Abona todo esto algo a las tesis de JSM? No lo veo nada claro...

En lo que se refiere a la cita de Hua VIII, 480, que dice que aporta en “San Martín 1986, 185”, vemos que en la tal página de su libro *La estructura del método fenomenológico*, bajo el título del Capítulo VI, “La reducción trascendental”, pone en efecto las dos citas: la de Hua VIII, 480 y la del manuscrito B I 5:

*“En tanto no se haya conseguido la plena universalidad de la subjetividad trascendental..., y en tanto con ello no se haya conocido el mundo como correlativo de esa intersubjetividad, se mantendrá la tensión entre la representación del mundo y el mundo mismo.” (Erste Philosophie II, pág. 480)*

*“Sólo se entenderá el sentido del método de la epojé, que al principio tenía que permanecer incomprendido en su alcance, cuando la fenomenología trascendental haya realizado su obra. Este método lleva al primer absoluto para mí, al yo trascendental... (entonces) queda superada la abstención de la posición del mundo.” (Mn. B I 5/IX, pág. 24)*

Sobre la cita de Hua VIII, 480 se puede decir mucho. Pero por encima de todo, esto: la pregunta que Husserl plantea —“¿Cómo podrá uno en algún momento, si permanece en la epojé, ir más allá de las representaciones del

mundo?”—<sup>65</sup> no es una pregunta que Husserl haga en sentido recto, como si él mismo propusiera la necesidad de salir de la epojé. Al contrario, está exponiendo una posición posible de quienes no han comprendido el sentido de la fenomenología trascendental y, ante la epojé, sufren de preocupación, ¿o angustia? [*Sorge*], por la realidad del mundo...<sup>66</sup> JSM toma la pregunta de Husserl, equivocadamente a mi ver, en sentido recto, acaso porque padece precisamente de esa preocupación.

Una nueva cuestión es la que se refiere a la opinión que tiene JSM sobre la reacción que tuvo Husserl al conocer la atención que Dilthey puso en las *Investigaciones lógicas*. Escribe JSM que “esta atención de Dilthey impactó a Husserl, y así, ya desde 1905, entenderá éste su fenomenología como la verdadera filosofía de las ciencias humanas” (RFP, 223). No estoy muy seguro de que esto pueda decirse así. En su curso de Psicología fenomenológica de 1925, Husserl reconoce, por supuesto, que Dilthey “acogió las *Investigaciones lógicas* con gran alegría, aunque éstas se habían originado fuera de toda relación con sus escritos, y vio en ellas un primer desarrollo concreto de sus *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*” (Hua IX, 34); y también es cierto, así sea implícitamente, que, en la visión de Dilthey, en las *Investigaciones* de Husserl “se ofrecía la fundamentación de esas ciencias del espíritu que él también estaba buscando” (RFP, 223). Husserl llega a decir que en su juicio “sobre la unidad interna de la fenomenología y la psicología descriptiva-analítica”, Dilthey “tenía razón”, y que sus escritos contienen de hecho “una genial pre-visión y un pre-escalón de la fenomenología” (Hua IX, 35). Pero de nada de esto se puede realmente inferir ni que Husserl modificara el cauce que ya le había dado a su fenomenología en las mismas *Investigaciones lógicas* para convertirla en adelante en una filosofía de las ciencias humanas —como si esto no estuviera ya, aunque aún sin desarrollar, en el programa mismo de la fenomenología—, y mucho menos que Husserl restringiera, por influjo de Dilthey, su fenomenología a servir de fundamento a las ciencias del espíritu —si es que esto es lo que significa ser la verdadera filosofía de las ciencias humanas—. La fenomenología, como fundamento de la teoría del conocimiento, era de inicio, programáticamente, el fundamento de todo conocimiento y de toda ciencia, incluidas naturalmente las ciencias de la naturaleza, por sólo referirme

<sup>65</sup> “Wie soll man, wenn man in der epoché verbleibt, je über Weltvorstellungen hinaus kommen?” (Hua VIII, 480).

<sup>66</sup> Véase todo el Anexo XXX de Hua VIII, y especialmente las pp. 480 y 481, en las que Husserl expone la ingenuidad de quienes exponen “tales objeciones” como la de que si uno permanece en la epojé o en la esfera trascendental nunca saldrá de la representación del mundo. La preocupación por la realidad del mundo está enunciada en p. 481, líneas 40 y 41.

a lo más obvio.<sup>67</sup> Pero aún puede añadirse lo siguiente. En ese mismo § 3 del curso de Psicología fenomenológica, Husserl caracteriza el proceder de la fenomenología introducida en las *Investigaciones* de tal manera que no sólo desliga el análisis fenomenológico de toda “accidentalidad empírica de las vivencias de acto humanas”, “facticidades accidentales que podrían también ser pensadas de otra manera”, sino que expresamente recalca que cuando se trata de la dación subjetiva, del hacerse conciente en vivencias subjetivas de cosas como “números, proposiciones, teorías y similares”, las “vivencias necesarias tienen que tener su estructura esencialmente necesaria, por todos lados idéntica”; ya sean los sujetos que cuenten, calculen o matemáticos seres humanos, ángeles, demonios, dioses o cualesquiera otros, el resultado lógico-matemático es “en necesidad apriorica por todas partes esencialmente el mismo” (Hua IX, 38). “Al apriori de la lógica pura y la matemática pura”, sigue Husserl, “corresponde CORRELATIVAMENTE un apriori de tipo psíquico, a saber, un reino de verdades incondicionalmente necesarias y generales que se refieren al VIVENCIAR matemático, al representar, pensar, relacionar, etc., matemático, como la vida psíquica múltiple de un sujeto en general, en tanto que en pura idealidad deba ser pensado como un sujeto tal que reconoce en sí lo matemático” (Hua IX, 38). La desvinculación de esta fenomenología respecto de los sujetos humanos es aún más explícita: “En vez del *factum* de los sujetos humanos de esta Tierra y este mundo, esta psicología trata, pues, de seres ideales de una subjetividad matematizante, y, con más generalidad, de una subjetividad cognoscente en general, de una que hay que descubrir fenomenológicamente mediante ejemplos, pero una idealmente posible, una concebible en generalidad incondicionada” (Hua IX, 39). Para Husserl, esta psicología apriorica (en intuición eidética), es decir, la que se desarrolla en *Investigaciones lógicas*, y sus análisis descriptivos, tienen “un carácter esencialmente distinto que el de la psicología descriptiva y analítica que Dilthey había exigido en interés de las ciencias del espíritu históricas y sistemáticas” (Hua IX, 39). Una coincidencia con Dilthey que el mismo Husserl destaca es ésta: “En verdad también

---

<sup>67</sup> Husserl se expresa así en el mismo párrafo del mismo curso: “Él [Brentano] no ha visto nunca, ni ha acometido, la gran tarea de interrogar retrospectivamente desde las categorías fundamentales de objetos como posibles objetos de conciencia, en especial de la conciencia cognoscitiva, según la multiplicidad entera de los posibles modos de conciencia a través de los cuales tales objetividades llegan a ser concientes para nosotros y pueden por principio llegar a serlo, para sobre esa base proseguir investigando y aclarar la función teleológica de estos modos de conciencia para el rendimiento sintético de la verdad de la razón. Sólo mediante este planteamiento de los problemas (que tenía en las *Investigaciones lógicas* mismas todavía una forma tan imperfecta) sería posible en general una intelección que penetrara hondo en la conciencia y el rendimiento de conciencia” (Hua IX, 36).

las *Investigaciones lógicas* dan una psicología analítica descriptiva en interés de la psicología misma, pero también, como por su lado igualmente Dilthey, para la fundamentación de una teoría de la razón” (Hua IX, 40). La carta a William Ernest Hocking del 10/8/1905 a la que JSM se refiere en una nota al pie de su artículo y en la que Husserl le habla de lo sorprendente y alentador que fue para él el casi exagerado reconocimiento de Dilthey, es muy parca en esta cuestión, y ya en la nota se dice lo sustancial de ella. La carta a Mahnke de 26/12/1927, que la misma nota menciona, es más reveladora. Allí dice Husserl que llegó a ver la fenomenología como la ciencia “absoluta” del espíritu, que no es lo mismo que ser “la verdadera filosofía de las ciencias humanas”, aunque lo implique. Cierzo que dice ahí (y esto es la base de lo que JSM escribe en su conferencia-artículo):

Que Dilthey identificara mi fenomenología con la psicología en cuanto ciencia del espíritu y la pusiera en conexión con la meta de su vida de una fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu, hizo en mí una poderosa impresión. Anuncié de inmediato en Gotinga ejercicios sobre “Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu”, y desde entonces me ocuparon largos años los problemas correspondientes de una fenomenología como ciencia del espíritu casi más que todos los demás, aunque de ellos nada ha sido publicado hasta ahora.<sup>68</sup>

No por ello hay que perder de vista, sin embargo, la universalidad que la fenomenología tiene siempre a la vista. Ni la pierde de vista Husserl. En la misma carta a Mahnke, declara: “No hay, según opino, ninguna otra ontología fundamental que la de la subjetividad trascendental, en la que se encierran todos los problemas constitutivos, los de todos los mundos posibles, y con ellos también los problemas metodológicos radicales de todas las ciencias posibles, las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu” (Hua Dok III/3, 461). A fin de cuentas, pues, a Husserl le interesa la fundamentación de *todas* las ciencias desde la ciencia *absoluta* del espíritu: la fenomenología trascendental.

Encuentro también cuestionables otras declaraciones de JSM en el mismo artículo-conferencia acerca de otro tema. Él dice:

habrá un desarrollo muy importante en los años veinte sobre la relación de las actitudes fenomenológicas conseguidas por lo que ya serán dos reducciones, la psicológica y la trascendental, con la reducción eidética,

<sup>68</sup> Carta a Mahnke del 27/12/1927, en Hua Dok III/3, 460.

porque en los primeros desarrollos hay una clara confusión de una reducción fenomenológica con una reducción eidética, pues al poner entre paréntesis la realidad empírica, nos queda la realidad esencial. Con el tiempo Husserl aclarará ese extremo. Es cierto que toda ciencia es ciencia de esencias, pero no es cierto que en una actitud fenomenológica psicológica necesariamente esté implicada una actitud eidética. (RFP, 223)

Creo que hay que pedir más precisión. ¿Cuáles son esos “primeros desarrollos”? Yo en verdad no puedo ver esta “clara confusión”, que sí se dio en otros autores con demasiada frecuencia durante la recepción histórica del pensamiento de Husserl, en ninguna de sus publicaciones anteriores a los años veinte. Así pues, mientras JSM no señale el texto preciso en que esa confusión ocurre, no puedo dar por buena esta observación suya. Sólo observo, por mi parte, que la expresión que usa de “realidad esencial” resulta en castellano ambigua, pues el sustantivo “realidad” puede entenderse como traducción de *Realität* y como traducción de *Wirklichkeit*, y sólo en este último caso la expresión completa puede tener buen sentido. También es un desliz la afirmación de que “toda ciencia es ciencia de esencias”, como si no hubiera ciencias de hechos.

Vuelvo al artículo, y más precisamente al final de su segunda parte, al tema que se había anunciado en su introducción: la distinción de los tres yos y su consecuencia o su corolario, a saber, que la reducción trascendental pasa a ser “el descubrimiento del yo trascendental en el yo humano”. Aunque la historia completa es más larga y llena de matices, no discutiré la afirmación de JSM de que “hasta los años 1920, en concreto hasta el año 1922, Husserl consideraba que la epojé y la reducción eran prácticamente lo mismo”.<sup>69</sup> La cuestión pertinente para el tema que nos interesa viene en seguida. Escribe JSM:

la pregunta de Husserl por la posición del yo en el debate de la reducción, que tiene lugar esos años, le lleva a una conclusión muy importante, a saber, a

---

<sup>69</sup> RFP, 224. JSM toma como base de su afirmación el uso que hace Husserl en las conferencias de Londres (1922) de la expresión *einklammernde Reduktion*, expresión que mezcla, en efecto, “la característica de ‘poner entre paréntesis’. que es propio [sic] de la epojé, con la reducción” (p. 224). Es quizá más clara la definición que da en el curso de Introducción a la filosofía, contemporáneo de esas conferencias: “Bajo reducción trascendental entendemos en general aquella epojé y aquella actitud judicativa que reposa en ella, en la que el mundo entero de la experiencia externa es puesto entre paréntesis; la subjetividad que entonces, a pesar de esta puesta entre paréntesis, se mantiene como susceptible de ser puesta, es la subjetividad trascendental” (Hua XXXV, 99; capítulo VI, § 23 del curso).

separar con claridad, primero, el ser humano, que se dice a sí mismo yo, por tanto, el yo en la actitud natural; segundo, el fenomenólogo, el yo que hace fenomenología y que reflexiona sobre la vida humana, y descubre en ella, al practicar la epojé, que ese ser humano es, tercero, un yo trascendental” (RFP, 224).

Sería importante saber dónde tiene lugar ese presunto cambio de posición de Husserl, o dónde se documenta; pero el texto no lo aclara suficientemente. Pese a las referencias dadas en el contexto, no parece que pueda tratarse ni de las conferencias de Londres ni de las lecciones de Introducción a la filosofía de 1922-1923;<sup>70</sup> pero tampoco de la segunda parte del curso sobre Filosofía primera de 1923-1924. Pero más importante, sin duda, sería saber en qué consiste verdaderamente el cambio y cuál es la nueva posición que trae consigo. Lo que, según JSM, ocurre es que gracias a la división o separación de los tres yos, se aclara que por un lado, o en primer lugar, tenemos al “ser humano” como “un ser consciente”, “soy yo que se ve a sí mismo en el mundo, como determinado por el mundo”; pero, en segundo lugar, gracias a la epojé descubro una “experiencia absoluta”: “una experiencia, una vida consciente que por ser absoluta no necesita de ninguna otra realidad para existir”, y “ese es el sentido del ser humano, ese carácter absoluto”, lo cual significa que “en la experiencia humana no aparece nada que la haga causalmente dependiente de circunstancias mundanas, de una causalidad mundana” (RFP, 224). Si así es como hay que exponer las cosas, éstas se ven realmente problemáticas. Ya es cuestionable que el yo trascendental se descubra *en la vida humana*, y más todavía que el descubrimiento mismo consista en que *el ser humano es un yo trascendental*. Luego también: hablar del ser humano, o de su vida de conciencia, como una vida con carácter absoluto (o afirmar que el sentido del ser humano es ese carácter absoluto), es contrario al sentido mismo de la reducción trascendental (no digamos a la epojé), y no sólo como se expone en 1913 en *Ideas I*, sino como se expone en los mismos cursos de los años veinte que acabo de mencionar. Habría muchísimas citas de ellos que lo corroborarían.<sup>71</sup> Pero siguiendo el texto del artículo-conferencia, la nueva posición, entonces, consistiría en conservar la misma noción del ser absoluto, pero ahora integrando al ser humano en este ser. El ser humano dejaría de *ser trascendente* y pasaría a formar parte del *ser inmanente*. O más bien, recordando que no es este yo absoluto el único que existe: el ser humano sería a la vez las

<sup>70</sup> Ambas en Hua XXXV.

<sup>71</sup> Basta con leer, del curso de Introducción a la filosofía, las páginas 39, 51, y 70-72 de Hua XXXV; y del curso de Filosofía primera II, las páginas 73, 75, 77, 79 y 81 de Hua VIII.

dos cosas: un ser trascendente, mientras se mantenga en actitud natural, y un ser inmanente o trascendental, en cuanto ejecute la epojé (o la reducción). La segunda sección del artículo termina con esta afirmación: “Este descubrimiento es producto de la operación metodológica del fenomenólogo, quien se establece como espectador desinteresado de su propia vida, en este caso, de mí mismo en cuanto ser consciente, para descubrir esa dualidad de mí como ser humano, parte del mundo y experiencia ‘absoluta’ del mundo” (RFP, 224). Sabemos ya que esto se determina conceptualmente como la teoría de los “dobles humanos”, que en su base consiste en el reconocimiento de esa dualidad en el ser humano. Me ocuparé de ella cuando JSM la presente dentro de 5E. Por ahora, ya en la tercera sección de su artículo-conferencia, JSM pone este tema en relación con lo que “por esos años [los veinte] llamará Husserl la ‘situación aporética’, que termina apareciendo con ese nombre en *La crisis de las ciencias europeas*, pero que configura la carpeta B I 14 (...) que (...) abarca desde 1923 y hasta 1935, y se titula ‘enigma’, ‘paradojas’ (ver Hua XXXIV, 544)” (RFP, 224). La problemática que esas páginas “representan” “arranca de la redefinición de la reducción fenomenológica en los primeros años 20”, y reafirma: “El núcleo de la redefinición consiste en la distinción, en el ser humano que es el fenomenólogo, del ser humano como objeto en el mundo y el ser humano como sujeto del mundo, el aspecto trascendental de la vida humana, que, por otro lado, hace al ser humano ser lo que es” (RFP, 224). Una vez más, el “aspecto trascendental” —no la racionalidad, por ejemplo— es considerado como la determinación esencial del ser humano. Es la gran cuestión que tenemos pendiente. Pero aquí puede agregarse de inmediato a la problematización algo que va en el sentido de mi posición en este debate: como el ser humano no es el único ser de conciencia, es decir, no es el único ser que pueda entenderse como ser trascendental, en el sentido de ser intencionalmente constituyente de mundo, de su mundo, del mundo en el que vive (su “mundo de la vida”), ¿sería también, en el caso de otros seres de conciencia intencional constituyente, este “aspecto trascendental” lo que haría de ellos el ser que son? O, si su caso es distinto del caso del ser humano, ¿en qué estriba la diferencia? Por lo que JSM ha dicho, parecería que el ser humano es el único ser trascendental; pero, en realidad, en la medida en que esto (que algún ser mundano, *real*, es trascendental) pudiera en absoluto decirse, el ser humano lo compartiría de hecho con muchísimos animales no humanos y, como posibilidad ideal, incluso con un número infinito de sujetos posibles, racionales o no racionales. Hasta aquí, está claro, me parece, que JSM nos debe la aclaración de este punto.

Un asunto central en el estudio de JSM que estamos revisando es la conclusión que Husserl expresa en el § 72 de *La crisis* diciendo: “Por lo tanto, la

psicología pura en sí misma es idéntica a la filosofía trascendental como ciencia de la subjetividad trascendental” (Hua VI, 261). Como éste será también un tema central en 5E y en la respuesta que este texto da a 4E, no voy a comentar ahora los alcances que esta frase tiene para JSM. Pero sí puedo referirme a un punto que en 5E no se trata con el mismo detenimiento que en RFP. No me refiero a la crítica de JSM a la reacción que tuvo Iso Kern ante esta conclusión de Husserl tras años de reflexionar sobre las relaciones entre la fenomenología trascendental y la psicología: un comentario relativo a esa reacción se encuentra también al final de 5E. Me refiero aquí al propósito de mostrar que “la problemática de *La crisis* se asienta en los desarrollos de los años 20”, y que “este en concreto [el relativo a la psicología y su identidad con la fenomenología trascendental] ya aparece en las lecciones de ética leídas por primera vez en 1920, y repetida en 1924” (RFP, 225). Me permito citar:

Se trata de un Anexo al § 11 del Excurso, que trata de la psicología naturalista y de la fenomenológica. El excurso<sup>72</sup> pudo ser escrito en la misma fecha o tomado de otro texto pero añadido por Husserl a ese párrafo del Excurso, por tanto viene de 1920, aunque Husserl anota, en la página, que no lo leyó, por tanto, lo tenía ya en ese momento (ver Hua XXXVII, 496). Dice Husserl:

Y viene ahora, en traducción española, la cita del primer párrafo del texto del “Anexo XX (al § 11 del Excurso)”, que es efectivamente de 1920:

Una psicología puramente fenomenológica, que a su vez es indisolublemente una con la psicología de la interioridad psíquica pasiva con sus motivaciones pasivas. Pero resulta que lo más esencial que hay [que] hacer aquí y sin lo cual nada seriamente valioso se puede obtener, es una psicología *a priori*, a saber, como una teoría de la esencia pura de un yo y su vida activa y pasiva. En esta pureza eso no es más que la fenomenología pura —hasta en la actitud— mientras es necesaria, si queremos conocer la vida fáctica del yo de la subjetividad fáctica en la ciencia empírica. (Hua XXXVII, 356)<sup>73</sup>

<sup>72</sup> Está claro que “excurso” es un error, y que aquí debe decir “el anexo” o “el texto de este anexo”. La versión inglesa de RFP dice aquí “the text” (p. 212).

<sup>73</sup> RFP, 225 y 226. La redacción debe corregirse en varios puntos. Obviamente, en vez de “que hay hacer aquí”, el texto debe decir “que hay que hacer aquí”. Además, es incorrecta la traducción “mientras es necesaria, si queremos conocer la vida fáctica del yo de la subjetividad fáctica en la ciencia empírica”. Aquí no se sabe a qué se refiere el “es necesaria”, aunque se sugiere que se refiere a la misma “fenomenología pura”. Pero en todo caso el sentido de la frase se altera por completo. El texto correcto —que rezaría así: “mientras que, si queremos

Tras la cita, JSM ofrece de paso su sospecha de que ese “fáctico” “ha de ser entendido en el contexto de la analítica de la facticidad que Heidegger, que era ayudante de Husserl, estaba leyendo en ese momento” (RFP, 226). Esta sospecha no parece muy atinada en vista de que se trata de una facticidad cognoscible mediante ciencias empíricas, como las que Husserl enumera en el párrafo siguiente —las mencionadas en la nota al pie anterior—. Pero esto no es lo importante. Lo importante es la cuestionable traducción que hace JSM de las palabras incisas “*bis auf die Einstellung*” como “hasta en la actitud”, la cual determina una comprensión de esa “psicología *a priori*”, esa “teoría de la esencia pura de un yo y su vida activa y pasiva”, como una ciencia idéntica a la fenomenología pura, o sea, a la fenomenología trascendental, es decir, como lo dice el mismo JSM, “esa psicología no es otra que la fenomenología pero, hasta en la actitud, es decir, que requiere el mismo tipo de metodología, por tanto, la práctica de la *epojé*” (RFP, 226). Esta comprensión, dependiente de esa traducción, parece ser clave en la idea de que “la problemática de *La crisis* se asienta en los desarrollos de los años 20”. Ahora bien, esa traducción es por lo menos muy dudosa. Los traductores al castellano del tomo XXXVII de *Husserliana*, en el que están publicadas las lecciones de Introducción a la ética de 1920 y 1924, con el Excurso sobre Naturaleza y espíritu y sus Anexos, han vertido esta expresión, a mi juicio con mejor sentido, como “excepto la actitud”.<sup>74</sup> Curiosamente, el compuesto “*bis auf*” admite las dos traducciones, de modo que el caso es debatible. Pero la razón para preferir la traducción que excluiría un paralelismo total, *hasta en la actitud*, de la psicología fenomenológica o apriórica y la fenomenología trascendental, es precisamente una razón histórica. Tanto en el curso de Psicología fenomenológica de 1925 (Hua IX, 1-234), como en el “Artículo de la *Encyclopaedia Britannica*”, de 1927 (Hua IX, 237-301), y todavía en las Conferencias de Ámsterdam de 1928 (Hua IX, 302-349), la psicología fenomenológica o pura y la fenomenología trascendental son consideradas como ciencias paralelas, incluso “proposición por proposición” (*Satz für Satz*), al grado de poder decir que ese “paralelismo de sus doctrinas materiales” “hace innecesario un cultivo sistemático de las mismas por separado”;<sup>75</sup> pero, a la vez, diferentes en cuanto a la actitud y en cuanto al alcance de la reducción necesaria metodológicamente para desarrollarlas; la

---

conocer la vida fáctica del yo de la subjetividad fáctica en la ciencia empírica, es necesaria:” — anuncia la necesidad de las disciplinas que se mencionan en un nuevo párrafo: “una ciencia natural física y biología física”, y en conexión con ella, “una psicología causalista-científico-natural”.

<sup>74</sup> Ver E. Husserl, *Introducción a la ética*. El pasaje en cuestión, en la p. 347.

<sup>75</sup> “Introducción a la tercera versión del artículo de la *Encyclopaedia Britannica*”, Anexo XXIX de Hua IX, 519.

primera está hecha todavía en una actitud natural, mundana, y la segunda en actitud trascendental.<sup>76</sup> Naturalmente, en la exposición de Husserl, la reducción psicológico-fenomenológica, que no es universal, propiamente trascendental, es convertible en la reducción trascendental propiamente dicha, pero esta conversión, que es una radicalización de la reducción, se considera todavía como una posibilidad, no como un paso indispensable para la psicología fenomenológica, que será lo que concluye Husserl en *La crisis*. Por ello, esta psicología fenomenológica puede verse como una disciplina preparatoria o propedéutica para la fenomenología trascendental, un primer escalón hacia ella, función que Husserl plantea tanto en el Artículo como en las Conferencias. Sería simplemente increíble que Husserl hubiera olvidado, en escritos que dan a conocer su posición “explícita” en 1925, 1927 y 1928, de acuerdo con la cual el paralelismo se rompe precisamente por la diferencia de actitudes, una tesis de su posición “implícita” tan importante como esa identidad “*hasta en la actitud*” que ya sostenía en 1920.

JSM piensa además que las palabras finales del Anexo XX son “una constatación muy clara de esta problemática” (RFP, 226). Esas palabras son:

Pero un estudio de las estructuras anímicas en su interioridad, el análisis anímico en su verdadero “elemento anímico”, eso es el análisis fenomenológico, y este exige en definitiva conocimiento trascendental, que transfiere el conocimiento de la objetividad a la subjetividad de la constitución y la hace de ese modo comprensible, a ella y a la espiritualidad.<sup>77</sup>

A mí me parece más bien que aquí se ve una corroboración de la lectura que sostengo junto con los traductores de la *Introducción a la ética*. Decir que el análisis fenomenológico, ese estudio de las “estructuras anímicas en su interioridad”, es decir, el que se lleva a cabo en la psicología fenomenológica, exige “en definitiva” (o “finalmente”, como se traduce en la *Introducción a la ética* el término “*schliesslich*”) el conocimiento trascendental, quiere decir que lo exige como un paso ulterior, y no desde el momento en que se constituye la psicología

<sup>76</sup> Ver los siguientes lugares, todos en Hua IX: del curso de Psicología fenomenológica, el punto f) de la Introducción, en pp. 43-45. La expresión “proposición por proposición” se halla en la primera versión del Artículo para la *Encyclopaedia Britannica*, p. 250, y en la segunda, p. 266. El paralelismo es expuesto con detalle en la cuarta versión, especialmente en los §§ 7 a 10, pp. 288-296. Este mismo paralelismo se encuentra en las Conferencias de Ámsterdam en el § 14, pp. 343 y 344, y la relación con la fenomenología trascendental, en el § 15, pp. 344-346.

<sup>77</sup> RFP, 226. En Hua XXXVII, 357. En *Introducción a la ética*, p. 348.

fenomenológica. Esto es totalmente coherente con la posición sostenida por lo menos hasta 1928. Esa exigencia de la actitud trascendental, cuya radicalización lleva en *La crisis* a cancelar, por así decir, la posibilidad de una psicología fenomenológica no trascendental —aunque sobre este punto preciso habrá que volver—, estaba planteada, en 1920 y aún en 1928, como un paso ulterior posible, como una exigencia sólo propia de la actitud filosófica.<sup>78</sup>

JSM comenta en seguida una entrada de “abril-junio de 1931” en la *Husserl-Chronik* de Karl Schuhmann, en la que se transcribe el resumen de las páginas 23-32 del manuscrito B I 9 I. Este resumen, al que JSM le da mucha importancia —“el resumen de esas páginas nos abre todo un mundo” (RFP, 226), dice— porque esas páginas fueron escritas en el momento en que Husserl preparaba la conferencia “Fenomenología y Antropología” que impartió en junio del mismo año en Berlín, Halle y Frankfurt, reza en su traducción:

La predación incluye la posibilidad de la actitud natural y personal. Psicología pura, en consecuencia, universal, se convierte en filosofía trascendental. Punto de partida desde “el animal y el ser humano” (RFP, 226).<sup>79</sup>

JSM comenta: “Según el manuscrito, si la psicología es consecuente, debe convertirse en fenomenología trascendental” (sobre lo cual no haré de momento ninguna observación), y añade: “Es, por otro lado, interesante que Husserl en ese mismo manuscrito avise que el punto de partida es desde el animal y el ser humano, que ambos son seres en el mundo” (RFP, 226). A mí lo que me resulta muy interesante es que a mi colega le parezca natural, por así decirlo, que el “punto de partida” —¿punto de partida hacia qué?— sea, para Husserl, “desde el animal y el ser humano” sólo porque “ambos son seres en el mundo”, como si esto no pudiera poner en entredicho en algún caso —si tuviéramos identificado el para qué— precisamente la identificación o la fusión que él sostiene de la antropología filosófica y la fenomenología trascendental. Creo que esa inclusión del animal al lado del hombre no sería en el fondo asumible por la interpretación de JSM, que es uno de los puntos que trato de mostrar en esta misma respuesta a 5E, pues, en

<sup>78</sup> Esta misma interpretación de este pasaje del Anexo XX de Hua XXXVII se encuentra en “Las ciencias humanas (antropología, historia y psicología) de acuerdo al último Husserl”, p. 423.

<sup>79</sup> También en “Las ciencias humanas...”, loc. cit., se refiere a esta entrada en la *Husserl-Chronik*, aunque sin la traducción de la última frase y su precipitada comprensión. La traducción de la frase que interesa es aquí algo mejor: “La psicología pura, llevada de un modo universalmente coherente, se convierte en filosofía trascendental”.

efecto, la fenomenología trascendental tendría que identificarse también con una zoología filosófica o trascendental. *Pero de hecho ese resumen no dice lo que JSM cree o conjetura*. Si uno revisa en el repositorio digital de los Archivos Husserl la página 24a del manuscrito B I 9 I,<sup>80</sup> encuentra que sobre el manuscrito a tinta hay un título en crayón rojo que reza: “Thier und Mensch” (“Animal y ser humano”). Se trata entonces, sin duda alguna, del título de un texto que forma parte del manuscrito mayor titulado, como anota JSM, “Anthropologie-Psychologie” (“Antropología-psicología”). En el resumen de la *Husserl-Chronik* las palabras “Tier und Mensch” están entre comillas dentro de la expresión “Ausgang von ‘Tier und Mensch’”.<sup>81</sup> La traducción correcta del resumen habría sido entonces: “Punto de partida de ‘Animal y ser humano’”, en referencia al comienzo de ese texto particular o al tópico que en él se toma como punto de partida.

Un suceso crucial en la interpretación de JSM del pensamiento de Husserl y de su recepción es la omisión de las dos últimas páginas de la conferencia de 1931 “Fenomenología y Antropología” en la publicación que hizo de ella Eugen Fink en la revista *Philosophy and Phenomenological Research* en 1941, y, por supuesto, el contenido mismo de esas páginas (o, más bien, como veremos, de los últimos párrafos de estas páginas), que es “lo que daba más sentido a la conferencia” (RFP, 226), pues en ellas “Husserl recupera la idea que hemos visto antes de que la psicología —y según esta conferencia, también la antropología—, si son consecuentes hasta el final, son en realidad filosofía trascendental” (RFP, 226). Es casi como si para JSM estos últimos párrafos significaran un vuelco o una seria resignificación de lo dicho en la conferencia, o en ese párrafo conclusivo (de la versión incompleta) que él mismo cita:

Con que una sola vez se haya comprendido seriamente a qué se aspira aquí y qué se abre aquí como teoría sistemática en el trabajo más concreto y en la evidencia más forzosa, no puede ya quedar la más mínima duda de que sólo cabe *una* filosofía definitiva, sólo *una* forma de ciencia definitiva: la ciencia según el método del origen de la fenomenología trascendental.<sup>82</sup>

<sup>80</sup> [https://repository.teneo.libis.be/delivery/DeliveryManagerServlet?dps\\_pid=IE13053563&](https://repository.teneo.libis.be/delivery/DeliveryManagerServlet?dps_pid=IE13053563&) [consultado el 6 de agosto de 2023]. Todas las citas de manuscritos de Husserl en este escrito las hago con el permiso y la sanción de los Archivos Husserl en Lovaina.

<sup>81</sup> Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls* (Hua Dok I), pp. 378-379.

<sup>82</sup> En RFP, 226, se cita por la versión castellana de “Fenomenología y antropología”, p. 543.

Además de explicar con detalle la cuestión de la omisión de esas páginas en la publicación de Fink, JSM expone también con detalle las razones de su importancia, sin dejar antes de esbozar una crítica a la presentación que hace del texto de la conferencia su traductor en *Textos breves*, Agustín Serrano de Haro. Dejo en mi repaso esta crítica para el final. Sobre la omisión de esas páginas haré sólo un par de comentarios en la nota al pie que aquí inserto.<sup>83</sup>

¿Qué es, pues, para JSM “lo fundamental de estos pocos párrafos”?<sup>84</sup>

Lo primero que hay que decir es que JSM se salta en sus comentarios el primer párrafo de las páginas omitidas por Fink, que dice:

Con ello ha quedado implícitamente respondida la cuestión de si es posible una antropología como antropología filosófica, cualquiera que sea por lo demás el sentido de su tarea, y en especial ha quedado respondida la cuestión de si puede asistir un derecho a una fundamentación de la filosofía por retroceso a la esencia del hombre, en cualquier forma en que ello se haga.<sup>85</sup>

Cualquier cosa que se diga sobre el resto de estas páginas tendrá que hacerse en coherencia con esta declaración que, ahora sí en verdad y no en la apariencia generada por un error de traducción, me parece totalmente inasumible por la interpretación de JSM del pensamiento de Husserl. Husserl está diciendo que no puede “asistir un derecho a una fundamentación de la filosofía por retroceso a la esencia del hombre, en cualquier forma en que ello se haga”, y está entendiendo que en eso estriba, en general, una “antropología filosófica, cualquiera que sea por lo demás el sentido de su tarea”. ¿Cómo podría decirse de manera más clara?

---

<sup>83</sup> La redacción de JSM presenta un pequeño desliz cuando dice que “Fink, al transcribirla [la primera versión de la conferencia], transcribió y publicó la versión leída, que carecía ya de esas dos hojas” (RFP, 227). Pero, como él mismo constata, la versión leída (al menos en Berlín; no sabemos si también en Frankfurt y en Halle) no carecía de esas dos hojas. Por otro lado, no comenta JSM el hecho, sin duda interesante, de que Husserl mismo leyó y corrigió la transcripción de Fink, hecha en 1932 y publicada finalmente en 1941, tras la muerte de Husserl. Las enmiendas de Husserl (que no están tomadas en cuenta en la publicación de Fink, y tampoco, por cierto, en la de *Textos breves*) están publicadas en la versión completa en el tomo XXVII de *Husserliana*, y no hay en ellas ninguna mención a la falta de las dos últimas páginas. Esto puede no significar nada; pero añade cierto suspenso al caso.

<sup>84</sup> Todas las citas que haré sobre este asunto se encuentran en RFP, 227 o 228.

<sup>85</sup> Husserl, *Textos breves* (1887-1936), p. 543. Todas las citas a estas páginas de la conferencia de Husserl se encuentran en esta página o en alguna de las dos siguientes, 544 y 545.

Lo “primero” para JSM se encuentra en el segundo párrafo: el rechazo de las filosofías de Heidegger y de Scheler. Husserl rechaza a Heidegger sin citarlo: “considera que su filosofía es una ‘teoría del ser humano’, ‘Lehre vom Menschen’, empírica o apriórica. Dice Husserl: la ‘Philosophie vom menschlichen Dasein’ cae en la ingenuidad. Es evidente que es Heidegger aquí el aludido”. Pero veamos. Husserl comienza ese segundo párrafo con estas palabras: “Pues ya ahora mismo es claro lo siguiente: cualquier teoría del hombre, sea ella empírica o apriórica, presupone el mundo existente, o el mundo existente en posibilidad”. Es obvio que esta afirmación es una afirmación general y no se refiere en particular a Heidegger. No sería, pues, correcto atribuirle a Husserl la afirmación de que la filosofía de Heidegger, su “teoría del ser humano”, una teoría de un filósofo particular que para entonces él ya conocía con bastante detalle, pudiera ser “empírica o apriórica”... Sólo después de estas palabras de sentido general se refiere Husserl claramente a Heidegger, pero a la vez reafirma su conclusión universal:

La filosofía que parte del ser-ahí del hombre recae por tanto en esa ingenuidad a cuya superación responde –así lo creemos– el sentido entero de la Modernidad. Después de que esta ingenuidad haya quedado por fin al descubierto, después de haberse ganado el auténtico problema trascendental en su necesidad apodíctica, no hay ya ninguna vuelta atrás a la ingenuidad.

Que no haya ninguna vuelta atrás a la ingenuidad una vez que se ha ganado el auténtico problema trascendental en su necesidad apodíctica, no está dirigido solamente a Heidegger. Está dirigido, ésta es mi opinión, a cualquier intento de fundar la filosofía en un retroceso a la esencia del hombre, es decir, en una antropología filosófica, se entienda ésta como se entienda.

Lo segundo que hace en estas páginas Husserl, según JSM, “es lamentar que no puede más que tocar de modo superficial el paralelismo entre el ser humano y el yo”, y aquí, de nuevo según JSM, “echa mano de esa teoría que había expuesto en las lecciones de ética y en el manuscrito resumido por K. Schuhmann, que la psicología pura o fenomenológica termina siendo fenomenología trascendental, que es exactamente lo mismo que dirá en *La crisis*”. Ya repasamos estos pasajes y ya quedaron expuestas sus debilidades. La expresión de Husserl de aquel paralelismo es ésta:

Por desgracia sólo puedo tocar de pasada el paralelismo antes citado entre ser humano y ego, entre *psicología de la interioridad* y *fenomenología trascendental*; la primera, entendida como psicología de la subjetividad consciente captada

en puridad (psicología de la personalidad, y en la única forma que tiene pleno sentido, de psicología intencional) y según método racional, es decir, eidético.

No hay entonces, hasta ahora, ninguna gran novedad en esta conferencia con respecto a lo que Husserl venía sosteniendo, si se quiere, desde las lecciones de ética de 1920, y todavía en 1925, 1927 y 1928... La “teoría” según la cual la psicología pura o fenomenológica termina siendo fenomenología trascendental, tiene en la conferencia unos antecedentes históricos que no podrían ignorarse en un estudio completo del tema; pero concluye en este importante párrafo:

Esta notable relación, este paralelismo entre una psicología intencional y la fenomenología trascendental, necesita sin duda de una clarificación. Debe hacerse comprensible desde sus últimas razones trascendentales por qué la psicología y, si se quiere, la antropología, no son, en efecto, una ciencia positiva al lado de las restantes, al lado de las disciplinas científico-naturales, sino que guardan una *afinidad intrínseca* con la filosofía, con la filosofía trascendental.

Pero aquí está también ya el tercer punto importante para JSM, que él formula como sigue:

El tercer punto importante es que la problemática de la psicología descriptiva o pura se amplía a la antropología filosófica, lo que significa que la antropología está en el mismo caso que la psicología. Justo, una importante tarea es aclarar este punto, que tiene su complejidad, porque nos acaba de decir que “toda teoría del ser humano [es decir, toda antropología, empírica o *a priori*] supone el mundo”.

Que conste que Husserl no escribió “antropología filosófica”, sino simplemente “antropología”, y en un segundo veremos lo que entiende por ella. Esto no es ninguna sutileza ignorable. Este punto tiene ciertamente su complejidad, pues Husserl no sólo nos acaba de decir lo que ha citado JSM, sino que ha denegado con toda claridad la posibilidad de una antropología filosófica, y lo ha hecho justo en el primer párrafo de estas páginas omitidas en la publicación de Fink en las que se encuentra “lo que daba más sentido a la conferencia”. Es cierto que este párrafo contiene la tesis novedosa de que la “psicología intencional”, “y, si se quiere, la antropología”, no son una ciencia positiva como las restantes, que es como Husserl las había considerado —o por lo menos a la psicología, incluso entendida como fenomenológica o como pura— anteriormente. Pero esta misma “afinidad intrínseca” no es más que la última vuelta de tuerca de algo que se venía gestando

ya en la “postura explícita”. Por ejemplo, en la “Introducción a la tercera versión del artículo de la *Encyclopaedia Britannica*”, Husserl se refiere a “una relación extraordinariamente íntima entre las doctrinas psicológicas sacadas puramente de la intuición interna y las doctrinas específicamente filosóficas de la fenomenología”.<sup>86</sup> Pero es más importante por ahora entender lo que Husserl quiere decir aquí por “antropología”, y, sobre todo, si es cierto que, para Husserl, “la antropología está en el mismo caso que la psicología”.

En el párrafo que sigue al último que citamos de Husserl (en el que se refiere a esa “afinidad intrínseca” y a la necesidad de una clarificación del “paralelismo entre una psicología intencional y la fenomenología trascendental”), y que es el último de la conferencia, Husserl dice:

También esta clarificación resulta ya posible y ha venido a mostrar lo siguiente: cuando la psicología de la interioridad<sup>87</sup> (la antropología en su sentido puramente espiritual), tal como ahora ha devenido posible, accede a la intersubjetividad y cuando se la construye como ciencia *racional* de generalidad y alcance incondicionales (a la manera en que desde un inicio ocurrió con la ciencia racional de la naturaleza), surge entonces de suyo una motivación que fuerza al psicólogo a abandonar su mundanidad ingenua y a comprenderse como filósofo trascendental. Podríamos decirlo también de este modo: si se piensa por completo hasta el final la idea de un conocimiento del mundo que sea positivamente racional, y si se piensa por completo hasta el final su fundamentación última, entonces la ciencia positiva acerca del mundo se transforma de suyo en ciencia trascendental. La ciencia positiva se separa de la filosofía sólo en tanto que el sujeto cognoscente permanece encallado entre finitudes. Pero éstos son grandes temas para una conferencia.

Concuerdo con mi colega, quien escribe: “Este sería el párrafo que habría que intentar desentrañar hasta el fondo”. Pero no me parece tan cierto que este párrafo sea “el mismo que aparece en las lecciones de ética, en el manuscrito preparatorio”,<sup>88</sup> y mucho menos que esto esté “en relación con el desarrollo de la

<sup>86</sup> Hua IX, Anexo XXIX, 518.

<sup>87</sup> Corrijo, con JSM, la traducción “psicología introspectiva” para “*Innenpsychologie*”; pero prefiero “psicología de la interioridad”, como se traduce en otros lugares de la misma conferencia en *Textos breves*, en vez de “psicología de lo interior”, que es la expresión que JSM usa aquí. Corrijo también el plural de “psicólogos” y “filósofos trascendentales”.

<sup>88</sup> Se refiere al último párrafo del Anexo XX de Hua XXXVII (p. 357), que está citado más arriba.

fenomenología trascendental desde el animal hasta la fenomenología trascendental” —ni siquiera leyendo “desde el animal hasta la subjetividad trascendental”, lo que tendría acaso algún sentido—, debido a la dudosa lectura de la entrada de la *Husserl-Chronik* que ya reseñamos. En el camino del desentrañamiento, lo primero sería caer en la cuenta de que la “antropología en su sentido puramente espiritual” es la misma “psicología de la interioridad”, que no es otra que la que Husserl ha venido proponiendo desde años atrás como psicología fenomenológica o pura o, como en el párrafo anterior de esta conferencia, intencional. JSM, en la nota 21 de su artículo, reconoce que aquí Husserl asimila esta psicología “a la *antropología puramente espiritual*”; pero no parece reparar en que a esa misma psicología se refiere en el párrafo anterior, cuando habló de la “psicología y, si se quiere, la antropología”... “Si se quiere”, porque Husserl concede que podemos limitarnos, en este contexto en que tratamos de la relación entre la fenomenología y la antropología, a la psicología humana, y no dejar que el concepto apunte a la psicología animal en general, como normalmente sería el caso y como lo venía haciendo en sus estudios sobre la psicología fenomenológica. “Si se quiere”, pues, pero con la condición de que nos limitemos a la antropología “en su sentido puramente espiritual”, porque no tendría sentido aquí hablar de una antropología completa, que tendría que considerar, además del lado espiritual del ser humano, su lado de naturaleza, en el cual entra naturalmente su cuerpo, y acaso también la vida de conciencia pasiva. Lo que Husserl entiende por “espíritu” es la vida de conciencia activa: actos (en sentido técnico de vivencias del yo), motivaciones activas (entre ellas las racionales), acciones y sus resultados, etc. Como todo esto es propio solamente del ser humano, la psicología que se limitara a ello se llamaría “antropología”. En apoyo de esta interpretación podemos recordar un pasaje de la misma carta de Husserl a Lévy-Bruhl que ya se ha comentado y se seguirá comentando en este debate, un pasaje ya citado en 1E:

En un dominio grande y particularmente importante se ha hecho visible la posibilidad y necesidad incondicionada de una antropología puramente científico-espiritual —o sea, como también podría decir, de la psicología pura, que no trata a los hombres como objetos de la naturaleza, no psicofísicamente en el universo de las realidades espaciotemporales (en la espacio-temporalidad objetiva, científico-natural), sino que los considera como personas, como sujetos de conciencia, tal como ellos mismos se hallan y se nombran con los pronombres personales.<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> Hua Dok III/7, 161-162. En 1E, la cita está en 214.

JSM piensa que con esta expresión de “antropología puramente espiritual”

Sólo cabe pensar en una antropología que describe en toda su amplitud el modo de vida de las personas en el mundo, en lo que, en *Ideas II*, había llamado actitud personalista, que, por tanto, está muy cercana a lo que ha sido la antropología cultural y social siempre que de esta eliminemos su legítimo interés por explicar las diferencias culturales de modo mecánico, es decir, al margen de la elección libre de los individuos. (RFP, 228, nota 21)

Esta interpretación no parece imposible. Pero hay que ver que este asunto tampoco es decisivo, en vista del panorama que se abre en el texto de Husserl, en el cual no solamente la psicología, o la antropología en sentido puramente espiritual, sino *toda ciencia natural*, toda “ciencia positiva acerca del mundo”, “si se piensa hasta el final su fundamentación última” —que no puede ser más que la que le brindaría la fenomenología trascendental— “se convierte en trascendental”. 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* “se separa de la filosofía sólo mientras el sujeto cognoscente permanece encallado entre finitudes”, ¿no termina siendo el sujeto cognoscente en cualquier ciencia un sujeto entendido como trascendental, es decir, como un sujeto ya no encallado entre finitudes? Lo único que ocurre en la psicología, y, si se quiere, en la antropología, cuando han cobrado ya carácter filosófico, trascendental, es que el sujeto no es sólo el sujeto de la ciencia, sino que su vida es también el tema: su *vida trascendental* constitutiva, no su *vida humana* constituida.

Lo que sí queda en pie, lo que no podría ser puesto en cuestión dentro de la misma conferencia, a menos que le achaquemos a Husserl dos posiciones distintas en ella, es la distinción radical que se establece a lo largo del texto entre el sujeto trascendental y el yo-hombre. Un párrafo es particularmente elocuente:

Si se yerra el sentido de la reducción, que es la única puerta de entrada al nuevo reino, se pierde todo. Las tentaciones de malas comprensiones son casi invencibles. Pues es demasiado natural decirse: “Yo, este hombre, soy, claro está, el que pone en práctica todo el ejercicio metódico del cambio

trascendental de actitud, que de esta manera se retrotrae a mi ego puro; pues, ¿qué es este ego sino un estrato abstracto en el hombre concreto, qué es sino el ser puramente espiritual del ego mientras se hace abstracción del cuerpo?”. Patentemente, quien así habla ha recaído en la actitud ingenuo-natural; su pensamiento se mueve sobre el suelo del mundo predado en lugar de situarse en el círculo de influencia de la *epojé*: tomarse a uno mismo como ser humano es ya presuponer la vigencia del mundo. Por la *epojé* llega a verse, empero, que es el ego, que es en su vida, donde la apercepción “hombre” recibe sentido entitativo en el seno de la apercepción universal “mundo”.<sup>90</sup>

Dentro de las mismas páginas omitidas por Fink se encuentra este párrafo (tras uno ya citado antes):

No puedo por menos que considerar esta decisión [la de que una vez ganado el auténtico problema trascendental en su necesidad apodíctica, no hay ya ninguna vuelta atrás a la ingenuidad] como definitiva, y que calificar de extravíos también a todas las filosofías que haciéndose llamar fenomenológicas no pueden nunca alcanzar la dimensión auténticamente filosófica.<sup>91</sup>

Originalmente, Husserl había escrito:

No puedo por menos que considerar esta decisión como definitiva, y como un camino errado todo intento emprendido de una fundamentación filosófica desde el ser humano.<sup>92</sup>

Visto todo esto, ¿cómo podremos juzgar la conjetura que expresa JSM respecto de las palabras de Agustín Serrano de Haro en la presentación del texto de la conferencia en *Textos breves (1887-1936)*? La conjetura es ésta: “Tal vez, de haber leído a fondo hasta el final estos párrafos [los ‘últimos párrafos que son absolutamente fundamentales’ de las páginas omitidas por Fink] el traductor de esta conferencia (...) no se habría mostrado tan tajante en un problema en plena efervescencia”. Serrano de Haro escribe que Husserl

...sin retóricas ni tardanzas afronta una toma de posición a propósito de cómo la pregunta filosófica por el ser humano no puede ser el camino de

<sup>90</sup> *Textos breves*, p. 537 (Hua XXVII, 172-173).

<sup>91</sup> *Textos breves*, p. 543 (Hua XXVII, 179).

<sup>92</sup> Hua XXVII, 306. Nota a la p. 179, línea 36 s.

fundamentación de la filosofía. La responsabilidad plena por la verdad, que distingue al [en la cita de JSM: “el”] pensamiento y lo mantiene vivo, sería incompatible con una antropología [JSM añade: “filosófica”] como filosofía primera o como ontología fundamental.<sup>93</sup>

No sé si la plena efervescencia se refiere a este debate. Es posible. Pero si es así, esa efervescencia del problema no ocurre en todos los polemistas. Y no es porque yo no admita ser aleccionado. Es que creo firmemente que nada de lo dicho en esas páginas omitidas contradice —y sería casi inconcebible que lo hiciera, por lo que esto significaría de abierta incoherencia en un mismo escrito— lo que este mismo sostiene sobre esa imposible fundamentación de la filosofía, en parte en las partes anteriores de la conferencia, pero en parte también en esas mismas páginas, y principalísimamente en el primer párrafo de las mismas, según ha quedado reseñado. Pero este tema, se verá pronto, no termina aquí.

Saliendo, así sea provisionalmente, de la esfera de la conferencia de 1931, JSM remite su interpretación a una idea presente en las *Investigaciones lógicas*, concretamente en los *Prolegómenos a la lógica pura*, que Husserl resumió en una de sus reseñas de escritos de lógica de 1903-1904. En su reseña, Husserl dice (en la versión de JSM): “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”.<sup>94</sup> Aquí me permito señalar 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. Lo que Husserl dice en seguida es: “por ende, no es en absoluto apta [esa idea del ser humano] para delimitar en primer lugar por ella [a la razón] o a la esfera de lo lógico”. O sea, ni la razón ni la esfera de lo lógico se delimitan por la idea del hombre. 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...”, con la condición de entenderlo en buen sentido. Porque si quisiera con esto afirmarse que el ser humano opera siempre y en todo caso de manera racional (infiere por necesidad de manera lógicamente correcta, etc.), habría que recordar algunos pasajes medulares de la crítica de Husserl al psicologismo en los que destaca precisamente la capacidad humana de operar irracionalmente. Pero, por otro lado,

<sup>93</sup> *Textos breves*, p. 528. RFP, 227.

<sup>94</sup> RFP, 228. La cita es de Hua XXII, 208. La p. 89 es de la edición original de 1900 de *Prolegomena zur reinen Logik*.

sí asombra un poco que JSM no vea ningún problema para su postura en esa conclusión de Husserl: la idea del hombre no puede delimitar la idea de la razón. O dicho con otro giro, también de los *Prolegómenos a la lógica pura* en su primera edición: “el sentido de esta generalidad estricta [la generalidad de las verdades lógicas] excluye *eo ipso* toda restricción, así pues, también la restricción al género humano o a cualesquiera otros géneros de seres capaces de juzgar” (Hua XVIII, 148).<sup>95</sup> La racionalidad, diría Gaos, no es una “exclusiva” humana... En todo caso, como se ve, en este artículo se enlazan una vez más de un modo muy poco claro la racionalidad con la trascendentalidad. Esto es cierto sobre todo cuando se ve que la noción de racionalidad que JSM sostiene es algo más amplia de lo que mi comentario puede sugerir. La última cita de sus palabras prosigue, después de “en los fundamentos de la vida humana”: “en la creencia en el mundo, en la distinción de lo real e irreal desde la donación originaria, por tanto, en la comprensión de la diferencia entre lo que se da originariamente y lo que sólo es representado” (RFP, 228). Y concluye:

Esto, que es la base de la propia fenomenología, es igualmente la base de la psicología —y también de la antropología—, y si esta es consecuente, tiene que ser dirigida por esa idea, mas entonces está en el filo de la filosofía trascendental. La psicología, si es consecuente —y lo mismo pasa con la antropología—, terminan convirtiéndose en saberes trascendentales sobre sus respectivos objetos. (RFP, 228-229)

En esta cuestión ahondaré en otro lugar más apropiado de esta “estación”. Ahora sólo comentaré algunos puntos de la respuesta final que da JSM a lo que llama “la contundencia de la consideración del citado traductor de la conferencia” (RFP, 229).<sup>96</sup> Lo principal es esto: Husserl tiene dos ideas de antropología: una —a la que el traductor se atendería— “se ciñe a lo que es el ser humano como objeto en el mundo o, en todo caso, como parte del mundo”; la otra, que llama “auténtica antropología” —sin duda, la que Husserl llama antropología filosóficamente auténtica—, considera “a su objeto, el ser humano, en la plenitud de su esencia, es decir, como un ser en el que acontece la dación del mundo y la aparición de la racionalidad” (RFP, 229). Pero esa dación y la “presencia operativa de la racionalidad no pueden en ningún caso ser atribuidas al ser humano como objeto en el mundo, sino solo como sujeto del mundo, para lo cual hay que

---

<sup>95</sup> Hua XVIII, 148.

<sup>96</sup> Ya sabemos que el traductor y presentador de la conferencia en los *Textos breves* es Agustín Serrano de Haro.

haber practicado la reducción, o solo por ella podemos descubrir ese rasgo del ser humano” (RFP, 229). Una observación casi marginal: nótese que bajo la primera idea de antropología caería, en la consideración de Husserl, la misma ontología fundamental de Heidegger. ¿Era para él el ser-ahí heideggeriano un “objeto en el mundo”? Tampoco en este punto se explicita suficientemente la relación entre la antropología y la psicología. Para JSM, “puesto que considera [Husserl] que las problemáticas de la psicología y la antropología son idénticas o, al menos, cercanas, lo mismo vale para la psicología: si hay una antropología auténtica, habrá igualmente una auténtica psicología” (RFP, 229). Yo estaría conforme con esa identidad de las problemáticas de la psicología y la antropología, entendida ésta “en su sentido puramente espiritual”; pero entonces tendríamos que dejar a un lado la conjetura que expresó JSM antes, en la nota 21 del artículo. Pero sigo sintiendo, en fin, la falta de una definición más precisa de esa identidad o esa cercanía; pero también sigo reconociendo que esta cuestión no es realmente decisiva. Lo decisivo, a mi modo de ver, es nuevamente la manera como, en la visión de JSM, la trascendentalidad se integra en la humanidad: por la reducción (trascendental) podemos descubrir “ese rasgo del ser humano”, como acabo de citar. Desde luego, que se diga esto causa extrañeza. Quizá esa racionalidad no se había fundamentado filosóficamente de manera sólida o consistente hasta la fenomenología trascendental; pero no puede desconocerse que su descubrimiento (teórico o científico) en el ser humano llevaba siglos antes de esta disciplina. Pero aun una afirmación ligera como ésta confirma el entrelazamiento de ambas nociones en el pensamiento de JSM. Este ser humano “en el que acontece la trascendentalidad y la racionalidad” es el que describe la fenomenología trascendental; esos “rasgos” suyos superan “todo confinamiento, por ejemplo, a la muerte, con lo que estamos radicalmente contra Heidegger” (RFP, 229). Aquí no hay siquiera una dualidad o una duplicidad de sujetos o de yos, el humano y el trascendental: “El ser humano previsto por Husserl es un sujeto trascendental vinculado a las legalidades esenciales” (RFP, 229).<sup>97</sup> Por ello, la antropología auténtica, que tiene en cuenta “a ese ser concreto”, es la antropología trascendental. Está implícitamente dicho, pues, que todas las declaraciones de Husserl, en esta conferencia de 1931 y en cualquier otro escrito suyo, que niegan carácter filosófico a la antropología o que rechazan la posibilidad de fundamentar la filosofía en un estudio del ser humano, se refieren en verdad a un ser humano inauténtico y a una antropología inauténtica. Que hay algo de verdad en esta conclusión se muestra claramente, por ejemplo, en la cita que hace Husserl de las palabras de San Agustín al final de *Las conferencias de*

---

<sup>97</sup> De nuevo habría que decir que esta vinculación no podría entenderse como la forzosidad de discurrir racionalmente, conforme a las leyes lógicas, en toda ocasión.

*París* y de *Meditaciones cartesianas*, y también, más expresamente, en el final de “Las conferencias de Praga” de 1935:

—este universo inmenso en cuya infinitud el hombre amenaza con desaparecer, no es otra cosa que un rendimiento de sentido, una formación de validez en la vida del hombre, a saber, en las profundidades de su vida trascendental. Y así puede ahora la fenomenología expresar el nuevo saber, el saber trascendental acerca del hombre, con el orgulloso lema antiguo: (...) el hombre es la medida de todas las cosas.<sup>98</sup>

La cuestión está en saber si esta posición última de Husserl está correctamente expresada en los escritos de JSM y si tiene en verdad los alcances que él ve en ella.

El artículo termina remitiendo a aquel otro artículo de la revista *Études phénoménologiques* de 1991 que ya ha sido mencionado en este escrito. Dice de nuevo que en él defiende su tesis de que hay en Husserl una postura explícita “que camina al lado de una postura implícita, que llega a hacerse visible tanto en el tema de la psicología como en el de la antropología”. Algunas dificultades de esta tesis han salido a relucir en lo anterior. Pero una decisión sobre ella no puede tomarse todavía. También habrá que ver si en verdad, como dice, “ese es también, cabalmente, el sentido de la disputa” que tiene conmigo.<sup>99</sup>

Dejamos esta larga digresión por los puntos problemáticos de RFP y volvemos a 5E. Y volvemos, de hecho, con las manos vacías. En efecto, no encontramos ninguna respuesta a la pregunta que planteaba justo antes de la digresión y que aquí repito: ¿No habría que distinguir entre esta trascendentalidad de la subjetividad o la intencionalidad de la conciencia constituyente, por un lado, y la capacidad o facultad de vivir actos y actos racionales, teóricos, valorativos y prácticos, es decir, en breve, la racionalidad, por otro lado? En ambas, trascendentalidad y racionalidad, se conjunta, repito, esa “excedencia” que hace que el sujeto del que habla Husserl “no sea el ser humano, sino lo que va a llamar el sujeto trascendental” (213). Después del recorrido por la conferencia-artículo de 2020, esta afirmación sorprende, porque allá parecía que ese sujeto trascendental debía ser el ser humano mismo. Pero acaso ahora, aquí, con “ser humano” se refiere JSM al “inauténtico”, al no trascendental. Y este sujeto trascendental

---

<sup>98</sup> *Textos breves*, p. 675.

<sup>99</sup> Todas las últimas citas, en la misma página 229 de RFP.

sería entonces el ser humano auténtico. Esta es quizá la formulación correcta de esta tesis de JSM. Pero conste, pues, que “de este punto depende toda la fenomenología” (213); es decir, hasta ahora, y según la exposición de JSM, toda la fenomenología depende de un concepto de excedencia equívoco y no bien definido, en el que no hay una diferenciación clara entre la trascendentalidad y la racionalidad, y de una conceptualización del sujeto trascendental que lo integra o lo inserta en el ser humano. Pero avancemos.

Nos dice JSM que “de ese punto, que no es sino marcar la ‘diferencia antropológica’, es de donde parte la renovación de la fenomenología, en relación con las *Investigaciones lógicas* e igualmente la reforma de la antropología porque, si no se tiene en cuenta ese excedente, el ser humano no existe” (213). Esa “diferencia antropológica”, según queda claro pocas líneas después, es la que hay entre un ser humano entendido como mero animal (como sería sin ese *plus* o esa excedencia) y el ser humano pleno (con tal excedencia o *plus*). Pero ese ser humano animal o meramente animal no existe. El único ser humano que existe es un ser animal con cierta excedencia (no totalmente bien definida hasta ahora).

Ahora bien, “Husserl vio muy pronto lo primero, pero no lo segundo” (213), es decir, vio muy bien la necesidad de la reducción trascendental (ésta es la renovación de la fenomenología en relación con *Investigaciones lógicas*), pero no vio pronto la “reforma de la antropología”, aunque la “diferencia antropológica” tenía que estar implícita en su teoría. Esto se debió, piensa JSM, a que no hubo hasta después de la Gran Guerra, “en la opinión pública filosófica una disciplina llamada Antropología filosófica” (213). Podría quizá agregarse otra razón igualmente plausible: a Husserl le interesaba la relación de su fenomenología con la psicología porque ambas son ciencias de la conciencia, y lograr hacer ver la independencia de la conciencia respecto de la *realidad* (*Realität*) y sus causalidades es una de sus principales preocupaciones en el comienzo de la fenomenología. Aunque la situación de la humanidad le preocupó desde muy temprano, como evidencia un escrito como *La filosofía como ciencia estricta*, él consideraba la antropología como una disciplina concreta, que estudiaba un ser *real* y realmente existente. Como tal, no podría nunca entrar en el panorama teórico de una refundación de la filosofía primera. Pero dejemos estas conjeturas.

Es una lástima que JSM no haya encontrado, según nos relata, “la frase de Fink en la que habla de que el ser humano precisamente es «más que ‘ser humano’»” (213), pues quizá nos habría ayudado a aclarar esa nebulosa excedencia. Pero JSM encuentra “una gran ayuda para entender bien este punto” (214) en

una conferencia de Heidegger titulada “Antropología filosófica y metafísica del *Dasein*”, dictada en 1929 y publicada en el volumen 80.1 de su *Gesamtausgabe*. Allí, Heidegger “trata de argumentar” (sigo la reseña de JSM) que la antropología filosófica no puede ser la filosofía fundamental por no ser conocimiento del ser, sino sólo conocimiento de “*un ser, un ente, el ser humano*” (214). Hasta aquí, nada que objetar. Pero —y sigo siguiendo a JSM, quien supongo que sigue a Heidegger—<sup>100</sup> “ese conocimiento del ser sólo se puede dar desde la comprensión del ser que ocurre en el hombre. Así, la metafísica del *Dasein* que nos da la comprensión del ser, y que ocurre en el ser humano, es el punto de partida de la filosofía” (214). Quizá deba decirse que ese punto de partida de la filosofía o de la metafísica sólo sería a fin de cuentas un punto de partida  *fáctico*, pero no sería de ninguna manera un punto de partida  *esencial*. Y lo mismo habría que decir sobre lo que sigue en esta reseña de la conferencia de Heidegger: “esa comprensión del ser —el *Dasein*— es lo que hace al humano ser el ser que es, de manera que el *Mensch*, el ser humano, surge como tal —como *Mensch*, como ser humano— por esa característica” (214). Quiero decir: es posible que sea así, y es incluso posible que entendamos que aquí se está aludiendo a la trascendencia o a la dimensión trascendental en el sentido husserliano. El ser humano, se estaría diciendo, es el ser humano que es debido a la trascendencia. Pero, ¿qué nos asegura esto? Sigue siendo una afirmación de hechos. ¿Cómo podría ser ésta una definición esencial del ser humano? ¿No negaría esta definición esencial que pudiera haber otros entes (probablemente animales) distintos del humano que también tuvieran comprensión del ser? O bien tendríamos que llamar también seres humanos a esos entes distintos del humano. Este es el meollo de mi tesis en esta polémica. Si nos decidimos a afirmar que en esta comprensión del ser está la esencia del ser humano, estaríamos en una tesis muy similar a la husserliana del “ser humano esencial”, cuyos representantes o instancias, distintas del ser humano que conocemos, pudieran encontrarse en Marte o en algún exoplaneta, o en algún recodo aún desconocido de la misma Tierra, o sobre ella, pero en algún tiempo futuro. También es clave en mi posición que en esta definición esencial del ser humano, como la fórmula Husserl, no entran sus características físicas, corporales —aunque están obviamente supuestas, puesto que se trataría siempre de un ser concreto,  *real*, mundano; pero están supuestas en una total indeterminación—. Pero tendré oportunidad de extenderme sobre este punto más adelante.

---

<sup>100</sup> No tengo a la mano el volumen de Heidegger que JSM sigue aquí.

Ahora viene, en esta reseña de la conferencia de Heidegger, la frase que a JSM le resulta más interesante. Él cita: “el ser humano es *ya desde* su fundamento más que ser humano”, “der Mensch von Grund *aus schon* mehr ist denn Mensch” (214).<sup>101</sup> Esto suena en verdad a la misma frase de Fink que no ha sido hallada... A JSM le parece esta “respuesta de Heidegger” “un truco” (214). A mí también me lo parece. Aunque suena impresionante, ¿qué significa en realidad? Si se entiende lo mismo en las dos ocurrencias de “Mensch”, estamos ante una obvia falsedad. Entonces, ¿qué hay que entender por “hombre” o por “ser humano” en cada caso? Veamos la “explicación” de esta frase por JSM:

Yo había explicado la frase de Heidegger: «Der Mensch [1] ist mehr denn Mensch [2]» —El ser humano [1] es más que ser humano [2]—, diciendo que, si eso era así, lo único que se nos indicaba es que el Mensch [1] es condición de posibilidad del Mensch [2], y que este surge porque se da el Mensch [1]; o bien, lo que es lo mismo, que lo que llamamos Mensch, el [2], es algo posibilitado por el *más* que ser humano [1]. Pero al afirmar eso estoy diciendo que todo el saber sobre el [2], si no tiene en cuenta el [1], es un saber mutilado, por tanto, limitado y, en la medida en que el saber del [2] quiera ser saber pleno y auténtico del ser humano, debe incluir el [1]. Con lo cual, si el saber del [2] es antropología filosófica e incluye necesariamente el [1], que era el lugar en el que debía empezar la filosofía, esta debe empezar en la antropología filosófica, por eso la antropología filosófica es el lugar del comienzo de la filosofía. (215)

Si el lector ha seguido la explicación, verá que no hemos dado ningún paso adelante respecto de la que antes llamó JSM “distinción antropológica”: el ser humano [2] es el ser humano entendido como mero animal y el ser humano [1] sería el ser humano pleno, el que contendría o incluiría la famosa excedencia. Pero podemos comentar, o preguntar, algo. Habíamos decidido que aquel ser humano que ahora identificamos como [2] simple y sencillamente no existe. ¿En qué sentido puede decirse entonces que el *Mensch* [1] es condición de posibilidad del *Mensch* [2], o que éste, el [2], surge porque se da el [1]? Nos entran dudas. ¿Existe o no existe el ser humano [2]? ¿Cómo podría surgir (a la existencia) si no existe? ¿O no existía, pero llega a existir gracias al [1]? Al parecer, con esto del ser humano [2] se trata sólo de una suerte de constructo teórico de cierta

---

<sup>101</sup> Copio de la nota al pie en 5E: “Martin Heidegger, «Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins», en GA, 80.1, Vorträge Teil 1: 1915-1932, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2016, p. 237”.

antropología que no ha tomado en cuenta la excedencia y que no es más que una antropología mutilada. Habla o pretende hablar sobre un ser humano que no es tal, que no es más que un mero animal sin excedencia (y sin existencia).

En un sentido algo más apegado al pensamiento husserliano, podría decirse que ese ser humano [2], entendido como un mero animal, como mera parte de la naturaleza, es la condición de posibilidad de un ser humano [1], tal como, en los escritos de Husserl, la parte material, física, y luego biológica, del ser humano es condición de posibilidad de la parte psíquica y luego espiritual, o como la naturaleza en general es condición de posibilidad del espíritu. Pero para JSM “condición de posibilidad” significa otra cosa: significa algo así como “determinación esencial”. En todo caso, en la discusión en que JSM intenta desenmascarar el “truco”, el “juego de palabras inútil” (215) que hace Heidegger cuando niega que la antropología filosófica pueda ser el lugar donde debe empezar la filosofía, descubrimos que, como podía sospecharse, en Heidegger ese *Mensch* [1] es el *Dasein*, “que no es el *Mensch*, ser humano, sino el *Sein des Menschen*, el ser del ser humano”; y que el *Mensch* [2], “ese ser humano, sin el *Sein des Menschen* [1], sin el ser del ser humano, no es tal *Mensch* [2], no es tal ser humano” (215). Esto redefine, para JSM, “el lugar de la antropología filosófica porque su objeto no es ese *Mensch*, ser humano [2], ya que este segundo no es *Mensch*, ser humano, sin el primero” (215). Para mí, la cuestión no es precisamente esa, sino esta otra: ¿es posible la antropología filosófica del ser humano [1], como auténtica antropología, sin tomar en cuenta al ser humano [2] —suponiendo en esta cuestión que el ser humano [2] existe, y que existe como el lado corpóreo, físico, biológico, fisiológico, de ese ser que es el verdadero objeto de estudio de la antropología filosófica, se defina como se defina—?

Como quiera que sea, en el párrafo siguiente iniciamos la vuelta al ámbito de la fenomenología de Husserl cuando nos dice JSM que “ese ‘más que ser humano’, el *mehr* [1], el *plus* que hay que añadir y hay que ver en el ser humano no es sino la dimensión trascendental” (215). Esta dimensión, añade, era para Heidegger desde el principio absolutamente fáctica, y de ahí sus análisis de la facticidad. Frente a ello, los desarrollos de los análisis de Husserl “eran de una trascendentalidad que parecía haberse instalado, primero más allá de la facticidad y, luego, más allá de lo particular porque la descripción siempre pretendía ser esencial” (215).

Pero ¿de qué facticidad se está hablando aquí? Tengo la sospecha de que, para JSM, la facticidad a la que Husserl se refiere (los *facta* de los que habla),

por ejemplo en el escrito “Teleología”, que se reproduce, como ya dijimos, en 5E (207 y 208), es una facticidad mundana, cuando para mí es una facticidad trascendental: si el mundo está incluido, está incluido como correlato intencional, constitutivo o constituido desde la subjetividad trascendental. Por otro lado, cuando Husserl inaugura la fenomenología en el § 27 de *Ideas I*, con ese célebre texto que comienza “Soy conciente de un mundo extendido sin fin en el espacio y que deviene y ha devenido sin fin en el tiempo...”, ¿no está haciendo un discurso relativo a su facticidad? Se trata de la facticidad de la actitud natural, ciertamente. Pero justo por ella se comienza de hecho. Y el giro que produce la epojé no altera las cosas. Ni la epojé ni la reducción, que en *Ideas I*, por cierto, se introducen juntas, nos lleva a un *topos uranos*; nos llevan a una subjetividad fáctica que ahora se entiende como constituyente del mundo, y que vive fácticamente su vida trascendental individual. No me parece, pues, en absoluto, que en sus desarrollos o análisis Husserl pareciera “haberse instalado, primero más allá de la facticidad”. Pudo parecerle esto a uno o a muchos malos lectores. Pero, ¿vamos a dejarnos guiar por esas malas lecturas? Y “luego, más allá de lo particular porque la descripción siempre pretendía ser esencial”. Y yo diría: y lo pretendió siempre... Por supuesto que hay que hablar de esencias, porque no se trata de contar historias personales, individuales; queremos hacer ciencia, y ciencia eidética. Que, por ejemplo, “sobre este punto” mi colega se haya “pronunciado varias veces, siguiendo a Husserl...” (215) es enteramente irrelevante desde el punto de vista científico. Pero es relevante, y a mi juicio enteramente cierto, lo que ahora pronuncia: “la reducción trascendental no me da lo esencial, es decir, no es eidética” (215). Pero me parece muy dudoso que Husserl alguna vez, “inicialmente”, haya creído que la reducción trascendental fuera necesariamente eidética, y que luego, “pronto”, se diera cuenta del error, como dice JSM (215). O, por lo menos, no conozco ningún texto en ese sentido. JSM tendría que indicar el lugar preciso en que se encuentra ese error. Él dice que “ya en la *Grundproblemevorlesung* está claro el asunto” (215); pero yo no lo encuentro precisamente oscuro, *en este respecto*, en ningún texto anterior que trate de la reducción fenomenológica o trascendental. Que ha habido en la historia del movimiento fenomenológico mucha gente confundida sobre este punto, no hay ninguna duda. Pero es francamente dudoso que el confundido haya sido el mismo Husserl, ni siquiera “inicialmente”. Así que eso de que “esa cuestión cambia enormemente la perspectiva” (215-216) hay que tomarlo con reservas mientras no muestre JSM sus “testigos”. Lo que sería la “nueva” perspectiva, que “lo trascendental soy yo en cuanto individuo, no es la esencia, mi esencia, sino yo mismo en mi individualidad” (216), es una novedad sólo con respecto a la no aceptación, en *La idea de la fenomenología*, de un sujeto o *ego* trascendental (de

un yo *reducido fenomenológicamente*), pero no —o al menos, insisto, no conozco ningún texto en que esto se documente— respecto de la idea de que la reducción fenomenológica condujera a “la esencia” o a “mi esencia”.<sup>102</sup>

Tras esto, vuelve JSM al texto al que responde en esta 5E, “en el momento en que empiezan las discrepancias” (216), que se refieren a la identificación, que él ha sostenido en sus textos, de la fenomenología trascendental con la antropología filosófica fenomenológica (no con la antropología sin más, como ahora dice), identificación que “a AZ ‘le parece un grave error’”.<sup>103</sup> Ésta es para él, según dice, una palabra “gruesa”, que prefiere evitar siempre en sus comentarios y que también evitará aquí, “sobre todo si al final se concluye que Husserl no tenía las claves de todo, por lo que queda un poco en el aire cuáles tenía y cuáles no” (216). Con esto, se refiere a estas palabras mías en 4E:

Todo esto muestra que Husserl tenía conciencia de la ambigüedad que amenaza sus análisis en relación con su extensión o su campo de aplicación: no es siempre fácil decidir si ellos se refieren a la subjetividad trascendental animal en general, o a la subjetividad trascendental humana (sin comillas o con comillas), o, como he sugerido, incluso a la subjetividad trascendental sin referencia ninguna a su mundanización. Pero esto no equivale a decir que Husserl llegó a estar en posesión de todos los recursos que le permitirían hacer frente a esa ambigüedad. Mucho menos podemos decir que los tenemos ya nosotros, aunque nosotros somos los que tenemos ahora esa tarea por delante. (4E, 74)

Esto queda claro casi al final de 5E, cuando JSM escribe:

---

<sup>102</sup> En la nota 26 de 5E, JSM dice que en la Introducción a la primera edición de *Problemas fundamentales de fenomenología* (1994) advierte sobre estos puntos, que “también estaban señalados en mi tesis de doctorado”. Remite además a *La estructura del método fenomenológico*, p. 33, “donde se aportan citas decisivas al respecto”. Pero las citas que se encuentran aquí son sólo decisivas respecto a la cuestión general de la diferencia de las dos reducciones, la fenomenológica y la eidética, y la no implicación de la segunda en la primera; pero no respecto de que inicialmente Husserl lo creyera así. Sobre este último punto no encuentro nada en ninguna de estas publicaciones.

<sup>103</sup> Hay que aclarar, aunque sea en nota al pie, que ni yo he acusado a JSM de sostener ni él ha sostenido (que yo sepa) nunca, esa identificación entre la fenomenología trascendental y la antropología, así, sin más. Se ha tratado siempre de la antropología filosófica fenomenológica, o bien, de la que JSM llama “antropología filosófica auténtica”.

Y aquí es cuando confiesa [AZ] que Husserl no llegó a estar en posesión de todos los recursos para superar la ambigüedad de los análisis, por lo que es una tarea que nos deja a nosotros, una tarea que tenemos por delante. Así parece como resultado final que las cosas no están tan claras como para diagnosticar el “grave error” con que apostilló mi concepción. (239)

Después de esto, me invita a revisar el final de la conferencia “Fenomenología y antropología”, así como “la identidad de la fenomenología con la psicología, que, a su vez, en 1931, ha hecho equivalente a la antropología, evidentemente filosófica” (239) —cosa que hemos visto ya en la larga revisión que hicimos del artículo “La relación de la fenomenología y la psicología como un motor de la fenomenología trascendental”. Y pregunta: “¿Será todo eso un ‘grave error’, pero esta vez no de JSM, sino de Husserl?” (239).

Independientemente de que no sabremos nunca si hemos llegado a una conclusión final, y de que nunca sabremos a ciencia cierta si quedan o no quedan claves en el aire, ya he dicho que, por mi parte, el principal objetivo de esta discusión no es determinar la interpretación más adecuada del pensamiento de Husserl, sino las cosas y los asuntos mismos. Mi apego a la palabra o a las ideas husserlianas se da —o debe darse, conforme a mi intención, que siempre puede resultar fallida— sólo en la medida en que me parece que éstas se ajustan a las cosas mismas. Casi nunca tengo plena seguridad de que lo que pienso o lo que creo acerca de alguna tesis o doctrina husserliana coincide cabalmente con lo que Husserl entendía por ellas. Confieso que el pensamiento de Husserl encierra para mí, lo mismo que los asuntos mismos a los que se enfrenta, “tremendos problemas”.<sup>104</sup> Queda claro, leyendo estas palabras de JSM, que él cree estar —al menos respecto de este punto de la identificación de la antropología filosófica y la fenomenología trascendental— en posesión segura del sentido de las palabras de Husserl, de modo que lo que yo creo error suyo sería en todo caso error de Husserl. Se trata, claro está, de aquella “*afinidad intrínseca*” que guarda “la psicología y, si se quiere, la antropología” “con la filosofía, con la filosofía trascendental”. Según lo que ya he comentado en relación con esto, ¿puede decirse que es Husserl quien afirma la identificación entre la antropología filosófica y la fenomenología trascendental? A mi entender, esta identificación está sólo en la manera como JSM interpreta los textos de Husserl. Pero sí debo decir que, si esta interpretación fuera correcta, yo me atrevería a achacarle a Husserl ese “grave error”, y por razones que se desprenden de sus mismos textos. En todo esto,

<sup>104</sup> Husserl, según Dorion Cairns, en *Conversations with Husserl and Fink*, p. 35.

claro, puedo equivocarme. Sin duda. Y, sea como sea, siempre es de agradecer una observación como la que me hace JSM sobre lo “grueso” de mis palabras, pues el riesgo de caer en dogmatismos o arrogancias injustificadas siempre está presente en polémicas como ésta. Espero que a lo largo de esta respuesta a 5E se pueda apreciar en qué estriba en mi opinión la gravedad de ese error.

Con el anuncio de que veremos “lo sustancial de la crítica del artículo de AZ” (216), pasa 5E a su IV sección.

#### **IV. Sobre el cuarto apartado**

Este apartado, “La antropología filosófica derivada de la fenomenología trascendental”, es relativamente breve, pero tiene afirmaciones importantes acerca de mi postura. Su título mismo expresa un punto que juzgo central en ella. Me permitirá entonces introducir algunas aclaraciones o explicaciones que espero que hagan ver esa postura con más claridad. Procederé aquí sin ninguna retórica: cito las partes del apartado que me merecen algún comentario, e inserto tras ellas este comentario. Comienzo por el primer párrafo del apartado.

Lo que podría considerar la tercera parte del artículo de AZ se refiere a un punto interesante, que se ve peor en el argumento de Heidegger: la antropología filosófica trata del *Mensch*, del ser humano, aunque sea filosóficamente, mientras que la analítica del Dasein trata de la comprensión del ser que es el sentido del Dasein. (216-217)

Este comienzo me resulta algo confuso. Está claro que el “punto interesante” —que sólo acabará definiéndose a lo largo del apartado— tiene que verse peor en Heidegger, pues en mi artículo (en 4E) yo no me refiero en absoluto a Heidegger, y la equiparación de esas nociones heideggerianas como “comprensión del ser” o “sentido del Dasein” con la trascendentalidad en sentido husserliano no puede hacerse de manera simple, sin previos estudios y sin despejar los malos entendidos posibles.

Pero Heidegger no se preocupa del estatuto de la antropología filosófica, a diferencia de Husserl, que lo hizo. Lo que ocurre es que cuando Husserl desarrolla la fenomenología trascendental no existía ningún modelo de antropología filosófica, a lo sumo una antropología física, como parte de la historia

natural, o una antropología médica, por lo que Husserl no tiene conciencia de una ciencia con la que él tenga que polemizar. (217)

Es posible. Sin embargo, cierta conciencia llegó a tener con el tiempo, pues llegó a polemizar expresamente con la idea de que la antropología pudiera alcanzar el nivel filosófico, como en aquel primer párrafo de las páginas omitidas por Fink de la conferencia “Fenomenología y antropología”, y como en el texto, muy poco anterior, del “Epílogo” a las *Ideas*:

Todas [las objeciones contra su fenomenología suscitadas en las corrientes que, en extremo contraste con su filosofía fenomenológica, quisieran distinguir entre ciencia rigurosa y filosofía] descansan en malentendidos y, en última instancia, en que se interpreta mi fenomenología devolviéndola al nivel cuya superación constituye todo su sentido; o con otras palabras, en que no se ha entendido lo por principio novedoso de la “reducción fenomenológica” y, por ende, el ascenso desde la subjetividad mundana (el hombre) a la “subjetividad trascendental”; o sea, en que se permanece atascado en una antropología, sea empírica o apriórica, la que según mi doctrina no alcanza todavía en absoluto el terreno específicamente filosófico, y tomar la cual por filosofía significa una recaída en el “psicologismo” o el “antropologismo trascendental”. Se requeriría un gran tratado especial para demostrarlo en detalle.<sup>105</sup>

Justamente las afirmaciones de este estilo, de este sentido, que no son poco abundantes en los escritos de Husserl, como en esta misma respuesta a 5E se irá viendo, son las que a mi juicio tenemos que hacer compatibles con la tesis de la “afinidad intrínseca” de la psicología “y, si se quiere, la antropología”, con la filosofía, y nada menos que con la filosofía trascendental, que encontramos en la conferencia de 1931 y con otras afirmaciones de sentidos similares. A mi juicio, la clave de esa compatibilidad está en ese “ascenso desde la subjetividad mundana (el hombre) a la ‘subjetividad trascendental’”, y en entender la motivación que puede surgir en los psicólogos (y si se quiere, en los antropólogos) y que los fuerza “a abandonar su mundanidad ingenua y a comprenderse como filósofos trascendentales”. Por lo que sigue, y por lo que dice en muchos de sus escritos acerca de las dos posturas de Husserl, la implícita y la explícita, podemos saber que JSM es de otra opinión. Para decirlo algo bruscamente, en JSM no encontramos a la postre un ascenso semejante, sino un descenso de la trascendentalidad a la humanidad.

<sup>105</sup> *Ideas I*, “Epílogo”, p. 467 (Hua V, 140).

[Husserl] solo tiene *in mente* la psicología, que hacía las funciones de la ciencia del humano que quiere fundar científicamente el resto de las ciencias. (217).

Me parece que hay algo de razón en esto, pero también hay que tomar en cuenta que llegó a formular muy claramente la diferencia conceptual entre la psicología y la antropología, como se expresa en los textos a los que ya me referí antes: el curso de Psicología fenomenológica, el Artículo de la *Encyclopaedia Britannica*, y las Conferencias de Ámsterdam.<sup>106</sup> Pero creo que este punto no es prioritario.

El desarrollo de la fenomenología, al ser un análisis de la vida trascendental en la que todo se da, abre el campo de esa experiencia en la cual aparece el ser humano mismo que he rechazado por la epojé y la reducción. Pues bien, como objeto de mi experiencia, el ser humano es uno de los temas de trabajo de la fenomenología trascendental, así como la naturaleza, o el mundo de la cultura, incluida en ella la ciencia, y entendidas ambas como producto del espíritu. (217)

Si pasamos lo del “rechazo” como asunto de mero estilo (porque la puesta entre paréntesis no es ningún rechazo), lo que aquí se dice me parece correcto. Pero hay que añadir algo importante: que el ser humano aparezca significa que el sujeto trascendental, cuya vida de conciencia trascendental estudiamos como fenomenólogos, lo va constituyendo, o se ha ido constituyendo a sí mismo al aperebirse, al objetivarse (o autoobjetivarse) como ser humano; este mismo proceso de constitución puede verse como un proceso de mundanización. El mismo mundo, que había sido puesto entre los paréntesis de la epojé, es considerado como correlato del yo trascendental, y el proceso de su constitución es a la vez el proceso por el cual el yo se aperebira a sí mismo como habitante de ese mundo, como ser humano. Como lo dice de manera extraordinariamente clara y precisa el traductor de “Fenomenología y Antropología” en su presentación:

Dicho de otra manera, sólo la responsabilidad ejercida por el filósofo sobre sí mismo lleva a detenerse ante “el enigma trascendental del mundo” y permite acceder, sobre la base de esa detención, a un campo de experiencia

---

<sup>106</sup> Puede verse, sobre esta diferencia, Hua IX, 54 (curso de Psicología fenomenológica), 240 (Artículo de la *Encyclopaedia Britannica*, primer borrador) y 278 (misma obra, cuarta versión).

que no da por supuesta la vigencia consabida del mundo, sino que más bien da sentido y validez a tal vigencia, y con ello da también sentido y validez a la condición humana, mundana, de la vida del cognoscente...<sup>107</sup>

Sigamos.

Ahí tiene su puesto la antropología filosófica como ontología regional que trataría de estudiar la constitución del ser humano. Todo esto es lo que en 1991 llamé “la postura explícita” de Husserl. (217).

Dos dudas. La primera es si esta antropología, en vista de lo que acabamos de leer en la cita del “Epílogo” de 1930, puede alcanzar para Husserl el nivel de la filosofía. O más bien, hay sin duda en Husserl una concepción de la antropología como una ciencia positiva, no filosófica, y hay también la afirmación, casi sólo insinuada, de la posibilidad de una antropología que se desarrollaría precisamente sobre el fundamento de la fenomenología trascendental y adquiriría así carácter filosófico. La segunda duda es respecto de aquella primera antropología que todavía se considera ciencia positiva: aun entendida como ciencia eidética, no veo ahora muy claro que pudiera conformar una genuina “ontología regional”. No sé si el “ser humano” sea un género sumo como han de ser los géneros por los que se conforman las ontologías regionales. Por eso, quizá sería mejor dejarla en ciencia eidética, apriórica, del ser humano. Pero sea de todo esto lo que fuere, no es precisamente esta antropología la que ha estado en el centro de esta polémica. A esto se refiere la nota al pie que pone JSM al final del último texto citado, nota que cito aquí:

AZ, en su última respuesta, no toma ya en consideración el hecho de que la antropología filosófica sea una ciencia regional del ser humano como ser mundano. Desde el momento en que el ser humano tiene como elemento constituyente una dimensión trascendental, ese modelo ya no nos sirve. (217, nota 29)

Aclaro que ni en 1E ni en 4E uso ese término de ciencia regional (del ser humano como ser mundano), justo por la duda que acabo de expresar. Pero tampoco estoy de acuerdo con la idea de que por el hecho de ver ahora en el ser humano “como elemento constituyente una dimensión trascendental, ese modelo ya no nos sirve”. Yo seguiría sosteniendo ese modelo: la antropología filosófica

<sup>107</sup> *Textos breves*, p. 528.

es una ciencia eidética del ser humano como ser mundano. Si esta ciencia está fenomenológicamente fundamentada, y justo por esta fundamentación puede ser una disciplina filosófica, tiene efectivamente que considerar que en ese ser humano mundano ha estado operando, y sigue operando, un sujeto trascendental constituyente de su mundo y de sí mismo como humano, y además, constituyente de su mundo cultural, basado en motivaciones racionales, y un sujeto que hace ciencia, lógica, fenomenología, etc. No veo, pues, el choque o la inconciliabilidad entre ambos “modelos”, como si la consideración de la que llamamos “dimensión trascendental” en el ser humano anulara la mundanidad, cuando lo que sucede es que sólo entonces se ve con claridad que esa mundanidad tiene un sentido intencional constitutivo. Pero además, está implícito en mis textos, sobre todo en 4E, la necesidad de considerar la corporalidad —la corporalidad específicamente humana— dentro de la esencia del ser humano. Sin esta corporalidad y todas sus funciones animales, biológicas, psicofísicas, el ser humano tampoco sería ser humano; sería otra cosa.

Y aquí viene el primer argumento de rechazo de AZ. Para Zirión la antropología filosófica, como se desprende del mismo planteamiento mencionado, es una disciplina *derivada* de la fenomenología trascendental; como es la fenomenología trascendental la que descubre y describe los rasgos de esa subjetividad trascendental que, de modo accidental pero no necesario, ocurren en el hombre, estudiar a este exige tener en cuenta esa dimensión trascendental, pero el saber que ha descubierto los rasgos de esa dimensión trascendental no puede ser concebido como una antropología filosófica porque es, en consecuencia, anterior a esta. Para AZ “la antropología filosófica fenomenológica, incluso calificada de ‘trascendental’, es una disciplina que se deriva o se desprende de la fenomenología trascendental, pero que no puede identificarse con ella”. (217)

He dicho en 4E que “la identidad del ser humano con el sujeto trascendental (...) es una identidad fáctica, no una identidad esencial” (4E, 68). No se sigue de ahí que para mí “los rasgos de esa subjetividad trascendental” ocurran en el hombre de modo “no necesario”. Esto sugeriría que para mí el ser humano podría existir sin esos “rasgos de subjetividad trascendental”. Veo, pues, que no he acabado de expresarme con claridad. Diré entonces: cada sujeto humano, real o posible, es, de modo absolutamente necesario, un sujeto trascendental que se ha autoobjetivado y mundanizado como tal. Es el, o mejor, es un, sujeto trascendental el que se ha dado a sí mismo el sentido de ser humano. ¿Cómo no va a ser necesario ese sujeto en la constitución del mismo ser humano? Pero eso

no significa que esta necesidad sea una necesidad eidética, *racional* en el sentido del alemán *rational*. Por esto mismo la trascendentalidad —si podemos llamarla así— no puede considerarse, para usar el término de Gaos, una “exclusiva del hombre”. Por otro lado, lo que es en todo esto fundamental es que la disciplina que ha descubierto (en los términos de JSM) “los rasgos de esa dimensión trascendental” no ha sido precisamente la antropología, ni siquiera la filosófica, sino la fenomenología trascendental, cuyo tema no es por principio el ser humano, sino la vida de conciencia trascendental constituyente. La antropología filosófica, puede decirse así, recibe de la fenomenología trascendental ese “descubrimiento” (si le queremos llamar así), y una vez en posesión de él, adquiere carácter trascendental y a la vez filosófico. Sólo que no por eso se convierte ella en la fenomenología trascendental que le otorgó ese conocimiento fundamental... Desarrollaré esto algo más en lo que sigue, pues JSM se refiere a estas cosas en el párrafo siguiente de su texto.

Este punto [el de la cita anterior] es muy importante y parece que hay cierta lógica, pues la fenomenología trascendental es la que nos da el sentido de lo trascendental, por tanto, solo entonces podré desarrollar una antropología trascendental que para ser auténtica antropología debe incorporar necesariamente los análisis de la fenomenología trascendental. (217)

Se ve la coincidencia. Aquí estamos en la misma “lógica”...

En mi propuesta, esa incorporación *a posteriori* de la trascendentalidad descubierta en la fenomenología hace que esta, a la postre sea, en virtud de esa traslación, idéntica, en cierta medida, como iremos viendo a lo largo de este artículo, con la antropología trascendental y, por eso, la antropología filosófica debe reformarse desde el momento o instancia en la que “aparece” la fenomenología trascendental. (217-218)

Aquí también reitero que no me opongo (y nunca lo he hecho) a esa reforma de la antropología filosófica para adecuarse o conformarse al hallazgo de la “dimensión trascendental” en su objeto de estudio, que es el ser humano. Conuerdo enteramente con ella. Gracias al desarrollo de la fenomenología trascendental, se advierte, como acabo de decirlo, que como todo sujeto de conciencia el hombre es constituido como tal por el sujeto trascendental que “vive” en él, o que él mismo “es” en cierto sentido en cuanto sujeto. ¿Cómo no va a ser este descubrimiento importante para la antropología y motivador de una reforma fenomenológica? Pero, a mi modo de ver, y esto se aplica a la segunda parte de

esta cita, ese mismo descubrimiento de la fenomenología trascendental tiene también que resultar importante para la zoología en general, para la etología, etc. Esto es, la *reforma fenomenológica de la antropología* no es lo mismo, ni equivale, a una *reforma antropológica de la fenomenología*. Es a esta antropologización de la fenomenología, que aquí se expresa diciendo que la fenomenología habrá de ser a la postre idéntica “en cierta medida” con la antropología trascendental, a la que no le he visto hasta ahora ningún sustento. Aunque quizá esa acotación de “en cierta medida”, pueda ayudarnos a encontrar alguna coincidencia.<sup>108</sup>

Muchos análisis de la fenomenología trascendental deben pasar efectivamente, sin modificación alguna, a la antropología filosófica trascendental. Sobre todo, los que sean válidos para cualquier subjetividad *animal* (del alemán “*animal*”, el género que incluye al ser humano y a los animales [*Tiere*] no humanos), o los que valgan para cualquier sujeto racional. En 4E me referí ya al carácter genérico de muchos de los análisis de Husserl. Algunos otros, o algunas de las ilustraciones que utiliza, son aplicables en la práctica sólo a los seres humanos porque se refieren a la corporalidad específicamente humana; pero también serían potencialmente aplicables a animales con una corporalidad suficientemente similar. Estas discriminaciones serían parte del trabajo que habría que hacer para precisar esa “cierta medida” y también, por otro lado, la medida complementaria: la medida en que no es posible identificar la antropología filosófica trascendental y la fenomenología trascendental, al menos por lo que se refiere a esta cuestión.

Pero, por otro lado, tampoco puedo dejar de decir aquí algo que para mí es importante y que viene a dificultar esa posible coincidencia: así como tiene la antropología filosófica que incorporar “la trascendentalidad descubierta por la fenomenología”, de la misma manera tiene que incorporar todos los saberes relativos al hombre, de cualquier nivel que sean (físicos, culturales, espirituales en general, etc.). Y por otro lado, *no tiene que incorporar todos los análisis de la fenomenología trascendental*. Por dar un mero ejemplo: los análisis fenomenológicos

---

<sup>108</sup> Es interesante recordar, un poco de paso, las palabras finales de 3E: “En ese caso, esa ontología regional, esa antropología ingenua primera, no sería sino un primer paso que debe ser desbordado tan pronto como, en el caso de la fenomenología, el yo humano pase a identificarse con el yo trascendental. Mas en ese momento estamos en la posición anterior, de la auténtica antropología verdaderamente filosófica, que sólo lo es porque ha sabido tomar al humano como lo que la fenomenología trascendental nos ha descubierto que es, ese humano en cuyo interior habita la verdad, y sin lo cual el humano nunca será humano” (3E, 35). No necesito ya decir que tampoco me parece aceptable esa identificación de ambos yos, expresada de esta tajante manera.

de la diferenciación entre el ser *real* y el ser ideal, entre las ciencias empíricas y las ciencias eidéticas, entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias analíticas, lógicas, matemáticas. A un nivel más bajo, en la fenomenología llamada estática: la diferencia entre vivencias de posición y vivencias neutralizadas, la modificación de neutralidad misma, la diferencia entre recuerdo y fantasía, entre reflexión y percepción, nada de esto es precisamente antropológico, y si lo llega a ser es justamente por aplicación o por derivación.

En la objeción de AZ se ve claramente el carácter derivado que tiene la antropología filosófica respecto a la fenomenología trascendental. Y esto, tanto si consideramos la antropología filosófica como elaboración de la idea esencial del ser humano, que es la competencia que le asignó AZ a la antropología filosófica en el primer prólogo, como si avanzamos, tomando ya la formulación de la doctora Venebra, incorporando la trascendentalidad, que es necesario desde el momento en que el ser humano, para ser tal, debe ser sujeto trascendental. (218)

Dos comentarios. 1) Si esa “incorporación de la trascendentalidad” se entiende como uno de los rasgos esenciales del ser humano, o del ser del ser humano, en realidad no hemos rebasado la primera caracterización. La antropología filosófica sigue estando encargada de caracterizar la esencia del ser humano. Lo que se ha hecho no ha sido más que añadirle un rasgo, no importa que ese rasgo sea tan esencial que se considere condición de posibilidad del resto. 2) Pero en realidad esa incorporación de la trascendentalidad al ser humano no parece ser ningún avance en la caracterización de la esencia del ser humano, o es un avance muy relativo, ya que también a los animales no humanos se les reconoce trascendentalidad: también los animales, o los sujetos trascendentales “en” ellos, constituyen en vivencias intencionales su mundo, y a sí mismos como habitantes de tal mundo, etc. Y a todo esto, la cuestión de la relación entre la trascendentalidad y la racionalidad sigue pendiente...

Esto es lo que en mi antropología he llamado la teoría de los dobles humanos. Porque no podemos comprender al ser humano al margen de su dimensión trascendental. Este es, en efecto, el tema del capítulo primero de mi antropología filosófica sistemática que equivale a lo que a la hora de publicarla ha devenido en ser la *Antropología filosófica* II. (218)

¿De qué se trata aquí? Intento un resumen en lo que sigue de lo atinente a esa teoría de los dobles humanos como se expone en ese volumen II de la *Antropología filosófica* de JSM.

El ser humano es un ser que “no es adecuadamente captado por las categorías de la biología, dado que con él se inaugura un nuevo nivel de realidad, comparado con los anteriores niveles de los otros seres vivos” (AF II, 29). Esto no quiere decir que el ser humano sea algo *sobrenatural*, sino solo que con el ser humano aparece en el mundo una realidad, que ya podemos anunciar que es la *realidad del sentido*, que no puede ser abordada con los predicados válidos para las hasta entonces consideradas como únicas realidades naturales (AF II, 30). “La antropología filosófica no tiene que abordar la totalidad de la experiencia humana, sino las estructuras trascendentales de la misma, así como los marcos en que de un modo u otro se instancian esas estructuras trascendentales y que aparecen fundamentalmente en la cultura” (AF II, 35). Estas estructuras trascendentales se conciben como las condiciones de posibilidad del ser humano mismo; así como en Kant hay unas condiciones de posibilidad del conocimiento, así en nosotros como seres humanos hay unas condiciones de posibilidad de la experiencia en toda su amplitud. Ella pertenecen “todas en todo momento” al ser humano, de modo que sin ellas no podemos pensarnos. “Esa palabra [trascendental] debe ser tomada en el sentido fenomenológico, según el cual lo trascendental está en la experiencia pero de manera que todo se da en esas dimensiones, por lo que trascienden cualquier dato concreto que en ella se señale. En realidad esta parte, en la medida en que es un análisis de la experiencia humana en cuanto auto-experiencia, es una *fenomenología del ser humano*, tomándolo en sus estructuras más generales, generales en aquellas estructuras sin las cuales no hay ser humano” (AF II, 38). Ya reproduje en esta respuesta a 5E la lista de esas “dimensiones trascendentales”. Ahora bien, lo que sigue es un repaso de la distinción que formula Julián Marías entre una “estructura analítica” y una “estructura empírica” de la vida humana, distinción que (a juicio de JSM, claro) “es el precipitado o sedimentación de un considerable esfuerzo de pensamiento en torno al ser humano desde la fenomenología y que se resume en el hecho de que un saber correcto sobre nosotros tiene que incluir una doble perspectiva; es decir, que la antropología filosófica tiene que hablar necesariamente de un *doble humano*” (AF II, 43). Sin que el autor pueda asomarse aquí “ni mínimamente a la problemática de la fenomenología de Husserl”, recuerda que “el sentido profundo de la fenomenología, que subyace a toda la obra de Husserl, es el intento de *garantizar el carácter racional* del sujeto humano. Este, en cuanto sede de ese carácter racional, es lo que Husserl llama la subjetividad trascendental” (AF II, 44). Anotemos

esto... Y también esto que nos dice en una nota al pie: “Eso es solo una primera aproximación, porque, luego, también la animalidad, de la que emerge esa subjetividad, es trascendental (San Martín 2007, 39).”<sup>109</sup> Es lástima que en ninguna parte de AF II se explique nada acerca de la subjetividad trascendental animal, por lo cual ese carácter de primera aproximación queda como tal. Que el asunto es importante, se puede entender por el hecho de que aquí se está poniendo el sentido mismo del ser humano en ese carácter trascendental. En este libro se dice que el auténtico sentido de la realidad humana es esa “vida trascendental de experiencia que es la base y garantía de la racionalidad teórica y práctica y por la cual somos verdaderamente seres humanos” (AF II, 45). Análogamente, se nos ocurre inferir, la vida trascendental de experiencia de los animales no humanos sería el auténtico sentido de su vida como realidades no humanas. Pero entonces la trascendentalidad de la vida humana no puede proponerse como el carácter o el rasgo distintivo entre los animales no humanos y el ser humano. A mí me parece que con esto toda esta teoría de los “dobles humanos” se pone en entredicho. Ha sido introducida como el gran hallazgo que hace que en el caso del ser humano no baste la aproximación desde fuera o desde abajo. El hombre no es sólo lo que la biología nos dice que es. Es algo más, un *plus*, una excedencia. Este *plus* o esta excedencia está en ese doble que es el ser sujeto trascendental. Pero ahora resulta que en los animales no humanos encontramos también ese *plus* o esa excedencia: son trascendentales ellos también, son entonces dobles ellos también, sólo que dobles animales, no humanos. Entonces, lo que de propio queda en el ser humano no sería esa trascendentalidad, sino, acaso, el carácter racional, la posibilidad de vivir motivaciones racionales.

Según JSM, esta teoría de los dobles humanos se da, de diferente manera, en Ortega y en Marías. “En Husserl, y sospecho que también en Ortega, hay una tensión que he llamado *dialéctica*, siguiendo a Eugen Fink, que proviene de que la subjetividad trascendental es el ser humano que soy, el hombre que yo soy. El humano, dice Husserl, es la autoobjetivación de la vida trascendental, es decir, una vida trascendental pero que aparece en el mundo como un objeto más” (AF II, 51). Me permito comentar: que el ser humano sea autoobjetivación de la subjetividad trascendental no significa que sea una vida trascendental que aparezca como tal en el mundo. Lo que aparece en el mundo es en todo caso y

---

<sup>109</sup> En la bibliografía encontramos cuatro publicaciones identificadas con este año de 2007 y seguidas de las letras a, b, c y d; pero JSM se refiere sin duda a “La subjetividad trascendental animal”, Capítulo II de su libro *Para una filosofía de Europa*, al que ya me he referido en este escrito.

siempre *trascendente*; por eso mismo, el ser humano que aparece en el mundo es *trascendente, no transcendental*. Cuando se dice que “en”, o “detrás”, del ser humano hay una subjetividad trascendental, y se considera (desde mí, que hago reducción trascendental en mí y en ellos) a los demás humanos como objetivaciones, cada uno de su subjetividad trascendental individual, sea explícita o implícitamente, cambia desde luego mi comprensión de ellos y del ser humano en general. Pero esto no implica que seamos seres *reales* con una doble condición, o sea, seres mundanos pero *dobles*: humanos —lo que ya no podría decirse si lo humano se define por la trascendentalidad— y trascendentales, o más bien, biológicos, naturales, y trascendentales, causales y no causales a la vez... Es el sentido del mundo el que ha cambiado: el mismo mundo en que nos encontramos es comprendido, tras la reducción, como un mundo constituido por todos, intersubjetivamente, en cuanto sujetos trascendentales, y como un mundo que nos contiene a todos entendidos como seres humanos o seres animales no humanos.<sup>110</sup> Y hay que precisar también: la subjetividad trascendental que se objetiva como humana no es humana desde siempre. El ser humano forma parte del mundo y él mismo es un rendimiento intencional.<sup>111</sup> Esto es lo que significa que sea una autoobjetivación del sujeto trascendental. Como ser humano es además una entre muchísimas otras posibles autoobjetivaciones —por supuesto que *no del mismo* sujeto trascendental—. En nuestra experiencia empática encontramos múltiples autoobjetivaciones reales, todas fácticas, contingentes, pero para cada sujeto trascendental individual objetivado, de una absoluta necesidad: en un cefalópodo, en un camello, etc... Cierro este comentario, y prosigo la reseña de AF II en este tema de los dobles humanos.

JSM ve en la fenomenología trascendental “un camino de ida —del ser humano empírico a la subjetividad trascendental—, y un camino de vuelta —de la subjetividad trascendental al humano empírico— al ser humano que tiene su verdad en la subjetividad trascendental” (AF II, 53). Esto se cifra también en el hecho de que el humano sea el ser abierto al mundo o a la comprensión del ser, y esto hace que “su presencia en el mundo no pueda ser clarificada como la

---

<sup>110</sup> “Consideramos, pues, EL MUNDO COMO RENDIMIENTO — el mundo para mí como mi rendimiento, rendimiento de mi actividad intencional, sobre la base de mi pasividad. En este rendimiento adquiero yo para mí el ser de los otros, como co-rindiendo para mí el ser del mundo” (Hua XV, 149).

<sup>111</sup> “Nos entendemos a nosotros hombres, entendemos el mundo más hondamente: nuestro ser profundo en el que por vez primera nuestro ser humano EMERGE, es ser como yo y nosotros trascendental; y así todavía no nos entendemos a nosotros y a nuestra vida de mundo como hombres” (Hua XV, 150).

presencia de una piedra o de un animal no humano” (AF II, 53). Aparentemente, en el caso de los animales no humanos las categorías de la biología sí son capaces de dar cuenta de su ser animal. Reservamos también la pregunta de si los animales no humanos, que por tener “animalidad” tienen también trascendencia, no tienen también su propia apertura al mundo y su propia comprensión del ser. A mí esto me parece innegable, pero aquí no está tomado en cuenta de manera seria o detenida. En todo caso, la consecuencia de aquella apertura y aquella comprensión del ser es que “*la antropología filosófica no sea viable como ontología regional más que en una primera aproximación*”, ya que “ese ser humano tiene como rasgo fundamental una intimidad que lleva como correlato la totalidad del mundo, es decir, todos los otros seres” (AF II, 53). Es, como se ve, la misma transición que se presenta en 5E. Aquí en AF II la ontología se supera porque en ella solo pueden presentarse “rasgos diferenciadores en relación con otros seres”, olvidando “lo más importante de esos rasgos, su verdadero significado humano” (AF II, 53).

Por eso la vuelta que en la fenomenología se hace de la subjetividad trascendental al humano es tan importante como el primer paso, porque *la subjetividad trascendental es el verdadero sentido del ser humano*. De manera que sin tener en cuenta ese sentido, sin tener en cuenta lo que verdaderamente es el ser humano, que es un ser que hace su vida, que crea su mundo, porque es un yo, jamás definiríamos al ser humano; este se nos escaparía y por tanto no haríamos verdadera antropología sino solo un sucedáneo. Estamos hablando de lo más humano del humano, que nunca podría dejar de ser estudiado por la antropología. (AF II, 53)

Afirma JSM que en la dualidad subjetividad trascendental/ser humano, o, en términos orteguianos, realidad radical/hombre, la segunda parte no puede prescindir de la primera; ésta es la “condición de posibilidad de la segunda”. Ya conocíamos esta tesis; pero aquí anota algo interesante: no se trata aquí de una relación género/especie: “no tiene sentido decir que el género es condición de posibilidad de la especie: para describir la especie no me hace falta recuperar el género” (AF II, 54). “En consecuencia, desde la fenomenología solo podemos hacer antropología filosófica cuando hemos descubierto el verdadero sentido de la vida humana, y este es lo que en la fenomenología se entiende por subjetividad trascendental o en Ortega por el concepto de realidad radical” (AF II, 54). A mi juicio, con todo esto no se define nada que sea específicamente propio de lo humano, si es cierto que en la animalidad hay trascendencia, si esta afirmación se toma en serio y se sacan las consecuencias. Lo que se dice aquí podría

decirse, desde mi punto de vista, así: “el verdadero sentido de la vida humana es que sea vida subjetiva o vida de conciencia”. ¿Quién va a negar que esta es una condición *sine qua non* para que el ser humano sea tal ser? Pero esto lo comparte el humano con muchos otros seres... Pero para JSM, “Lo trascendental es la irrenunciabile e insuperable, y por eso absoluta, perspectiva egoica del ser humano, y eso es la vida radical, la vida humana” (AF II, 54). En la nota 31 de 5E, se resume muy rápidamente esta teoría de “los dobles humanos”: “La teoría de los dobles humanos parte de la consideración propia de los fenomenólogos de que el ser humano es una realidad que se vive en primera persona y como objeto en el mundo; el primero no está determinado por el mundo, el segundo sí” (218, nota 31). Como en AF II, también aquí se equipara esta teoría, o este “esquema”, con “lo que Ortega entiende con la duplicidad de realidad radical y hombre; o Marías cuando habla de estructura analítica y estructura empírica, siendo esta el hombre; o Heidegger en la duplicidad, que ya hemos visto, de *Mensch* y *Dasein*; o Fink, al hablar de la *Grundverfassung* (constitución básica) del ser humano y su vida concreta en los fenómenos trascendentales” (218, nota 31); pero se agrega ahora a Merleau-Ponty, quien en su prólogo a la *Fenomenología de la percepción* dice “que no soy el resultado de múltiples causalidades mundanas o sociales, y que por eso no puedo cerrar sobre mí el universo de la ciencia, acción que también hago en cuanto ser en el mundo” (218, nota 31).<sup>112</sup>

Hasta aquí la reseña de la teoría de los dobles humanos en AF II. No será mal momento para citar un pasaje de un texto de Husserl en el que expone su teoría de esta misma duplicidad. Es un texto de los años 20, quizá de 1924, y que para JSM es importante porque en él aparece la frase, que ha alcanzado cierta celebridad, según la cual “la historia es el gran *factum* del ser absoluto”.<sup>113</sup> Está publicado como Anexo XXXII en Hua VIII, y lleva el título “Reducción fenomenológica y justificación absoluta”. En su última sección, “Monadología”, Husserl se refiere a los *egos* que, en su mutua referencia comunicativa, son absolutamente

---

<sup>112</sup> Sería sin duda interesante tomar en consideración, en un examen más detenido de esta exclusión de la causalidad implicada en el esquema de los “dobles humanos”, el § 11 del Excurso de las lecciones de ética publicadas en Hua XXXVII, parágrafo que se titula: “La imposibilidad de pensar un mundo sin vínculo causal entre la corporalidad (*Leiblichkeit*) y la subjetividad. La pregunta por el alcance de la psicofísica. La psicología naturalista frente a la psicología fenomenológica”. La cuestión de la psicofísica toca también a la antropología, igual que a la zoología. Pero no, por supuesto, a la antropología filosófica.

<sup>113</sup> Véase también la cita que JSM hace del mismo texto en *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, p. 188. Allí se reconoce tácitamente que en este texto Husserl se encuentra en “plena madurez”.

existentes, y son en comunidad los portadores absolutos del mundo. Como *egos* absolutos, no son parte del mundo, no son sustancias en el sentido de “*realidades*” empíricas, sustratos de propiedades “*reales*”. Son más bien lo absoluto, la subjetividad sin cuya vida cogitativa, que es un constituir cognoscitivo en el sentido más amplio, no sería ninguna sustancia *real*. Y ahora viene lo interesante: como estos *egos* no sólo son para sí, sino unos para otros, como *alter egos*, sólo pueden serlo mediante una dación de sentido sustancializante, que se imponen unos a otros mutuamente y a sí mismos. Esta es la sustancialización o *realización* de la animalidad (*Animalität*) y la humanidad. Tienen entonces los *egos* un doble sentido: un ser absoluto y un aparecer para sí y unos para otros (por una apercepción hecha sobre ellos mismos) como sujetos *animales* y humanos que animan cuerpos en el mundo y que pertenecen como animales (no humanos) y como hombres al mundo sustancial-*real*.<sup>114</sup>

Es bastante con eso. Aunque en este fragmento no está usada la palabra “trascendental”, está claro por el contexto que a ello se refiere cuando habla de *ser absoluto*. Es más de llamar la atención el hecho de que Husserl habla aquí en general de la *animalidad*, dentro de la cual se incluyen los animales no humanos. También éstos son, pues, *en uno de sus sentidos*, seres absolutos y no partes del mundo. Creo que vale la pena recalcar esto porque hasta ahora no ha aparecido en 5E ninguna referencia a este asunto de la *animalidad* en general, y pareciera —hasta ahora en este texto— que para JSM la trascendentalidad es sólo propia de los seres humanos.<sup>115</sup> Pero a mí me parece, con Husserl, que tampoco podemos comprender a los demás animales al margen de su dimensión trascendental. Intriga un poco también por qué puede denominarse esta teoría teoría “de los dobles humanos”, cuando sólo uno de los lados de esos “dobles” es el propiamente humano. El otro lado es, al menos en Husserl, el yo trascendental. Es decir, la duplicidad es duplicidad *del yo*, no del sujeto humano o del sujeto animal, el cual sólo es uno de los dos lados. Y por lo que se me alcanza, aunque en términos husserlianos puede sostenerse la “identidad del ser humano o animal con el yo trascendental”, ella siempre, hasta el final, va aparejada con la conciencia de esta duplicidad. Esto se ve claro, por ejemplo, en el § 72 de *La crisis*, el último en ser escrito como parte del libro y el mismo en el que se encuentra la declaración de que no hay una psicología como ciencia positiva, sino que sólo hay “una psicología trascendental, que es idéntica a la filosofía trascendental” (Hua VI, 261).

<sup>114</sup> El texto que he parafraseado está en Hua VIII, 505-506.

<sup>115</sup> Si este texto parece muy temprano, véase el Anexo XXIX de Hua XV (p. 456), un texto de 1932 en el cual los animales no humanos están incluidos como co-sujetos para el mundo.

Husserl escribe en seguida: “Tenemos ahora que meditar en qué sentido hay que corregir esto. Sería naturalmente erróneo decir que no podría haber ninguna psicología como ciencia sobre el suelo del mundo predado, o sea, francamente de seres humanos (y luego animales) en el mundo” (Hua VI, 261) (algo que, por cierto, no sé si JSM comente en alguno de sus textos). Habría que estudiar con detenimiento esa meditación a lo largo de las casi ocho páginas restantes del párrafo para alcanzar una posición equilibrada sobre todo este asunto; pero al menos podemos ver, en un rápido repaso, que la razón que Husserl da de aquella identidad entre la psicología trascendental y la fenomenología trascendental es el hecho de que “el psicólogo pierde durante esta epojé [la ‘epojé universal que abarca todo tener-conciencia-del-mundo’] el suelo del mundo *objetivo*” (Hua VI, 261), de modo que la diferenciación entre lo humano y lo trascendental sigue en perfecta vigencia. Si no, Husserl no habría podido escribir que la psicología de la positividad, que “hablaba de seres humanos como los sujetos operantes, entonces presuponia el suelo del mundo y se movía en el círculo” (Hua VI, 265), o que “hubo que superar poderosas dificultades para no sólo comenzar el método de la epojé y la reducción, sino traerlos a la plena comprensión de sí mismos y con ello descubrir en primerísimo lugar la subjetividad absolutamente operante, no como la humana, sino como la que se *objetiva* a sí misma en la humana, o ante todo en la humana” (Hua VI, 265). Y esto no niega ni es negado por la otra declaración de que “las almas de los hombres entran con el progreso de la investigación fenomenológica en un movimiento notable de su propio contenido anímico. Pues todo nuevo conocimiento trascendental se convierte con necesidad esencial en un enriquecimiento del contenido del alma humana. Yo soy en efecto como yo trascendental el mismo que en la mundanidad es yo humano” (Hua VI, 267-268). Pero hay que entender lo que ha pasado, lo que ocurre en cada cambio de actitud, tanto en la que supera la ingenuidad de la actitud natural gracias a la epojé y la reducción, como la que vuelve sin esa ingenuidad a la actitud natural. Sí, ésta es quizá la vuelta del camino de idea y vuelta del que nos habla JSM, sólo que —tengo esa convicción— expuesta con más precisión, sabiendo que la “subjetividad absolutamente operante” no es concebida por Husserl “como la humana”, según lo dice aquí literalmente.

Paso a la quinta parte de 5E, titulada “La identidad de lo fáctico y lo trascendental”.

## V. Sobre el quinto apartado

Comienza JSM resumiendo algo muy parecido a mi argumento:

La razón esgrimida en el párrafo anterior parece razonable: el ser humano es un ser trascendental; la antropología auténtica debe tener en cuenta esa trascendencia, pero justo por ello es posterior y, por tanto, derivada de la fenomenología trascendental y, en consecuencia, identificarlas es un “error”. (219)

Aclaro que de mis escritos no puede extraerse esa afirmación de que “el ser humano es un ser trascendental”. Ni lo dije así ni lo diría así ahora. Pero no me detendré en esto, pues espero que quede claro en lo que sigue. Digamos que el resumen es aceptable. Sigue diciendo JSM que ese error será grave en dos supuestos:

primero, el principal, que al identificarlas rompa de raíz aquel distanciamiento de 1903 por el que Husserl se da cuenta de que el sujeto de los objetos formales no podía ser un ser humano fáctico sometido a las causalidades mundanas. Sería, lo primero, caer en el antropologismo, una forma epistemológica semejante al psicologismo, con lo que el esfuerzo de la fenomenología habría sido vano. Ya por esa razón sería “un grave error”, pues se perdería todo lo logrado por la fenomenología trascendental. (219)

Parecía que JSM resumiría mi posición, pero aquí se ve que no es así. Este “supuesto, el principal”, no proviene de mis escritos, en los que ni siquiera uso la palabra “antropologismo”. Ya expuse (en este escrito) que en el texto de 1903 al que JSM está aludiendo Husserl afirma que la idea del ser humano presupone la idea de razón, y que esta idea no puede delimitarse por aquélla. Hay mucha razón, diré ahora, en considerar que el sujeto de razón, de los conocimientos u objetos racionales, formales o lógicos, tenga que ser un sujeto trascendental, haya pensado Husserl esto o no. Pues lo que hemos venido llamando la *trascendencia* es a mi juicio condición de posibilidad, no precisamente del ser humano, como sostiene JSM, sino de cualquier ejercicio posible de racionalidad o de razón (así como de muchas otras capacidades antes que ésta). Pero dejaré por ahora esta temática, pues, como digo, este supuesto no lo coloqué yo en el tapete... El segundo supuesto se acerca un poco más a mi argumento:

Pero aún hay otra razón que, por el esfuerzo de AZ en relación con la aplicación de los estudios trascendentales, se me antoja aún más grave: haría de la fenomenología trascendental una filosofía aplicable solo al ser humano, y no a otras posibilidades, por ejemplo, otros seres racionales de otros planetas o mundos, justo lo que también se quería superar en la refutación del psicologismo: la conclusión de las *Investigaciones lógicas* es que la lógica y el resto de objeto formales valen para todo ser racional, por lo tanto, que el sujeto de esos objetos es cualquier sujeto racional, en este planeta o en otro, en el cielo o en el infierno. (219)

Dejemos pasar la ambigüedad de la redacción.<sup>116</sup> También me gustaría dejar a un lado el asunto de la crítica al psicologismo y de las *Investigaciones lógicas* en general, pese a que JSM ve en ellas la raíz de la intención medular de la fenomenología: reconstruir el sujeto racional, etc., simplemente para no complicar las argumentaciones y la polémica misma. La cita, hasta “planetas o mundos”, reproduce certeramente mis ideas, y tampoco me molesta la ampliación al cielo y al infierno. También acepto en términos generales la exposición de lo que llama JSM el “núcleo” de mi razón, la cual discurre así: “Es cierto que el ser humano es un sujeto trascendental”, pero “esta identidad se basa en que el sujeto trascendental que descubre y analiza el fenomenólogo en el ser humano es idéntico con este sólo FÁCTICAMENTE, PERO NO ESENCIALMENTE” (219). O como lo digo en el pasaje de 4E que JSM transcribe:

la identidad del ser humano con el sujeto trascendental (entendido ya con todos los atributos que incluso le permiten cosas como hacer filosofía o fenomenología trascendental) es una identidad fáctica, no una identidad esencial. El sujeto trascendental es humano sólo en el caso del hombre.<sup>117</sup>

Por supuesto que esta identidad misma requeriría un examen muy detenido, pues no lo es en todo respecto. Husserl la expone en sus obras de diversas maneras, lo mismo que expone también de diversas maneras la diferencia entre los dos sujetos. En esto, pues, podría ser necesario profundizar en algún momento de esta misma discusión. Pero creo que por mor de mi argumento y de la discusión

---

<sup>116</sup> La redacción hace pensar que lo que también se quería superar en la refutación del psicologismo era que la fenomenología trascendental fuera una filosofía aplicable solo al ser humano, y no a otras posibilidades, por ejemplo, otros seres racionales de otros planetas o mundos. Pero es obvio que no se quiere decir esto.

<sup>117</sup> En 5E, 219. En 4E, 68.

misma, puedo aceptar la identidad con esa reserva. Después de todo, está aceptada por mí así en 4E. Y aquí da inicio en 5E una respuesta a esta tesis, respuesta que está enredada en un equívoco que debo exponer con todo cuidado. Después de la última cita de mis palabras, JSM escribe: “Y ahora debo dedicar unas líneas a un tema que parece ser la justificación del texto de AZ, que este punto es el único que no trato en mi amplio comentario escrito inmediatamente después de leer su ‘Prólogo’. Pues bien, vamos a verlo” (219). Se ve que aquí JSM identifica equivocadamente este punto de la identidad fáctica del ser humano con el sujeto trascendental como si se tratara del pasaje de 1E que en 4E afirmo que en 2E él dejó sin comentar. El pasaje recién transcrito sobre esa “identidad fáctica” no es siquiera un pasaje de 1E, sino de 4E. El pasaje que en 4E digo que JSM dejó en 2E sin comentar está transcrito en las páginas 218-219 de 4E, y lo transcribí de nuevo al comienzo mismo de la primera parte de esta respuesta.<sup>118</sup> No vale la pena transcribirlo de nuevo.

En 4E, inmediatamente después de transcribir ese pasaje, escribí: “Este es el pasaje que el comentario de San Martín dejó sin comentar, a pesar de ser un pasaje clave para la posición que sostengo en relación con la noción de una antropología filosófica” (4E, 72). Ahora, en 5E, comienza él su respuesta, entonces, sobre el falso supuesto de que el “pasaje clave” al que yo aludía era el de aquella “identidad fáctica”. Ello explica los comentarios que hace sobre mi mala lectura de sus textos y algunas otras observaciones, según se verá...<sup>119</sup>

La respuesta comienza: “En ese comentario [es decir, en 2E], todo el último apartado está dedicado a ese tema. Es curioso que AZ no vea ahí una respuesta a este punto, hasta el tema de la facticidad está tenido en cuenta. Incluso la relación con la animalidad. Llama mucho la atención que no haya leído ese 4o. apartado con más detenimiento...” (219-220). A pesar de la equivocación en la que está, esta observación suya me obliga a repasar ese comentario, o su apartado 4o., en busca de la respuesta que se me escabulló. Pero no tengo que hacerlo directamente, sino de la mano de JSM, que quiere demostrar que en ese apartado está su respuesta a mis argumentos. Sólo que antes de hacer ese seguimiento, debo comentar algo que afirma antes de iniciar su repaso: que “en él [en ese 4o. apartado de 2E], incluso escribo sobre la imprecisión del comentario a la carta

<sup>118</sup> El pasaje está en 1E, 218-219. La transcripción del mismo pasaje en 4E, 72.

<sup>119</sup> Como veremos, JSM no identifica correctamente el pasaje hasta la página 234 de 5E. Pero esta identificación no lo llevó a eliminar esta primera identificación equivocada ni a corregir las observaciones que hizo sobre su base.

a Lévy-Bruhl, en la que Husserl siempre se refiere a la antropología cultural, para, de ahí, concluir AZ, sin solución de continuidad, que la concernida es la antropología filosófica, que a todas luces nada tiene que ver con la carta —como constataremos más adelante” (220). No me cuesta trabajo reconocer que hay en mi prólogo cierta falta de claridad. Pero debo recordar que cuando escribí ese prólogo no era mi tema el de esta discusión: la identificación o no identificación de la fenomenología trascendental con la antropología filosófica. De haber obrado con más cautela, habría hecho explícitas, o más explícitas, algunas cosas que sólo están en el prólogo implícitas. Es muy cierto que en su carta a Lévy-Bruhl Husserl se refiere siempre a la antropología cultural, y que yo me valgo de la “superación” que afirma Husserl de la fenomenología trascendental respecto de la antropología cultural (o positiva en general) para referirme a una superación análoga con respecto a la antropología filosófica. En el prólogo es muy claro cómo discurre, desde mi punto de vista, esa ampliación del punto de vista, en cuyo núcleo está precisamente el pasaje recién transcrito (el que dije que 2E dejó sin comentar). Puede ser que la antropología filosófica no tenga “nada que ver con la carta”, o que, como lo dije en 2E, en relación con ella “todo lo que ha expuesto [Zirión] sobre la carta a Lévy-Bruhl no nos sirve a la hora de ver la relación de la fenomenología con la antropología, porque antes estábamos en una ciencia social, por tanto una ciencia positiva, mientras que ahora estamos en un saber filosófico” (2E, 241). Pero tampoco le achaqué yo a Husserl, en esa carta o fuera de ella, la ampliación que estaba yo haciendo bajo mi propia responsabilidad. No veo, pues, que haya ninguna imprecisión en mi interpretación de la carta. Ahora bien, que ésta pueda o no dar pie, objetivamente, a las reflexiones que hice en el prólogo acerca de la imposibilidad de llamarle *antropología* a la fenomenología trascendental, es otra cuestión; que la ampliación que hago en el prólogo tenga o no sentido, que por ende tenga o no sentido llamarle antropología filosófica a la fenomenología trascendental, o que estas dos disciplinas se identifiquen o no, es justamente el meollo de toda esta discusión. Y por ello debo aquí agregar lo siguiente (aunque signifique adelantarme un poco en el orden de los textos): si JSM piensa que las consideraciones de Husserl en su carta no son aplicables a la antropología filosófica, me parece que no está viendo todo el alcance que tienen las tesis de Husserl (tal como las recojo y las expongo en el prólogo, conste) acerca de las relaciones entre la fenomenología trascendental y la antropología. ¿Cuál es la razón que da Husserl para esa falta de identidad, por así decirle, de la antropología cultural con la fenomenología trascendental? La fenomenología trascendental —como lo recuerdo en el prólogo— (1E, 219), por razones de principio, no ha “de quedar ligada a la conformación psicofísica o natural de ninguna especie, y por ende tampoco a la de la humana. Y tampoco

a la particular, o específica, manera humana de crear cultura o de humanizar el mundo. La cientificidad de la fenomenología es radical, y uno de los significados de esta radicalidad estriba en desligarse de antemano de todo condicionamiento fáctico, práctico, contingente”. Eso digo en el Prólogo, y en seguida cito a Husserl, en relación con la cientificidad de la fenomenología:

Es una cientificidad novedosa merced a este radicalismo, que discurre como una analítica sistemática que muestra sistemáticamente el ABC y la gramática elemental de la formación de “objetos” como unidades de validez, de multiplicidades de objetos e infinitudes como “mundos” válidos para sujetos dadores de sentido, y por ello como una filosofía que asciende desde abajo a las alturas. (1E, 219)

La gramática elemental de la formación de objetos como unidades de validez, etc., no es una gramática humana, sino una gramática universal, válida para toda subjetividad o *en* toda subjetividad que sea capaz de formar objetos como unidades de validez, etc. Esto no sólo es aplicable a la antropología cultural, a la manera humana (o no humana) de crear cultura, sino a la manera humana y no humana de formar objetos como unidades de validez *previos a toda cultura*. Esa gramática elemental no la da precisamente el estudio de la subjetividad humana, por más trascendental o trascendentalizada que la consideremos, y eso aunque haya sido nuestro propio caso, el de sujetos humanos, el que nos haya dado el caso individual a partir del cual el fenomenólogo trascendental logra hacer el análisis y tener la visión eidética de esas operaciones elementales como operaciones válidas para cualquier subjetividad, incluso las de los animales no humanos, racionales o no racionales. Por ende, no es tampoco la antropología filosófica la filosofía primera. No lo puede ser, a mi juicio, absolutamente en ningún caso. No hice todo esto explícito en el prólogo, pero sí creo que, como dice JSM, lo que Husserl afirma en la carta a Lévy-Bruhl respecto de la antropología cultural es perfectamente válido, sólo con una ampliación bastante fácil de hacer del panorama teórico, respecto de la antropología filosófica. Y nada de lo que JSM discute en relación con la postura implícita de Husserl, los progresos respecto de la epojé, etcétera, modifican esto. El hecho de que “ahora” (en la antropología filosófica) estemos en una disciplina filosófica, no cambia esencialmente la situación, y lo expuesto en relación con la carta a Lévy-Bruhl nos sirve también ahora: aunque ese saber sea filosófico, si se define como antropología, tiene como objeto principal al *anthropos*, que, se diga lo que se diga, se le agreguen los pluses y excedencias que se quiera, se comprenda como se quiera su manera

de constituir trascendentalmente el mundo, no puede dejar de ser una especie animal entre otras especies animales.

Tras esta acotación previa que me pareció indispensable hacer, inicio, pues, el seguimiento de “algunos puntos de ese cuarto apartado, que abarca un tercio del artículo” (220). Afirma JSM que en su comentario responde a los tres argumentos de mi prólogo: “el de la facticidad de la identidad del yo trascendental y el yo humano; el de la reducción trascendental y, el tercero, el de la hipótesis de otras especies racionales” (220). Sobre el primer tema, después de una referencia a las posturas explícita e implícita que él ve en el desarrollo del pensamiento de Husserl, y a mi probable ignorancia de la implícita, y después de decir que él asumió en esta parte de su comentario “todo lo que esa postura explícita implica”,<sup>120</sup> cifra mi argumento en esta frase de 1E:

El “ego absoluto” al que la carta a Lévy-Bruhl se refiere, el “sujeto trascendental” cuyas estructuras de conciencia investiga la fenomenología trascendental, no es el hombre ni es el sujeto de ninguna especie animal conocida sobre la Tierra o por conocer fuera de ella.<sup>121</sup>

Resumiendo lo que sobre esto dijo en 2E, nos dice ahora JSM:

Sobre esto, estudio esa relación al margen de la fundamentación que se hace en una primera versión, la de *Ideas*, de la reducción trascendental, y sabiendo que el yo trascendental se auto-objetiva en el ser humano, me pregunto qué elementos del sujeto trascendental deja en esa auto-objetivación, o qué cosas del sujeto trascendental no podrían ser predicadas del sujeto humano. Es decir, pregunto en qué está la diferencia que predica AZ entre el sujeto trascendental y el humano. (220)

Mi respuesta (que se sabe una simplificación de un tema complejísimo) es la que sigue: del sujeto humano no puede predicarse la autoobjetivación misma: él es su resultado, no su punto de partida: no el sujeto en cuya conciencia tiene lugar. La autoobjetivación es un proceso, y un proceso que puede analizarse

---

<sup>120</sup> La frase, nada fácil de entender si no está uno familiarizado con sus escritos, es ésta: “En el primero [el primero de mis argumentos], [respondo] partiendo de lo que llamé la postura explícita, a la que AZ no alude, seguramente porque solo tiene sentido frente a la implícita que, si la conoce, AZ no la tiene en cuenta, asumo todo lo que esa postura explícita implica”. (220)

<sup>121</sup> En la cita de 5E, 220. En 1E, 219.

fenomenológicamente (y también, en algunos puntos, constructivamente). Su punto de partida no es un yo o un protoyo *humano*. Aceptar esto significaría desechar la reducción trascendental. El punto de partida fáctico de la fenomenología trascendental (que es el sujeto humano en actitud natural) no es el punto de partida de la constitución que el sujeto trascendental hace de sí como sujeto humano en el mundo. Está bien que el sujeto humano cobre conciencia de su trascendentalidad gracias a la fenomenología trascendental, y está bien estudiar las novedades que esa toma de conciencia trae al mundo, sobre todo cuando va acompañada de la reflexión fenomenológica. Pero hay que ver que sólo puede cobrar conciencia de ella en un momento del proceso en que ya está mundanizado, corporalizado y humanizado. Puede considerarse y estudiarse él mismo, a partir de ahora, como un sujeto trascendental que se ha humanizado, en un estudio que puede llamar antropología filosófica trascendental. Pero no debe perder conciencia precisamente del proceso de autoobjetivación, que comenzó por un proto-yo no humano, y no por un yo ya humano, el cual además requeriría tener constituidos a los otros sujetos humanos.<sup>122</sup>

Después de recordar que en la exposición del cuarto apartado él ha mencionado explícitamente el “argumento” que expongo en esa frase de mi prólogo que se acaba de reproducir (la que termina “sobre la Tierra o por conocer fuera de ella”), JSM recuerda también que hizo un “largo comentario al tema que en su texto de 2018 [4E] toma como estandarte, la identidad fáctica” (220). Añade que al parecer yo he ignorado todo lo que dijo a continuación al respecto; que ve que su argumentación no me ha dicho nada, “ni tampoco el que citara a dos personas respecto de las cuales me consta que él se siente muy cercano” (220-221) me ha hecho tomar en consideración lo que él dice ahí “sobre la relación entre el hecho, el *factum* y la esencia” (221), por lo cual se ve “obligado a repetir con más contundencia los argumentos, aunque apenas aporte nada nuevo” (221). Y por fin, nos da la referencia precisa de 2E (página 242 completa y la mitad de la siguiente) en que él “cuestiona exactamente ese punto, que la identidad del ser humano y el sujeto trascendental sea una identidad fáctica” (221), pero claro, “no porque no lo sea, sino porque hay que entender esa tesis con toda precisión” (221). Como último punto de este preámbulo, dice que en lo que ha llamado

---

<sup>122</sup> Me parece muy valioso para esta temática, propiamente de fenomenología genética y mucho más compleja de lo que mi breve respuesta puede hacer parecer, el ensayo de Francesc Pereña, “Subjetividad, intersubjetividad y antropología filosófica” (publicado en *La razón y la vida*). Allí destaca Pereña muy particularmente el papel del proto-yo en las reflexiones de Husserl precisamente en torno a la diferenciación entre el ser humano y el sujeto trascendental, y que pertenecen por tanto a su postura explícita, en el § 54 de *La crisis*.

“Cuarta estación” de la polémica (4E, pues), yo he puesto “toda la carne en ese asador, diciendo que es el único punto que no comento, a pesar de que le dedico a ese punto página y media” (221). Está claro que en esto sigue JSM en el error de identificación que he señalado. Se entiende por ello que crea necesario ahora machacar más el asunto, porque ese tema de la “identidad fáctica” sí que lo comenté en 2E. Voy a seguir ahora su nueva exposición en 5E, y a comentar a la vez los puntos de 2E que no había comentado antes. Pero en verdad, si no tomé antes en cuenta muchísimos puntos de 2E, y no sólo los que él menciona explícitamente, es decir, si no me he dedicado a hacer un comentario detallado de 2E, tan detallado como el que él hizo allí de 1E, es porque a mí me interesaba ante todo poner de relieve el argumento que para él fue en 2E el tercero de mis argumentos, el que expuse en el pasaje que en 2E no comenté —lo que no quiere decir que algunas de las cosas que sí comenté no sean pertinentes para ese pasaje y ese argumento—. Pero eso lo veremos cuando lleguemos al repaso de ese “tercer argumento”. Estamos entrando apenas al primero.

Lo primero en el repaso de 5E es señalar una frase del prólogo (1E) que él cree “que indica el carácter antifenomenológico de la posición de AZ, esa circunstancia de que ‘La subjetividad trascendental no es, pues, subjetividad humana más que en los casos, de hecho muy numerosos, ciertamente, en que ella se ha objetivado a sí misma como humana, en que ella «se ha dado» un ser humano en el mundo’.” (221)<sup>123</sup> Y explica:

El carácter antifenomenológico de esta frase reside en que jamás hemos tenido, ni tenemos, ni tendremos semejante experiencia de ese “darse”; por el contrario, nuestra experiencia es la opuesta, la subjetividad trascendental que somos nace de siempre en esa situación. Este tema, que desarrollo en lo que ahí llamo el tercer argumento, desmonta la afirmación que dice que no comento. (221)

Ni las comillas de mi expresión (“se ha dado”) ni el carácter del prólogo, que no pretendía ser un tratado científico, pudieron evitar que en 5E JSM adoptara la actitud de no pasar por alto ni los sentidos figurados. Sin embargo, hemos de agradecerle —no sólo yo, pues— este señalamiento, pues es una nueva ocasión de aclarar esos términos antifenomenológicos. Yo me refería a algo de lo que Husserl habla insistentemente: la apercepción trascendental de mí mismo (sujeto trascendental) como humano. Esta apercepción, naturalmente, no es algo que ocurra

---

<sup>123</sup> La frase criticada está en 1E, 219.

una vez, de buenas a primeras, en la historia de una subjetividad trascendental previamente aislada, sin mundo, etc., que es la imagen caricaturesca que JSM da de mi postura. No me refería yo, pues, a una subjetividad trascendental ajena al mundo, flotando quién sabe dónde, que de repente “se da” a sí misma, por quién sabe qué motivaciones, una subjetividad humana. La apercepción trascendental forma parte de mi conciencia prácticamente todo el tiempo. No diré que “de siempre”, como lo dice JSM, porque tenemos que tomar en cuenta todo el trabajo (al que me acabo de referir) de la génesis del yo y de su mundanización y su humanización, una génesis que no es cosa simple de estudiar. Pero sí hay que decir que esa humanización es una adquisición permanente, al menos hasta la muerte del individuo humano. ¿Cómo piensa JSM que Husserl ha descubierto esta apercepción trascendental u objetivación de sí mismo como ser humano, si no hay experiencia ninguna de ese “darse”? Creo que es muy dudoso que “la subjetividad trascendental que somos nace de siempre en esa situación”, es decir, en la situación humana, como si naciera, digamos, en el momento en que se percata de su ser humano, con el mundo ya enteramente constituido. Pues es cierto, como Husserl enseña, que, “cuando reflexiono, el rendimiento total [y este es el mundo] está ya siempre ejecutado, y de tal modo que tengo siempre ya mundo predado” (Hua XV, 149); pero no reflexiono desde que nazco... En todo caso es en efecto cierto que esa apercepción prosigue a lo largo de la vida como una adquisición habitual, y que puede ser vista y expuesta, que es lo que Husserl cree que está haciendo en su fenomenología. Pero con esto, empero, no he salvado el obstáculo. A JSM le interesa

mostrar esa antifenomenología de un sujeto trascendental que “se objetiva a sí mismo” en el sentido de «que ella ‘se ha dado’ un ser humano en el mundo». Porque una cosa es decir que el ser humano es la autoobjetivación de la subjetividad trascendental y otra que este “se haya dado un ser humano”. Fenomenológicamente sí puedo decir que nos vemos auto-objetivados en el mundo, pero no que yo mismo me auto-objetivo como si pudiera no hacerlo, tratándose solo de una identidad fáctica, no esencial. (221)

Está claro entonces que JSM sabe a qué me refería yo. Él habla ahora en plural: puede decir que “nos vemos auto-objetivados en el mundo”. ¿Cómo se ve eso? ¿En qué momento ha ocurrido? ¿Qué éramos antes y dónde estábamos? ¿Dónde podemos ver la ocurrencia concreta de esa auto-objetivación “de siempre”? ¿Son estas preguntas impertinentes? Pero si las referimos al sujeto singular, y usamos “darse (el sujeto trascendental) un ser humano” en vez de “se percibe (el sujeto

trascendental) como humano”, todo se vuelve cuestionable y antifenomenológico. Ahora sucede que yo mismo me auto-objetivo “como si pudiera no hacerlo”, ya que me refiero a una “identidad fáctica, no esencial”. Todo parece estribar, pues, en el sentido de esa facticidad.<sup>124</sup>

Comencemos entonces por ese “largo comentario al tema que en su texto de 2018 [4E] toma [AZ] como estandarte, la identidad fáctica” (220), que es en el que cita a “dos personas respecto de las cuales me consta que él [AZ] se siente muy cercano”. El comentario recae sobre mi tesis de que el ego absoluto, del que va a tratar la fenomenología, “no es el hombre ni es el sujeto de ninguna especie animal conocida sobre la Tierra o por conocer fuera de ella”, y comienza así:

Se trata de una frase contundente, que podría ser dicha después de una lectura del tomo primero de las *Ideas*, es decir, en 1913, pero que poco a poco se irá convirtiendo en problemática, a medida que Husserl vaya reflexionando sobre las aporías de sus planteamientos iniciales y, sobre todo, en el momento en que Husserl se plantee la *génesis y desarrollo* de ese ego absoluto. Porque esa frase dicha así, de modo tan contundente y unívoco, puede resultar tremendamente problemática en el momento en que pensemos aquella *facticidad* del sujeto trascendental que aparece en aquella frase de la que se hace eco Rosemary Rizo-Patrón (y recientemente también Agustín Serrano de Haro, en Barcelona), y que es un yo que emerge de una pasividad pregoica e instintiva. (2E, 242)

JSM se refiere a una frase de Husserl que allí, en 2E, pone en una nota al pie: “El eidos yo trascendental es impensable sin el yo trascendental en cuanto fáctico” (“Aber das Eidos transzendentes Ich ist undenkbar ohne transzendentes Ich als faktisches”). Se encuentra precisamente en la p. 385 de Hua XV, la página

---

<sup>124</sup> Dejo en nota, y sólo para seguir la ilación del texto de 5E, las palabras que siguen inmediatamente a las últimas que he citado de él: “Por eso, es muy extraño que no vea en esa media docena de páginas un comentario a su argumento fundamental, la identidad fáctica del sujeto trascendental y el ser humano. Lo único que no comento, y es lo único pero que en realidad no favorece la postura de AZ, es la posición husserliana de que los marcianos también serían seres humanos si cumplieran el concepto esencial del ser humano, es decir, el texto de Hua XV no. 11, pero de eso nos ocuparemos en su momento. En realidad, es la única novedad de esta cuarta estación que consideraremos en el próximo apartado.” (221) Esa extrañeza, pues, ha quedado aclarada: yo nunca dije que no había comentado ese preciso argumento que él califica de mi argumento fundamental (la identidad fáctica del sujeto trascendental y el ser humano). El tema del resto de esta cita (sobre la posición husserliana que reconoce que no comentó y las novedades de la 4E) será abordado en su oportunidad.

reproducida en 5E en alemán y en español (207 y 208). No creo oportuno ni pertinente revisar el eco de esta frase en los dos queridos colegas mencionados. Debo confesar que no entiendo cómo esta frase, o la consideración de la emergencia del yo “de una pasividad pregoica e instintiva”, ni, por lo demás, todo el texto en que se encuentra (el texto No. 22 de Hua XV), le quita “contundencia” a mi frase. En su largo comentario en 2E, JSM afirma en seguida:

Lo que yo he llamado “subjetividad trascendental animal” —a partir de un recuento nada arbitrario de los textos husserlianos al respecto—, nos obliga a ser más cautelosos en esa aparente claridad inicial. (2E, 242)

Ya he dado por bueno este punto. Y creo que es importante percatarse de que el mismo no deja de ser importante para Husserl, por lo que puedo juzgar, en ningún momento de su desarrollo como pensador. Al ser humano no se le niega la racionalidad, desde luego, pero, como dice Husserl en el mismo pasaje de la reseña de 1903 que ya fue citado en este mismo texto, la razón no se delimita por la idea del hombre. Y me adelanto a la posible objeción de JSM, quien puede pensar que esto se debe a que esta idea del hombre no era adecuada o auténtica, y que la idea del hombre como sujeto trascendental sí delimita la idea de razón. Esto negaría, sin justificación alguna, la posibilidad de otros seres animales racionales (y trascendentales). No podría ser éste, pues, el argumento de JSM. Y por lo que sigue en su escrito, en el comentario de 2E, creo que podemos asegurar que ése no es (hasta ahora) su argumento.

(...) pero resulta que, el que nosotros conocemos, yo en cuanto sujeto trascendental soy un sujeto trascendental que percibe, que en la percepción tiene la experiencia de la verdad, porque ésta última se enraíza en una verdad originaria inherente a la percepción, en la que también se enraíza la razón originaria, como modelo de lo que se da originariamente; que percibe desde la constitución de unidades sintéticas gracias a los elementos noéticos cinestésicos y táctiles que dan consistencia a los elementos perceptivos tanto como para poner los entes del mundo como reales que se dan en su propia corporalidad, es decir, en persona; que está lleno de habitualidades, que no son sino la parte subjetiva de la cultura, que se remite a los demás; que además está enraizado en una base pasivo-instintual desde la que emerge como ego puro. (2E, 242-243)

No es necesario que aceptemos literalmente todos los detalles de esta sinopsis del proceso constituyente, de hecho autoconstituyente, en el sujeto trascendental

que somos o que soy. Lo que importa es que no hay en ella nada que no pueda también ocurrir en sujetos animales posibles, los conozcamos o no. Este hecho de que el que efectivamente conocemos nosotros sea nuestro propio yo —el nuestro por autoconciencia, el de los demás por empatía—, no demuestra absolutamente nada en relación con las posibilidades que nosotros mismos podemos ver y pensar. Naturalmente, se trataría de posibilidades que veríamos y pensaríamos *a partir de nosotros mismos*. Esto es innegable. Pero eso no les quitaría a esas posibilidades su verdad en cuanto tales. El comentario concluye así:

Más aún, y de acuerdo a la frase citada en la última nota, en la fenomenología trascendental, que trata de exponer las estructuras esenciales de ese ego trascendental, se nos llega decir que el *eidós Ego* depende del *faktum Ego* que soy yo en mi realidad concreta humana. Teniendo todo esto en cuenta, la frase sobre la pureza del ego, pureza de humanidad, parece tambalearse o, al menos, resultar más problemática, como problemática resulta toda arquitectónica desarrollada desde la claridad luminosa de esa frase. (2E, 243)

En verdad, no entiendo todavía en qué sentido se tambalea o resulta cuestionable mi frase sobre la “pureza del ego” en cuanto “pureza de humanidad” (diciéndolo en los términos de JSM, que no son los que usé en 1E). Cuando dije en 1E que el “ego absoluto”, el “sujeto trascendental” cuyas estructuras de conciencia investiga la fenomenología trascendental, no es el hombre ni es el sujeto de ninguna especie animal conocida sobre la Tierra o por conocer fuera de ella, no estaba queriendo decir que fuera un ego inmune a toda mundanización o a toda autoconstitución como un sujeto animal fácticamente existente en un mundo. Quise decir, eso sí, que el proceso de mundanización y de autoconstitución no debe estudiarse, en la correcta metodología fenomenológica, desde la previa aceptación del mundo y desde la previa aceptación de una *realidad* animal cualquiera viviente en el mundo. El artículo de Francesc Pereña que mencioné antes en nota al pie trae los pasajes pertinentes de Husserl al respecto, que no son de *Ideas I*, sino de *La crisis*. Aunque debo advertir que no expongo estos pasajes en su contexto completo, que es el de la cuestión paradójica de que somos a la vez sujetos para el mundo y objetos en él, tengo la convicción de que no pierden por ello su validez y conclusividad. En el § 54 a), Husserl dice:

¿Son los seres humanos los sujetos trascendentales, esto es, los sujetos *operantes* en la constitución del mundo? La *epojé* los ha convertido en fenómenos, de modo que el filósofo en la *epojé* no se tiene a sí mismo ni a los otros ingenua-directamente como *seres humanos*, sino precisamente sólo como

“fenómenos” (...) en la *epojé* y en la pura mirada al polo yo operante (...) no se muestra *eo ipso* nada humano, ni alma ni vida del alma, ni hombres reales psicofísicos —todo esto pertenece al “fenómeno”, al mundo como polo constituido—. <sup>125</sup>

Eso es sólo un primer paso. Pereña destaca, con toda razón, el título del apartado b) del mismo parágrafo: “Yo como Proto-Yo constituyo mi horizonte de los otros trascendentales como los co-sujetos de la intersubjetividad trascendental que constituye el mundo”; <sup>126</sup> y luego hila en su exposición las citas clave de este apartado:

la *epojé* la ejecuto *yo*, y aunque haya varios que ejecuten la *epojé*, e incluso en comunidad actual conmigo, todos los otros seres humanos, con todas sus vidas de actos, están comprendidos en el fenómeno del mundo, que en mi *epojé* es exclusivamente el mío. La *epojé* crea una soledad filosófica única, que es la exigencia metódica fundamental para una filosofía verdaderamente radical. <sup>127</sup>

lo erróneo ha sido lo metódico, ha sido saltar inmediatamente a la intersubjetividad pasando por alto el Proto-Yo, el ego de mi *epojé*, que no puede perder nunca su unicidad e indeclinabilidad personal. Ello se contradice solo aparentemente con el hecho de que se hace declinable por sí mismo por medio de un rendimiento especial que le es propio; esto es, que desde y en sí mismo constituye la intersubjetividad trascendental, en la cual entonces se incluye (...) <sup>128</sup>

Es en este apartado, por cierto, en el que Husserl hace la llamativa afirmación acerca de la relación entre el yo trascendental y el ser humano que dice así:

todo yo trascendental de la intersubjetividad (como yo co-constituyente del mundo por el camino aducido) tiene que estar constituido necesariamente como ser humano en el mundo, (...) todo ser humano “porta en sí un yo trascendental”; pero no como parte *real* o como estrato de su alma (lo que sería un sinsentido), sino en la medida en que él es la autoobjetivación del yo

<sup>125</sup> En el artículo de Pereña, p. 200. En Hua VI, 187.

<sup>126</sup> Pereña, p. 201. Hua VI, 187. Conservo la grafía y demás características de la traducción de Pereña.

<sup>127</sup> Pereña, p. 201. Hua VI, 187-188.

<sup>128</sup> Pereña, *ibid.* Hua VI, 188.

trascendental concernido, autoobjetivación mostrable mediante el autoexamen fenomenológico. Pero todo ser humano que ejecutara la epojé, podría, ciertamente, reconocer su último yo, operante en todo su hacer humano.<sup>129</sup>

Este *yo último* es, pues, a mi juicio, el mismo que en la carta a Lévy-Bruhl llama “ego absoluto”, y también es el que en el texto 22 de Hua XV que JSM ha traído a la discusión se destaca en su facticidad: el “*faktum Ego*” en palabras de JSM, el yo que es el proto-*factum* (*Urfaktum*), en las de Husserl. JSM identifica, como se ve en la cita que hice más arriba de 2E (243) a este “*faktum Ego*” con el “yo en mi realidad concreta humana”, es decir, al yo trascendental ya objetivado como ser humano. Aunque cabe la distinción, porque uno es siempre constituyente (objetivante) y el otro siempre constituido (objetivado), he admitido que también cabe la identidad, de modo que, en verdad, yo no me he referido a otra facticidad que a la de este yo. Nunca me he referido a un ego puro que, como digo, fuera inmune al proceso intencional de mundanización, habitante de quién sabe qué cielo puramente espiritual, y creo que Husserl tampoco lo ha hecho, ni siquiera en *Ideas I*.

Creo que un breve repaso de algunos puntos medulares del texto 22 de Hua XV será de mucha ayuda para redondear algunos conceptos y terminar de situar mi posición en este punto de la discusión. El título, en primer lugar, no carece de importancia: “Teleología”. Tampoco el subtítulo, no importa que no sea original de Husserl: “La implicación del eidos intersubjetividad trascendental en el eidos yo trascendental. *Factum* y eidos”. Comienza con las palabras: “La autoconstitución de la subjetividad trascendental como estar dirigido a lo infinito hacia la ‘perfección’, hacia la verdadera autopreservación” (Hua XV, 378). Esto pone el tema y el marco de la exposición. “La subjetividad trascendental existente en la forma que le es necesaria de la mundanidad, o sea, la forma de una humanidad, que quiere conformarse, y con ello conformar su mundo como un mundo verdadero, ‘sin contradicción’.” (Hua XV, 378) Sabemos lo que Husserl quiere decir por “humanidad” aquí. Se trata del “concepto esencial del ser humano” al que se refiere en el texto 11 de este mismo volumen de *Husserliana*, un texto de 1931 o de finales de 1930. Este concepto no solamente incluye al ser humano sobre la Tierra, sino a otros “humanos” fuera de la Tierra, por ejemplo en Marte.<sup>130</sup> Pero, ¿por qué excluir de esta consideración a las subjetividades trascendentales animales no humanas y no racionales? Esta exclusión se explica, desde mi punto

<sup>129</sup> Hua VI, 189-190. Modifico la traducción de la versión de Editorial Crítica.

<sup>130</sup> Pueden verse las citas que hago de este texto 11 en 4E, 70 y 71.

de vista, por el tema que está tratando: el de la teleología, el de la autoconstitución que menciona al principio del texto. No puede haber esta teleología ni esta autoconstitución hacia la perfección en sujetos que no puedan seguir motivaciones racionales. Pero que no se trata únicamente del ser humano sobre la Tierra, lo dice Husserl mismo un poco más adelante, con estas palabras: “El otro yo enteramente desconocido está objetivado como hombre en mi mundo fáctico, sea como hombre de la Tierra, sea como una suerte de humanoide en algún astro, etc.” (Hua XV, 382) En muchos otros lugares de su obra, lugares que JSM conoce muy bien, habla Husserl de la subjetividad trascendental de los animales no humanos. En este texto, pues, se limita, me parece que por la razón que he dado, a los “humanos” que entran en el “concepto esencial del ser humano”. Por otro lado, no es ninguna elucubración gratuita hablar de una esencia o una forma esencial (un eidos) del ego trascendental, y del ego trascendental en esta humanización. El hecho de que Husserl vea que la misma teleología, la constitución del mundo entero, etc., estén de algún modo predelineados o prefigurados “instintivamente”, y que ocurran en ese proceso todas las cosas que JSM menciona en su sinopsis, ¿de qué manera nos califica para excluir de la fenomenología trascendental a los “humanos” que, aunque cayeran dentro del “concepto esencial de ser humano”, podrían en sentido estricto no pertenecer a nuestra especie? Ellos también serían verdaderos o auténticos “seres humanos” sólo por su *plus* o su excedencia...

También el final del texto es pertinente e importante para la discusión. “Lo absoluto<sup>131</sup> tiene en sí mismo su fundamento y en su ser sin fundamento su absoluta necesidad como la de una ‘sustancia absoluta’. Su necesidad no es necesidad de esencia, que deje abierto algo accidental. Todas las necesidades de esencia son momentos de su *factum*, son maneras de su funcionar en referencia a sí mismo —sus maneras de comprenderse o poder comprenderse a sí mismo” (Hua XV, 386). Esto se aplica, como no puede ser menos, también a la necesidad a la que se refiere el texto al principio, en la parte ya transcrita: “La subjetividad trascendental existente en la forma que le es necesaria de la mundanidad, o sea, la forma de una humanidad...”.

---

<sup>131</sup> Me parece que hay cierta cuestión de interpretación en relación con este término de “absoluto”, pues podría estarse refiriendo Husserl, bien al yo del que viene hablando, que es el “proto-*factum*”, bien al “co-ser (o “ser-con”) de los otros” que está encerrado intencionalmente en mí, al que acaba de llamar “la realidad absoluta”. Pero cómo se decida esto, no es relevante para lo que me interesa defender aquí.

Tal vez pueda verse ahora mejor que la identidad del sujeto humano y el sujeto trascendental no es más que una identidad fáctica, y no una identidad eidética o de esencia. Su ser, el ser de este sujeto trascendental autoconstituido como humano, o la comunidad en la que se halla, es un ser sin fundamento, es “proto-contingencia” o “proto-accidentalidad”, y sin embargo, es a la vez una absoluta necesidad. Digo esto porque en 5E, en el punto en que lo dejamos, es decir, cuando JSM acaba de escribir que no puedo decir “que yo mismo me auto-objetivo como si pudiera no hacerlo, tratándose solo de una identidad fáctica, no esencial”, agrega lo que sigue:

Tengo que decir que esta frase me impactó, porque no sé exactamente qué significa. Tardé mucho en responder a ese texto, aunque pensaba que tenía que tomar mi pluma fuente y ponerme a escribir, pero no llegaba a controlar el significado de que la trascendentalidad del ser humano es solo fáctica, no esencial. (221)

Veamos la suerte de examen o de reflexión que emprende JSM para comprender mi afirmación.

¿Significaba acaso que el ser humano podría no ser sujeto trascendental? Parece que no, que lo es esencialmente. Por tanto, significa lo contrario, que el sujeto trascendental que es el ser humano, en el presupuesto del que estamos hablando, de esa antropología filosófica auténtica, es algo que puede aparecer en otros seres, lo que significa que puedo separar propiedades del sujeto trascendental y del ser humano, y decir que tales propiedades son del ser humano, o tales otras del sujeto trascendental. Pero suponiendo esta posibilidad, ¿puedo quitar las propiedades del sujeto trascendental al ser humano? Por la primera conclusión esto no es posible, porque el ser humano, sin esas propiedades, no lo sería. (222)

Conforme con la primera frase: ser sujeto trascendental puede entenderse como una condición esencial del ser humano; a la postre, parte del “concepto esencial del humano” del que habla Husserl. Lo que sigue, tomado literalmente, es una imposibilidad trivial: el sujeto trascendental *que es el ser humano* no puede ser otra cosa que humano. La posibilidad digna de estudio es que haya otros sujetos trascendentales no humanos, una posibilidad que JSM conoce muy bien. La diversidad enorme de las especies animales en nuestra experiencia es una incitación muy poderosa, fenomenológicamente, para pensar diversas posibilidades de seres animales racionales que, cayendo todos dentro de ese mismo “concepto

esencial del humano” del que habla Husserl, tengan múltiples diferencias (corporales, fisiológicas, sensoriales, psíquicas, y por ende también mundano-vitales, culturales, etc.) respecto del ser humano de la Tierra, del cual somos parte “nosotros”. Por todo esto, pueden “separarse” (*pensarse separadas*) propiedades del sujeto trascendental y del ser humano; no realmente, desde luego, como si le pudiéramos quitar su ser sujeto trascendental a un humano; pero sí conceptualmente, cuando pensamos en la subjetividad de los animales no humanos (sean o no racionales). Un primer tipo de “separación” es el caso en que el ser humano comparte características propias de la subjetividad trascendental con otros seres animales: por poner un ejemplo simple, la percepción visual no es sólo humana, sino propia de cualquier animal que la pueda vivir. No es exclusivo de los humanos no poder ver al mismo tiempo todos los lados de una cosa; tampoco pueden hacerlo los elefantes, los felinos, las aves... El estudio fenomenológico de esta percepción, por tanto, no pertenecería propiamente a la antropología filosófica auténtica, aunque ésta tuviera que hacer la aplicación de ese estudio al caso de los humanos. Algo mucho más básico y general, y menos simple, es la capacidad misma de constituir objetos intencionalmente. Ya tocamos este tema. Esta capacidad la comparte el ser humano realmente con innumerables especies de animales sobre la Tierra, y como posibilidad esencial, con infinitas otras especies posibles habitantes de otras tierras. Es más interesante la facultad de razón, o la de comprender los que JSM llama “objetos formales”, de hacer lógica y hacer ciencia lógicamente, que el ser humano no comparte, que sepamos, con ningún otro ser subjetivo sobre la Tierra.

Es mucho más capciosa la cuestión que plantea JSM: señalar en el mismo sujeto trascendental humano “tales propiedades que son del ser humano, o tales otras del sujeto trascendental”. En 2E escribía: “Yo más bien pienso que todo lo que diga del yo trascendental pertenece también al yo humano” (2E, 240). También tocamos ya este punto. Hay que recurrir de nuevo a la teoría de la duplicidad entre el sujeto trascendental que se autoconstituye “en” el ser humano —Husserl dice en varios textos, se “enajena” en el ser humano—, y este ser humano constituido. En este caso, los factores que contribuyen a esta autoconstitución serían propios del sujeto trascendental y no del ser humano, y los del ser humano constituido serían propios de él y no del sujeto trascendental que se constituye en él. Si fuera cierto que todo lo que se diga del yo trascendental pertenece también al yo humano, resultaría que el ser humano es constituido por el ser humano, lo cual es absurdo. Del yo trascendental decimos que tiene la facultad de constituir al ser humano (o de constituirse a sí mismo, yo trascendental,

como humano; de humanizarse; de objetivarse como humano...). Es imposible otorgarle esta facultad al ser humano.

En forma un poco conjetural, podemos pensar en las características propias de la que Husserl llama conciencia interna del tiempo como características propias del sujeto trascendental que se autoobjetiva o se ha autoobjetivado como sujeto humano. Esas características —el vivir los momentos del ahora, de la retención y la protención, etc.— no serían en ningún caso humanas, por más que ese sujeto humano no podría dejar de vivirlas. Por su parte, ciertas modalidades de la vivencia del tiempo o de la vida temporal —como aquellas de las que habla José Gaos en su *2 exclusivas del hombre*— serían quizá propias sólo del ser humano, aunque requieran de la conciencia interna del tiempo como su base indispensable. Pero este tema merecería un estudio separado.

JSM prosigue:

Hay que tener en cuenta que lo fáctico se opone tanto a lo esencial como a lo necesario. AZ no considera esta dualidad. (222)

No consideré en mis escritos anteriores esa dualidad, es cierto. Pero no es tan cierto que lo fáctico se oponga a lo necesario tal como sí se opone a lo esencial o eidético. Acabamos de ver en el texto 22 de Hua XV el caso de una necesidad fáctica que además es absoluta. En el texto 11 del mismo volumen Husserl se refiere a la apodicticidad del “yo-soy” y dice: “mi propio ser está ‘definido’” (Hua XV, 151), comparándolo así con un sistema matemático que no deja nada abierto, en el que no puede haber variaciones. Es el caso de mi propio yo fáctico, y es el caso, por ende, de mi discutible afirmación.

Es Husserl el que pronto se dio cuenta de que la reducción trascendental no es eidética, no me da la esencia. Esto tiene su consecuencia, que mediante la epojé y la consiguiente reducción no cambiamos de la individualidad a la generalidad. Y yo creo que aquí es donde tropieza AZ, por cierto, como antes había tropezado Gaos. La epojé y la consiguiente reducción no nos dan lo esencial sino lo necesario (...) (222)

No creo en verdad que nada de lo que he dicho en los textos de esta polémica (ni en ningún otro texto mío, por cierto) delata que creo (ni conciente ni inconcientemente) que la reducción trascendental sea reducción a la esencia o sea a la vez reducción eidética. Ya dejé dicho antes que JSM nos debe la documentación

que pruebe su dicho de que Husserl sí cayó al principio en este error. Ahora me lo achaca a mí porque piensa, sin duda, que para mí la subjetividad trascendental es una suerte de esencia genérica a la que llegamos por la reducción trascendental. No pienso eso —y JSM podría saberlo, porque sobre esta temática sí he escrito en varios textos que se han publicado—, pero sí pienso que hay bastante justificación para pensar en un eidós “yo trascendental”, como ya se ha mostrado en el mismo texto 22 de Hua XV. Y así como es posible estudiar eidéticamente (aunque sea sobre la base absoluta del yo trascendental fáctico) a este yo trascendental en su necesaria mundanización, también es posible estudiar eidéticamente su diversificación o especificación en sujetos mundanizados animales, humanos o no humanos.

JSM lleva en seguida la discusión al terreno ya conocido del desarrollo del pensamiento de Husserl. Una vez más, parece que yo no tomo en cuenta que Husserl ha ido más allá de *Ideas I*; una vez más, “la vivencia de la razón y la verdad” como factor para superar el psicologismo y el reduccionismo, y que “constituyen al ser humano normal —como recuerda Husserl en la página 89 de los *Prolegómenos*—” (222).<sup>132</sup> Para la discusión, interesa que llegue al siguiente punto:

Por tanto, la identidad entre el sujeto trascendental y el sujeto humano es fáctica pero a la vez necesaria, en el sentido de que no hay ser humano que no sea ese sujeto trascendental que vive esas experiencias transhumanas, porque tienen un alcance no reducible a lo humano, porque en su propio sentido dado en la experiencia misma humana —porque ocurre en un mundo— está trascender esta humanidad. Y no es otra cosa la elucidación de la imagen esencial del ser humano. (223)

Diría que se trata de un claro punto de acuerdo. Pero por mor de la precisión, quisiera estar seguro de que ese alcance “no reducible a lo humano” de esas “experiencias transhumanas” (que son la de la verdad y la de la razón, si no me equivoco) significa precisamente que otras subjetividades no humanas podrían también tenerlas o vivirlas, y que eso, y no otra cosa, es lo que se quiere decir

---

<sup>132</sup> Aquí esta afirmación es imprecisa. Ya vimos antes, en el repaso que hicimos de RFP, al cual remite en este punto en la nota 40 (con referencia de página equivocada: “19” en vez de “219”), que lo que Husserl dice no es que las vivencias de la razón y la verdad constituyen al ser humano normal, sino que la idea del ser humano normal, espiritualmente sano, *presupone* ya la idea de la razón.

con que en su propio sentido “está trascender esta humanidad”. *No otra cosa*, quiero decir, ningún *plus* o excedencia respecto de lo humano —pues ya estamos entendiendo esta noción de lo humano bajo la identidad del sujeto trascendental y el sujeto humano—. Porque si en este pasaje la trascendentalidad se identifica para mi colega con esa capacidad de vivir esas experiencias transhumanas características de la racionalidad, el acuerdo se rompería, ya que habríamos vuelto a esa fusión de trascendentalidad y racionalidad que a mí me parece sumamente problemática y que todavía no hemos visto que alcance una clara definición en los textos de JSM. Y finalmente, una minucia: se dice “sentido dado en la experiencia misma humana —porque ocurre en un mundo—”; pero no se pensará que en el mundo no pueden ocurrir experiencias de esa misma índole que no sean humanas... También pienso que la “imagen esencial del ser humano” es algo más amplia que esa capacidad de vivir o tener esas experiencias de la verdad y de la razón. Sólo lo digo para curarme en salud. Aunque estas experiencias sean esencialísimas, el concepto esencial (diría mejor que “imagen”) del ser humano abarca muchas más cosas, y muchas de ellas dependientes de su constitución corporal, sensorial, física. Etc.

Eso significa que la experiencia que podamos tener de la trascendentalidad parte del modo como se nos da la trascendentalidad en la vida humana y que solo desde esta podemos entenderla, aunque haya algunas operaciones de esa trascendentalidad que van más allá de la propia vida humana. (223)

El acuerdo persiste. Me alegra que se pueda escribir que puede haber “algunas operaciones de esa trascendentalidad que van más allá de la propia vida humana” sin que nadie se escandalice. Pero creo que vale la pena decir un par de cosas. Que sólo desde la vida humana, o a partir del modo como se nos da en la vida humana, podemos entender, nosotros los humanos, la trascendentalidad, es bastante obvio. Pero esto no significa que no podamos entender que puede haber otros sujetos en otros mundos, o en otros lugares del mismo mundo (según cómo lo determinemos), que podrían entender la trascendentalidad desde su propia vida y no desde la nuestra. Y como la comprensión de la trascendentalidad requiere la experiencia de la epojé o de la reducción trascendental, podemos entender que esos otros sujetos podrían hacer también fenomenología trascendental. Y esto lo digo, no tanto para curarme en salud, sino para asegurarme de que el acuerdo llega por lo menos hasta este último punto, pues al parecer esto se va a poner pronto en entredicho...

En este punto de 5E es donde se refiere a las frases de la página 385 de Hua XV:

No es otro el sentido de esas frases que ya en 1974 subrayé en la página 385 de Hua XV, donde toda afirmación esencial sobre la trascendentalidad parte del hecho de mi propia vida: «El eidos yo trascendental es impensable sin el yo trascendental fáctico». (223)

No sé si le sorprenda a JSM que el acuerdo persista. Repito que creo que no he dicho nada en mis textos anteriores que vaya en contra de esto. Pero digo que podría sorprenderle porque después de afirmar que “este es el punto fundamental del método fenomenológico, que me tengo que centrar en mi experiencia, analizar mi experiencia, captar lo que soy” (223), y que hay que tomar estos hechos como fuente de legitimidad, “no porque no pudieran haber sido de otro modo —eso es su facticidad, que es contingencia—, pero una vez que son, lo son como fuente de legitimidad” (223), declara:

Por eso en la experiencia trascendental soy yo el que está en juego, no un trascendental abstracto que pueda abstraer como un género que aplicar a otras circunstancias, lo que tampoco está excluido, pero que no sería lo primario, sino secundario, en este punto.

Precisamente, esa sería la perspectiva que asume AZ, lo trascendental es el género que se especifica en lo humano, pero que puede aparecer en otros seres no humanos, como algunos rasgos biológicos son propios del género de los póngidos y solo en los humanos aparecen en su peculiaridad. (223)

Por supuesto que con esto el que se sorprende soy yo. Porque quien dice esto es nada menos que el defensor de la intersubjetividad trascendental, es decir, de la extensión de la reducción mediante la consideración de la intersubjetividad. Desde luego que no me reconozco en la idea de ese “trascendental abstracto”; pero ahora se entiende que me haya achacado la falsa creencia en que la reducción trascendental acarrea la eidética consigo. Yo puedo entender que la idea de la trascendentalidad, la idea de ser un sujeto trascendental, que he obtenido de mí, de mi vida humana, es algo que tiene que pertenecer en exclusiva a los sujetos que son similares a mí o que pertenecen a mi especie. Esto puede ser secundario, quizá. Pero en esta su secundariedad, le vuelve a quitar el privilegio a la humanidad terrícola de ser la medida de la verdad. O más bien, esta medida se amplía de la humanidad terrícola fáctica a la “humanidad esencial” (como dije ya que

esta sería la única posible justificación de una identificación de la antropología filosófica con la fenomenología trascendental). Sí, en efecto, yo parto siempre de mí y de mi experiencia. Pero los otros no están para mí como meras instancias posibles de un género. Están para mí dentro del horizonte de mi vida y de mi experiencia. Entonces, el punto de partida mismo de la objetivación del mundo, la intersubjetividad trascendental, se amplía para abarcar no sólo a los otros hombres que habitan conmigo en la Tierra, sino también a los humanoides en alguna estrella, como ya vimos que lo afirma el mismo Husserl en el mismo texto 22 de Hua XV que estamos tomando como fundamental.

Si obviamos el hecho de que la trascendentalidad no puede funcionar como un rasgo ontológico o zoológico ya que su sentido es de un orden conceptual independiente de todo rasgo ontológico, nada impide que lo utilicemos como un rasgo, digamos, cuasiontológico, para distinguir ámbitos cuasigenéricos de seres en el mundo. Equivaldría, si es que no se identifica con él, al “rasgo” *subjetividad* o, mejor aún, *yoidad*. JSM juega con los conceptos de género y especie para poner mis tesis en entredicho:

No sé hasta qué punto tiene sentido decir que en los casos de género y especie la identidad de la especie con su género es una identidad fáctica por el hecho de que ese género aparezca en otras especies. (223)

Esto se desprendería acaso de mi tesis de la “identidad fáctica” de subjetividad trascendental y subjetividad humana como una identidad del género y la especie, y JSM se toma la molestia de criticarla: que el género siempre pueda darse en otras especies, “no significa que la identidad entre el género y la especie sea fáctica, más bien lo único que significa es que la especie no agota todas las posibilidades del género” (224).

No seguiré a JSM por las disquisiciones en que se envuelve jugando con la idea de que para mí la subjetividad trascendental es un género —aunque, como se verá, el término le acomoda, porque luego lo usa con bastante naturalidad. Me interesa lo que tenga pertinencia directa con los puntos en discusión. De esas disquisiciones sobre géneros y especies, él saca esto:

Pero una cosa está clara, si todo el saber lo saco de la especie en mi particularidad —del *factum* ego—, ese saber es el de la especie, aunque en él haya partes que doy por hecho que se dan también en otras especies. También otras partes de ese saber pueden ser radicalmente limitadas a la especie. De esas

partes que se darían en otras especies solo tengo un conocimiento mediato, en el caso de los animales por una extensión de la vivencia de mi animalidad, que, con las correspondientes variaciones, aplico a algunos de los animales con los que me encuentro; en el caso de las capacidades intelectuales, sobre seres racionales en este planeta o en otros, nada puedo decir científicamente, porque es una posibilidad absolutamente vacía, en la que solo cabe la ciencia ficción. (224)

La primera parte no está muy clara que digamos (aunque el texto la llame clara): ¿por qué el saber que saco de mi particularidad (del *factum* ego) resulta ser un “saber de la especie”? Por lo menos queda un paso sin explicación: el que hay del *factum* ego a su especie. O mejor dicho, que ese *factum* ego se conciba de entrada como el sujeto de cierta especie (la humana) es un supuesto sin justificación, aunque de lo que se trata sea el proceso en el cual ese ego se mundaniza y humaniza. Pero éste no es ahora el tema que nos interesa.

Lo que se dice después sobre “el caso de los animales” podría expresarse de manera mucho más precisa, pero puedo considerar aceptable que pueda yo aplicar a “algunos animales con los que me encuentro” alguna parte del saber que tengo sobre mí mismo “por una extensión de la vivencia de mi animalidad” y que lo haga “con las correspondientes variaciones”.

Pero el último punto es muy desconcertante. Según JSM, no puedo decir científicamente nada acerca de “las capacidades intelectuales, sobre seres racionales en este planeta o en otros”, “porque es una posibilidad absolutamente vacía, en la que sólo cabe la ciencia ficción”. Pero, como veo las cosas, no es ésta una posibilidad absolutamente vacía. Es una posibilidad hasta ahora no realizada, o cuya realización ignoramos; pero esto no es lo mismo que una posibilidad vacía. Puede decirse que *es vacía en los hechos* la posibilidad de otros seres racionales en la Tierra. Pero no es vacía en el mismo sentido la posibilidad de seres racionales en otros planetas o, en general, en lugares que nos son de hecho hasta ahora inaccesibles, en la Tierra o en algún otro lugar del cosmos. Husserl hace una interesante distinción, que vale la pena tener en cuenta, entre unas ficciones que podríamos llamar posibles, y las ficciones absolutas, que sí serían enteramente vacías. Ya expuse esto en la primera parte de esta respuesta. Recuérdese la cita de Hua VIII, 57 que comienza “Que en Sirio habiten seres humanos es también para mí, que tengo dado un mundo espacial existente en la unidad ininterrumpida de mi experiencia, una posibilidad ‘vacía’...”

Según esa declaración de Husserl, que una posibilidad sea vacía no significa, como da la impresión que ocurre en JSM, que no está cumplida o realizada, sino que no hay caminos de experiencia reales, efectivos, por los que se decidiría en uno u otro sentido. Pero la distinción es en realidad triple, porque la categoría de las posibilidades *no vacías* o *reales*, se divide entre las que tienen algo que hable a favor de ellas en mi experiencia, y que no son por ende vacías en ninguna medida, y las que no lo tienen, y que son por ello sólo relativamente vacías, pero susceptibles, con todo, de ser llenadas (si algo llega a hablar en mi experiencia a favor de ellas) y después cumplidas (es decir, realizadas). Sólo la última categoría, la de las posibilidades no trazadas en el espacio del mundo, que no aparecen como “*reales*” en sus horizontes y no pueden participar en la fuerza de la concordancia de la experiencia, sólo esas, para las que no hay ni podría haber caminos de experiencia de mi “yo-puedo”, son posibilidades absolutamente vacías. Mucha ciencia ficción, sin duda, se elabora sobre la base de estas últimas posibilidades absolutamente vacías. Pero no toda. Y aun sobre la ficción de estas posibilidades pueden obtenerse enseñanzas fenomenológicas. Al prado en que fantaseo al grupo de centauros que tocan la flauta o aprenden el teorema de Pitágoras no hay camino de experiencia alguno: no se encuentra ese prado en esta Tierra ni en ninguna otra determinada. Es como cualquier lugar de un cuento de hadas. Y sin embargo, aunque no pueda aprender nada acerca de la vida de esos centauros que no haya puesto antes con la fantasía en ella, sí puedo confirmar en esa fantasía, por ejemplo, los rasgos esenciales de la percepción o de la conciencia de imagen. La ficción, pues, puede ser también ficción fenomenológica, que no tiene como resultado una fenomenología-ficción, sino una fenomenología genuina.

En cuanto a la posibilidad principal de que aquí se trata —la que se ejemplifica en la cita de Husserl por esos “humanos” que habitan en Sirio—, pertenece a las posibilidades para las cuales sí hay caminos de experiencia, por lo que no es completamente vacía, y para ella hay cada vez más probabilidades de descubrir lo que podríamos llamar “testigos”, es decir, factores o indicios que hablen a su favor (o en su contra), como lo demuestran los proyectos de investigación que en nuestros días, y con la ayuda de tecnologías e hipotetizaciones altamente sofisticadas, buscan vida inteligente fuera de la Tierra.<sup>133</sup> No hay ninguna razón para que el pensamiento filosófico no se movilice ante ello. Basta saber que los otros seres racionales posibles que me son desconocidos se encuentran (o

---

<sup>133</sup> Se ha establecido con bastante certeza que “podría haber en torno a unos 25,000 millones de entornos habitables, solo en nuestra galaxia” (Sergi Alcalde, “Un nuevo método para buscar civilizaciones extraterrestres”).

se encontrarían) en mi horizonte de experiencia, y por lo tanto en mi mundo. No es necesaria la ficción de otros mundos posibles, cuya relación con nuestro mundo queda indefinida o de plano cortada, sino sólo la de partes o parajes del mundo —no reducido, por supuesto, a la Tierra— que me son en la práctica (por el momento) inaccesibles o relativamente inaccesibles. Para que tomemos en cuenta la posibilidad de su existencia, como lo hizo en numerosas ocasiones el mismo Husserl (según se ha visto en las varias citas hechas en mis textos en esta discusión)<sup>134</sup> no es necesario que consideremos que la probabilidad de esa existencia sea muy alta. Bastan las posibilidades mismas, eidéticamente determinadas, de ciertas situaciones o estados de cosas, y es una de estas situaciones la que en esta discusión me interesa clarificar. Lo que Husserl llama en la cita que recordé en la última nota “la ampliación universal de la comunidad humana” no suena como algo que un antropólogo filosófico interesado en la intersubjetividad y en la subjetividad trascendental animal mire con el desdén con el que se ven las posibilidades o hipótesis vacías...

En lo que dice JSM en seguida, no es posible no ver una concesión de mi tesis, así sea parcialmente:

En ese sentido es cierto que podemos asegurar sin contradicción que la especie humana, en cuanto ser determinado del mundo, no agotaría todas las posibilidades inherentes al género “ser trascendental”, porque este tiene operaciones que por su propia naturaleza van más allá de esa determinación, es decir, operaciones en las que la determinación del mundo no incide, por ejemplo, la vivencia de la legitimidad racional, por tanto, que puede haber seres trascendentales que participen de las propiedades de lo trascendental que descubro en la investigación fenomenológica. (224)

En JSM, esta admisión de la posibilidad de otros seres trascendentales racionales<sup>135</sup> es algo que se vincula con el tipo de “propiedad trascendental” de que

---

<sup>134</sup> Recuérdese, por ejemplo, la cita hecha en la primera parte de este escrito del pasaje de Hua III/1, 102-103 (*Ideas I*, p. 186) acerca de las “posibilidades esenciales de establecer inteligencia mutua” “con los espíritus que quizá viven en los más lejanos mundos estelares”, las cuales acarrear “posibilidades de que los mundos de experiencia fácticamente separados se reúnan mediante nexos de experiencia actual para formar un solo mundo intersubjetivo, el correlato del mundo unitario de los espíritus (de la ampliación universal de la comunidad humana)”.

<sup>135</sup> Para explicitar y evitar confusiones, diré que se trata de seres animales que sean la autoobjetivación, la “alienación” en el mundo, de sujetos trascendentales capaces de vivir ese tipo de vivencias.

se trata. Él ve que “en la investigación fenomenológica, que parte del *factum* ego tal como soy, hay dos elementos, uno que está desvinculado de las contingencias concretas histórico-sociales, porque por su propia naturaleza va más allá. Ahí aparecen todas las vivencias de la razón y la verdad” (225). Pero en estas vivencias, o en la “vivencia de la legitimidad racional”, están precisamente involucradas las “capacidades intelectuales”, sobre cuya presencia en “seres racionales en este planeta o en otros” decía que no podía decir nada científicamente. Lo que se admite es entonces una posibilidad meramente lógica, “sin contradicción”; pero que como posibilidad real sigue siendo vacía. El otro “elemento” se enuncia así:

Pero en *Ideas II* Husserl descubre que esa trascendentalidad recibe su materia de procesos fácticos vinculados a una realidad propia del ser humano, como son las sensaciones de todo tipo, unas constituyentes para la presentación de externalidades y otras para la notificación de internalidades, y desde ellas se constituye la propia y única trascendentalidad que conocemos. Así como las vivencias que Husserl expone para mostrar la superación del psicologismo y antropologismo trascienden todo circunstancialismo, en estas otras no es el caso. Así, por ejemplo, todo o al menos parte del campo de la afectividad que ocurre en el cuerpo vivido, y que puede suponer materia para la experiencia de diversos tipos de esa afectividad, en la forma de los sentimientos, está tan íntimamente vinculado al cuerpo humano que no se podría desprender de él, por lo que nunca podría decir que son transhumanos. Y por los análisis mismos de *Ideas II* esas afecciones son elementos reales del ser consciente tomado en su trascendentalidad, son incluso la primera capa de la trascendentalidad. (224-225)

Esto apunta precisamente a las ambigüedades en las investigaciones de Husserl que señalé en 4E: no siempre es claro si tal o cual elemento del proceso de constitución es válido sólo con respecto al ser humano... Sin embargo, lo que quiere defender aquí JSM me parece muy dudoso. La función de las sensaciones en la constitución de cualidades sensibles, y su dependencia de la conformación del “cuerpo vivido”, es fundamental no sólo en la constitución de los objetos sensibles, sino luego también en la vivencia de empatía que nos da a conocer a otros sujetos animales, sean o no seres humanos. Por ello es transferible desde nuestra vida humana o nuestra “*realidad*” humana a otras *realidades* animales con “cuerpos vividos” con el grado de analogía requerido. El caso de la afectividad y los sentimientos sensibles que presupone no es tan sencillo, pero en buena medida esa “afectividad que ocurre en el cuerpo vivido” (por ejemplo, sensaciones de dolor, de placer sensible, etc.) es también trasladable a otras *realidades*

animales. La posibilidad, que puede reconocerse en principio, de algún tipo de afectividad o de algún tipo de sentimientos que estén tan vinculados al cuerpo humano que no puedan ser “transhumanos”, no altera el panorama general de las investigaciones de la subjetividad trascendental animal —que, aunque no sea la nuestra, también es una trascendentalidad innegablemente “propia”— basadas en la empatía y en la analogía, las cuales presuponen la transhumanización en principio, dadas las bases suficientes. Por ejemplo, la tesis fenomenológica de que la constitución de cualidades sensibles depende de sensaciones de cierta clase es una tesis transhumana. No podemos pensar que algún sujeto constituya cualidades sensibles (objetivas) peculiares, desconocidas para nosotros, sin alguna aprehensión perceptiva de sensaciones de algún tipo y en dependencia del funcionamiento de ciertos órganos sensoriales. Y al contrario: sabemos —hasta donde esto es un saber, pues no es una experiencia directa— que los animales que tienen ojos también tienen vista gracias a esos ojos. Esta empatía interespecífica es un caso clarísimo de transhumanidad.<sup>136</sup>

En fin, habría que señalar con mucha mayor precisión a qué “afecciones” se refiere JSM como afecciones no transhumanas. En todo caso, no concuerdo con él en considerar que la primera capa de la trascendentalidad sean ningunas afecciones vinculadas al cuerpo humano. No sólo por la razón general de que no me parece cierto que la trascendentalidad como tal tenga capas. Puede tenerlas la subjetividad trascendental. Pero usando el término de JSM, creo que es muy claro, al menos si seguimos las investigaciones de Husserl, que la primera capa de la trascendentalidad es lo que él llama la conciencia interna del tiempo, que es a la vez la primera forma de autoconciencia.<sup>137</sup> El cuerpo humano tiene que constituirse primero como cuerpo (*Leib*) para poder fungir como un órgano

---

<sup>136</sup> El caso del océano en la novela *Solaris* es mucho más difícil de analizar, justo porque allí faltan los presupuestos básicos de la empatía. Cuando el único “cuerpo” visible es un mar, como dice JSM, se “muestra la imposibilidad de trasladar al Océano ninguna experiencia propia, por supuesto, tomada en sentido trascendental” (224, nota 43). No parece haber, en efecto, suficiente base analógica entre nuestra corporalidad y la del océano; no tenemos ninguna base para imputarle sensaciones, por ejemplo. Pero entendiendo que esta ficción está en el borde de las posibilidades vacías, la escena final en la que el océano adopta forma de mano para “adaptarse” a la mano de un humano muestra al menos la conciencia de las exigencias mínimas de una posible empatía y una posible comunicación. Sobre esto podría elaborarse mucho más...

<sup>137</sup> También puede discutirse si los análisis de la constitución de la naturaleza material y psicofísica de *Ideas II*, a los que creemos que se refiere JSM, están hecho en verdad en actitud trascendental o, como lo dice Husserl en el § 49, en actitud naturalista. (Hua IV, 174; versión castellana, p. 219)

“trascendental” en la percepción o en la constitución misma de objetos, y sólo más tarde se constituye como cuerpo (*Körper* o *Leibkörper*) humano.

Como sea, de lo dicho, JSM saca una conclusión muy interesante:

Con esto muestro que trascendentalidad la hay de varios tipos, una transhumana, otra vinculada a la animalidad, incluso a una animalidad humana. (225)

¿No es esto enteramente conciliable con lo que señalaba yo en 4E en relación con los análisis husserlianos: que algunos son válidos para toda subjetividad constituyente “humana”, mientras que otros son más específicos de una antropología filosófica, y otros aplicables a cualquier subjetividad *animal*?<sup>138</sup> Sólo que nada de esto se conceptúa para mí, reitero, como “tipos de trascendentalidad”, sino como clases de vivencias y de procesos vivenciales, de capacidades y facultades subjetivas, de tipos y niveles de experiencia y de intelecto, etc. Pero, sea como sea, si JSM está de acuerdo en que la fenomenología trascendental es la disciplina que puede estudiar todos los tipos de trascendentalidades (o de subjetividades trascendentales) que haya, ¿no se infiere, ya sólo por ello, que ella no se puede identificar con la antropología filosófica, que sólo estudia la trascendentalidad propia de los humanos? De todos modos, celebro que JSM escriba, en seguida, esto:

En la frase de la identidad solo fáctica de lo trascendental y lo humano se debería matizar primero qué es lo trascendental; sus diversos niveles, y dentro de estos conocer la vinculación diversa que tienen con otras capas de la subjetividad y de la vida consciente. (225)

Ya hemos visto que no tenemos el mismo concepto de lo trascendental, y no estoy muy seguro de poder entender en plenitud el concepto de JSM. En un momento abordaré la cuestión de los niveles de la trascendentalidad como la expone JSM en el capítulo V de su libro *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, y sobre la base de ella intentaré sacar conclusiones sobre su concepto de lo trascendental o de la trascendentalidad. Yo he esbozado —sólo esbozado, lo reconozco— ya antes mi concepto en este escrito, pero es cierto que habría sido muy conveniente para la discusión haberlo dado ya en el momento de enunciar esa frase de la identidad fáctica de lo trascendental y lo humano, es

---

<sup>138</sup> Véase 4E, 74.

decir, en 4E. Aquí explícito el concepto ya esbozado: por *trascendental* entiendo la condición de una subjetividad o un yo de conciencia capaz de constituir (en sentido fenomenológico) en vivencias y múltiples nexos intencionales su mundo. Por la epojé, en este proceso de constitución no tiene ninguna participación ningún otro mundo que el mundo que en él se constituye (el mundo *para el yo* de que se trata), y este proceso implica además la mundanización, en tal mundo, del mismo yo como un sujeto corporal animado. Este proceso no es otra cosa que lo que Husserl llama “autoobjetivación” o “autoconstitución” de sí mismo. Entiendo que es un proceso como tal genético, y que pueden estudiarse fases o etapas en él. A una de ellas, la que a mi entender es esencialmente fundamental en toda subjetividad trascendental, me referí hace unas páginas: la autoconciencia en la forma de la conciencia interna del tiempo. Ciertamente, desde la fenomenología pueden estudiarse diversas clases de subjetividades trascendentales o yos trascendentales, con distintas capacidades y niveles de conciencia y de experiencia. Esto es así porque la génesis de que se habla aquí es la génesis precisamente de una subjetividad mundana, animal, que puede ser enormemente diversa y que, comparativamente, lo es de hecho, dando como resultado subjetividades animales de muy variadas y multiformes características de muy distintas índoles. Todo este proceso *no es, estrictamente considerado, la génesis de la subjetividad trascendental misma*. Ella no nace ni surge en él, como si en él y gracias a él viniera a la existencia. Lo que se genera, lo que viene a la existencia, es *ella misma sólo que en su peculiar y siempre individual autoobjetivación*.

En vista de todo esto (que no es todo lo que cabe decir sobre esta temática), hay que tener algún cuidado en la interpretación de las afirmaciones que hace JSM en seguida en su 5E. Trataré de comentarlas con ese cuidado. Pero primero las reproduciré completas.

Por eso, desde el momento en que la trascendentalidad tiene una génesis, por tanto, que nace a partir de unas estructuras biológicas fácticas no dadas ni dables, el concepto de trascendental queda amarrado a esa génesis. Es cierto que habrá rasgos de esa trascendentalidad que se liberen de toda subordinación a la vida animal, pero para otros no será ese el caso. Esa trascendentalidad estará esencialmente ligada a esa animalidad, y por eso esa vinculación no puede ser pensada como innecesaria. ¿Es posible el dolor físico al margen del cuerpo? El dolor es un elemento trascendental y no podemos pensarlo como desligado de lo más propio del ser humano, por más que podamos fingir sujetos trascendentales que no sientan dolor, incluso aunque tengan cuerpo. Analíticamente el dolor físico es una afección del cuerpo vivido y no puedo

pensarlo de una trascendentalidad no corporal. Creo que solo las vivencias de la razón —cuyos rendimientos, por su propia naturaleza, trascienden lo humano— implican un tipo o nivel de trascendentalidad que *a priori* no podemos vincular en exclusiva a la vida humana. Por eso, la sentencia de AZ de que la identidad entre lo trascendental y el ser humano es fáctica y no esencial es muy gruesa y poco heurística. Nos cierra a la comprensión de la génesis de lo trascendental; si tomamos el campo de este trascendental, no permite distinguir niveles en la trascendentalidad humana, como si fueran lo mismo todas las operaciones o afecciones trascendentales: la percepción, los afectos, las emociones, los recuerdos y las vivencias de la razón y la verdad. Es evidente que la consideración trascendental de cada uno de estos casos es distinta, y su atribución al ser humano o a un ser animal en exclusiva también distinta. En todos estos casos el ser humano tiene todos esos elementos como niveles que constituyen su trascendentalidad. Y de todos ellos trata la fenomenología husserliana. (225)

Como es fácil darse cuenta desde la primera línea, JSM no distingue aquí la trascendentalidad como una condición, o incluso como la subjetividad trascendental en sentido estricto, del sujeto animal y/o humano que surge de la génesis. Él dice: “la trascendentalidad tiene una génesis”, lo cual no podría decirse, según mi perspectiva, respecto de la subjetividad trascendental en sentido estricto. La génesis, en cierto modo, sucede en ella; pero ella no es la generada. Por ello, para que todo lo que sigue en el pasaje citado pueda entenderse conforme a la intención de JSM (si la capto bien, por supuesto), tenemos que pensar que se refiere a la génesis de una subjetividad trascendental animal o humana en el sentido en que hemos manejado y admitido esta expresión. Pero incluso con esta advertencia, la primera tesis del pasaje es extremadamente fuerte, sobre todo sin alguna reflexión anterior que establezca de qué manera puede hacerse intervenir el conocimiento científico empírico dentro de las investigaciones de la fenomenología. Sin esa reflexión, la suposición de unas “estructuras biológicas fácticas” es un postulado que contradice directamente la metodología fenomenológica de la epojé y la reducción trascendentales. Como son unas estructuras “no dadas ni dables”, no pueden formar parte del mundo constituido en el proceso de autoconstitución o autoobjetivación, es decir, del mundo en que el sujeto animal constituido va a vivir él mismo. Son parte, entonces, esas estructuras, de un mundo y una naturaleza preexistentes con respecto al proceso mismo de constitución. Sólo así, como preexistentes, *objetivas*, en sí, serían estructuras susceptibles de ser estudiadas por la biología (mientras esta ciencia no alcance el nivel filosófico del que habla Husserl). En suma, si esto no es un liso y llano

naturalismo, no sabría cómo llamarlo. Mucho más llama la atención que JSM haya podido proponer esta tesis cuando más adelante en esta misma 5E encontramos una clara condena de una tesis que es prácticamente la misma que aquí se enuncia. Refiriéndose a los “datos científicos” que nos permiten creer que el ser humano animal “es resultado de la historia evolutiva” (229), nos dice: “nada de esos datos entra en la experiencia, que es lo único que a la fenomenología le interesa” (229).

Pero a lo mejor estamos ya prejuzgando y ese amarre o esa liga de lo trascendental a unas “estructuras biológicas fácticas” no puede entenderse como amarre o liga a ciertos “datos científicos” o verdades científicas, sino sólo como “subordinación a la vida animal”, como dice dos líneas después. Esto es muy diferente. La vida animal puede considerarse dentro de la fenomenología sin recurrir a ningunos “datos científicos” ni a “estructuras biológicas”: es asunto de experiencia. Tendríamos de nuevo, en la polémica, un mero problema de expresión. Salvado éste, el pasaje citado se aclara mucho. Sólo late en él, muy poderosamente, la manera como JSM ha decidido entender mis afirmaciones en 1E y sobre todo en 4E. Hay rasgos de la trascendentalidad no subordinados a la animalidad y otros que sí están ligados a ella esencialmente. Por ser esta liga esencial, “esa vinculación no puede ser pensada como innecesaria” (225), suponiendo, pues, que yo he afirmado esa falta de necesidad al hablar de la identidad meramente fáctica del yo humano y el yo trascendental. Y como también supone que de lo que yo he dicho se infiere que puedo admitir una subjetividad trascendental sin cuerpo, JSM utiliza el ejemplo del dolor físico, imposible de desligar de “lo más propio del ser humano” (225) e imposible de pensar de “una trascendentalidad no corporal” (225). En fin, no hay aquí, como podría estar ya claro, y como estará todavía más claro más adelante, nada más que una crítica sin blanco, nada que nos haga avanzar en la discusión.

No deja de ser interesante, en el contexto de esta discusión, la afirmación de que sólo las “vivencias de la razón” son de un “tipo o nivel de trascendentalidad que *a priori* no podemos vincular en exclusiva a la vida humana” (225). En el contexto de esta discusión, quiero decir, tomando en cuenta la crítica que hará un poco más adelante de presuntas ideas mías que involucrarían o implicarían algo así como una “cápsula racional”... Lo veremos. Pero aquí “vivencias de la razón” es expresión suya. Conste.

En fin, mi sentencia “de que la identidad entre lo trascendental y el ser humano es fáctica y no esencial” le parece a JSM “muy gruesa y poco heurística”,

y opina que “nos cierra a la comprensión de la génesis de lo trascendental”, que “no permite distinguir niveles en la trascendentalidad humana, como si fueran lo mismo todas las operaciones o afecciones trascendentales...” (225). Creo que es hora, pues, de revisar la concepción de los niveles de la trascendentalidad que sostiene JSM de manera explícita en el capítulo V de *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*.<sup>139</sup>

El capítulo se denomina “Antropología y fenomenología. Para una interpretación histórica de la trascendentalidad”. El tema, nos dice JSM en la Introducción, es desde su “perspectiva personal” “decisivo, puesto que en él se centra mi propio proyecto filosófico de elaborar una filosofía del hombre con verdadero ‘sentido filosófico’ desde una perspectiva fenomenológica”.<sup>140</sup> Por la importancia que tiene el marco teórico en que se presentan las ideas sobre la trascendentalidad y sus niveles (o etapas) para conocer la manera como JSM comprende la fenomenología de Husserl y su desarrollo, comprensión que es a su vez fundamental para la posición que sostiene en este debate, este capítulo merecería una exposición y un comentario crítico en toda forma,<sup>141</sup> los cuales no puedo ya hacer aquí debido a la estrategia elegida de recorrer en esta respuesta las etapas de 5E. Aquí, pues, atenderé con detalle lo que se refiere a los temas que traemos entre manos, que están tratados en la parte final, y sólo comentaré de pasada algunos pasajes de las primeras partes del capítulo que me parece que requieren ese comentario.

Quizá el primer tema de mucho interés —por sí mismo y en la perspectiva de la polémica— sea la tesis de que la diferencia entre el yo empírico y el yo trascendental “no es tanto o solamente una *diferencia estática* como una *diferencia dinámica e histórica*, en la medida en que al ser humano le es dado ser él mismo, es decir, un sujeto trascendental” (*FTFR*, 168). JSM escribe en seguida:

---

<sup>139</sup> No sé si JSM haya tratado este tema de manera expresa en alguna otra de sus publicaciones. Yo no conozco ninguna en que lo trate con la misma amplitud.

<sup>140</sup> *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, p. 165. Abreviaré este título como “*FTFR*” y omitiré la abreviatura de página(s).

<sup>141</sup> Dicho en muy pocas palabras: esa exposición y crítica habrían hecho ver directa y concentradamente, y no en la forma dispersa en que lo he hecho en este escrito, la prevalencia de lo que JSM llama la *postura explícita* de Husserl y las dificultades que tiene la construcción interpretativa de una *postura implícita*, pero a la vez la manera como pueden asimilarse e integrarse en la *postura explícita* los motivos auténticos (y acaso verdaderos) que incitan a efectuar esa construcción.

Podría ilustrar esta tesis con una anécdota, que me parece reveladora. En una conversación entre Husserl y Fink, de la que nos habla Dorion Cairns, se preguntan qué pasa una vez practicada la epojé y superada, por tanto, la actitud natural, ante la postura del joven Fink, fiel a la postura explícita de Husserl, según la cual sería posible volver a la actitud natural en la que volvemos a actuar según los papeles ordinarios de nuestra vida social y cultural con sus intereses prácticos normales, Husserl «respondió que eso no era verdad en lo que se refiere a las más altas metas de la vida, que son los fines del ego trascendental» (FTFR, 168).

Cairns escribe: “Fink sugirió aquí que el individuo todavía tiene que *vivir* en el mundo de la *Geltung* ingenua <aceptación, posición, validez>, como tenía que hacerlo un ser práctico. Husserl replicó que esto no era cierto con respecto a las metas más altas de la vida, que eran las metas del ego trascendental.”<sup>142</sup>

En la manera como JSM expone el diálogo se tergiversan un par de cosas. La primera es lo que Fink precisamente dijo: Fink no habla de una *vuelta* a la actitud natural humana. En la frase anterior de la conversación (frase de Husserl) ha quedado claro que “el individuo, una vez que ha ganado la *Einstellung* fenomenológica, nunca puede regresar en verdad a la *Einstellung* natural, sino que la alcanza sólo en la fantasía”.<sup>143</sup> La imposibilidad de una vuelta está ya sentada. No hay, entonces, ninguna vuelta a esta actitud natural en la postura explícita de Husserl. Luego, sobre esta tesis ya asentada, Fink hace su observación de que el individuo (del que se entiende que está ya en actitud fenomenológica) “tiene que seguir viviendo en el mundo de la validez ingenua”. Esto es, además, algo bastante obvio: la epojé nunca hace que se pierda el mundo, o que caigamos en una mera representación del mismo. Esto se puede corroborar con las citas adecuadas de *Ideas I*. El fenomenólogo mismo, al hacer fenomenología trascendental, tiene que dar por buena la existencia del mundo: lee libros materiales que ocupan espacio y que coge con las manos, toma papel para escribir de donde se encuentre (un cajón, una mesa) y que ha tenido que conseguir antes en una tienda a la que ha ido caminando por la calle, escribe con la pluma, bebe su café, fuma su cigarro... A esta permanencia de la validez ingenua del mundo, concomitante con la adopción de la actitud fenomenológica, se refiere Fink, y no a una supuesta *vuelta a la actitud natural*. En segundo lugar, en la exposición de JSM queda oculto el hecho de que Husserl no se mostró en desacuerdo con la

<sup>142</sup> Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, p. 35.

<sup>143</sup> *Ibid.*

observación de Fink. Lo único que Husserl anota es que eso que dice Fink (que Husserl no cuestiona) no es verdad por lo que respecta a los fines más elevados de la vida, que son los fines del ego trascendental. Es una observación ciertamente interesante. En quien ha adoptado alguna vez la actitud trascendental, y ha descubierto que él mismo es un sujeto trascendental, puede muy bien el mundo de la vida práctica seguir en validez respecto de todas las metas y fines de la vida cotidiana; pero ya no respecto de las metas más elevadas de la vida. Quizá habría que matizar añadiendo: si como fenomenólogo conciente de su subjetividad trascendental ha logrado ver esas metas. Como sea, la postura explícita de Husserl nunca implicó, en mi opinión, una vuelta a la actitud natural ingenua, si esta vuelta significa algo así como una anulación de la toma de conciencia que traen consigo la epojé y la reducción. Esta toma de conciencia es irreversible, incancelable. Puede “volverse” al mundo de la actitud natural —y en ciertas coyunturas teóricas hay que hacerlo—, pero siempre ya sin la ingenuidad que nos hace creer en la validez *objetiva*, en sí, del mundo, es decir, en su absoluta independencia respecto de la conciencia.

Por otro lado, a JSM le parece —y éste es un punto básico de su idea sobre la epojé fenomenológica— que Husserl diseñó “su teoría de la epojé y reducción en la época de Gotinga” sobre el “esquema moderno” “constructivista” de la relación entre la realidad y el conocimiento, según el cual éste tiene “el carácter de una representación”. Esto es importante porque en ese esquema “se basa también la postura explícita sobre la relación entre la fenomenología y la antropología” (FTFR, 179).

La epojé no será sino la técnica para quedarnos sólo con la pura representación como una *cogitatio* con su *cogitatum*, diferente, por tanto, de la realidad en sí. De la misma manera que el lógico pone una frase entre comillas para indicar que esa frase no tiene en ese momento una función proposicional, es decir, que no es tética o que no es ponente de su referente, que es, sin embargo, útil para mostrar las propiedades del lenguaje; se trata en ese caso de una frase neutral en relación a la pregunta por la realidad, por tanto, de la razón; del mismo modo lo que, en esta época de Gotinga, se obtiene mediante la epojé y la reducción es algo (una significación, un sentido, un *Satz*) que es neutral. La epojé es, como nos dirá en las *Ideas*, escrito en los últimos años de la etapa de Gotinga y que pueden ser consideradas como colofón de esa etapa, una modificación de “neutralidad”,<sup>144</sup> por lo que no tiene sentido preguntarse

---

<sup>144</sup> *Cfr.* Hua III, 1950, p. 266, lín. 11. [Esta nota pertenece al texto citado.]

por la realidad de lo que en ese sentido se propone, como en el caso de las frases del lógico. (*FTFR*, 179-180)

No estoy en absoluto de acuerdo con la idea de que la teoría de la epojé y la reducción estén construidas sobre el esquema moderno, y lo esté por ende la “postura explícita” sobre la relación entre la fenomenología y la antropología. Pero es imposible discutir esto aquí con detalle. Lo que sí debe decirse es que la idea de que la epojé era en sus primeras formulaciones sólo una técnica para alcanzar una pura representación y no la realidad en sí, nos da una representación muy inadecuada del propósito de la epojé, como si lo que se buscara con ella fuera conseguir un mejor punto de vista para observar la realidad, y dado que ésta queda puesta entre paréntesis, el fracaso es palmario. Desde luego, si eso fuera todo lo que se esperara de ella y se quisiera lograr con ella, la epojé no podría prestar el servicio que Husserl le asigna en la página siguiente de la página en que la presenta en *Ideas I*: “Únicamente por esta intelección merecerá la ἐποχή ‘fenomenológica’ su nombre; su ejecución plenamente conciente se pondrá de manifiesto como la operación necesaria para HACERNOS ACCESIBLE LA CONCIENCIA ‘PURA’ Y A CONTINUACIÓN LA REGIÓN FENOMENOLÓGICA ENTERA”.<sup>145</sup> Este mismo pasaje hace ver, de modo irrefragable, el vínculo esencialísimo que hay entre la epojé y la reducción, un vínculo que Husserl sostiene desde esta primera presentación de la noción de *epojé*. Por otro lado, la comprensión de la epojé como una modificación de neutralidad me parece discutible.<sup>146</sup> Su carácter universal la haría, por lo menos, una modificación *sui generis* con respecto a las modificaciones de neutralidad típicas. No conozco ningún escrito de Husserl, de ninguna época, que afirme esta comprensión de la epojé de manera directa o inequívoca. Pero también es cierto que en esta discusión este punto resulta secundario, mientras no se entreviera con él la idea del fracaso de la epojé por sólo llevarnos fuera del campo de la jurisdicción de la razón. Esta “neutralización” de la epojé tiene como última meta la comprensión radical de toda motivación y toda toma de posición racionales. No puede ignorarse en este asunto la sección cuarta de *Ideas I*, titulada justamente “Razón y realidad”.

<sup>145</sup> *Ideas I*, p. 149; Hua III/1, 68.

<sup>146</sup> En *Ideas I*, Husserl no afirma expresamente que lo sea. Solamente dice que los “parentesis” modificadores de este tipo de modificación “están emparentados con aquellos de los que antes tanto hablamos y que son tan importantes para abrir el camino a la fenomenología” (*Ideas I*, p. 344; Hua III/1, 248), es decir, los de la epojé. Pero este parentesco no equivale necesariamente a identidad. El libro de Marcus Brainard, *Belief and its Neutralization. Husserl’s System of Phenomenology in Ideas I*, sostiene también la tesis, para mí muy problemática, de que la epojé es una modificación de neutralidad.

### La interpretación de JSM prosigue:

Ya en el manuscrito sobre el tiempo confiesa Husserl que no toda intencionalidad se lleva a cabo según el esquema *Hyle-Auffassung*, materia-interpretación,<sup>147</sup> porque todo contenido es él mismo resultado de una intencionalidad anterior. La superación del modelo constructivista está en conexión directa con la superación del modelo moderno de filosofía. (*FTRF*, 181)

Las lecciones sobre la conciencia del tiempo son de 1905. La epojé tardó todavía unos pocos años en darse a conocer públicamente. Si Husserl tiene ya en 1905 alguna vislumbre o alguna pista de que el “modelo moderno” no es universal, tendría que haber sido un poco obcecado, o de plano bastante corto de vista, para forjar su epojé de acuerdo con ese modelo. Pero hay más:

Si por la epojé se neutraliza o se pone el mundo entre paréntesis, porque, siendo presuntivo, no sirve de punto de partida en un ensayo de fundamentación, también los otros, que para mí están necesariamente en el mundo, deben ser neutralizados, es decir, también ellos “caen a la epojé”. Es conocido el esfuerzo husserliano para resolver estas dificultades. Los cambios de rumbo que se dan en la *Grundproblemevorlesung* 1910/11, en la que Husserl abandona su primera propuesta de una fenomenología crítica en favor de una fenomenología descriptiva,<sup>148</sup> muestran ya una tensión en el proyecto inicial. Esta tensión repercute también en los desarrollos de la *Erste Philosophie II*, donde Husserl abandona el camino cartesiano; y en las reflexiones posteriores en las que presenta la diferencia entre la fenomenología trascendental y la psicológica; esta tensión concierne también a la epojé y reducción como neutralización y adquisición de una representación, es decir, a la epojé y reducción en el marco de la filosofía moderna. (*FTRF*, 182)

Hay que decir que ese abandono del camino cartesiano no fue definitivo. Lo retomó en varios lugares y señaladamente en *Meditaciones cartesianas*. Aquí insiste JSM en caracterizar a la epojé como adquisición de una representación, sin mencionar su finalidad explícita de abrir el campo de la subjetividad trascendental.

<sup>147</sup> Cfr. Hua. X, p. 7, nota 1. [Nota al pie del texto citado.]

<sup>148</sup> Cfr. Hua. XIII, pp. 162 y 168; cfr. también Hua. VIII, p. 170, donde Husserl dice que la teoría de la reducción puede separarse de la motivación del filósofo que comienza. [Nota al pie del texto citado.]

En relación con la nota al pie en el interior del texto: en esas páginas 162 y 168 del tomo XIII de *Husserliana* no se ve bien qué es lo que habría que ver. Tratan de la retención como trascendencia dentro de la actitud fenomenológica, y de las condiciones de una ciencia fenomenológica. La reducción puede separarse de la motivación filosófica, sí, pero ¿qué se sigue de ello? La lectura de JSM sigue:

Ahora bien, lo que hemos llamado la postura explícita de Husserl pertenece al conjunto conceptual que ha provocado las dificultades que acabamos de subrayar y que Husserl ha tratado de resolver a lo largo de su vida. Puesto que no son resolubles en ese marco teórico, Husserl se vio obligado a cambiar el marco inicial, pero entonces hubiera debido cambiar también la postura explícita, de lo que no se dio cuenta. En este sentido llama la atención que se procure volver a pensar la epojé y la reducción, y que se acepte de una manera acrítica su posición concerniente a la antropología y a la fenomenología; ahora bien, esta postura es pensable solamente en el marco conceptual del primer esbozo de la epojé y reducción. A mi entender el cambio de marco implicaba también un cambio de la relación con la antropología. En todo caso sería necesario examinar detenidamente hasta qué punto el nuevo marco teórico de la epojé y la reducción implican aún una “deshumanización”. (*FTRF*, 182-183)

Es de señalarse esa apelación a cierto descuido, obcecación o miopía de Husserl para justificar la propia interpretación de su pensamiento. ¿No tiene esta apelación el mismo estilo que la que señala el mismo JSM, en la misma 5E, en Iso Kern, quien atribuye a la senilidad de Husserl la afirmación de la identidad entre psicología y fenomenología trascendental? Hay que decir además que la “deshumanización” a la que se refiere el pasaje citado, a saber, la que se encuentra, según JSM, en el centro de la postura explícita de Husserl, es decir, de la primera formulación de la epojé y la reducción, y que consiste en concebir al “sujeto epistemológico” desprendido de su “envoltura humana”, lo cual garantiza que “la fenomenología no sea una antropología”,<sup>149</sup> puede advertirse con toda claridad en todas las épocas de Husserl, incluso en la conferencia “Fenomenología y antropología”, en cuyas últimas dos páginas Husserl, según JSM, cambia repentinamente de posición —de la “explícita” a la “implícita”— (y se olvida de modificar las páginas anteriores), e incluso en la *Sexta Meditación cartesiana* o en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Y es que, por una increíble desgracia, solamente atribuible a aquella obcecación, descuido o

<sup>149</sup> Estos últimos entrecomillados, en *FTRF*, 181.

miopía, “Husserl ha criticado varias veces el primer modo de hacer la epojé, pero esta crítica no alcanza a la teoría de la ‘deshumanización’, que sin embargo está en íntima relación con aquel modo” (*FTRF*, 178).<sup>150</sup>

El pasaje que sigue sintetiza muy bien la comprensión de JSM:

Si pensamos la fenomenología desde su estructura, su función y su principio fundamental, se puede decir que la intención de la fenomenología o la función que pretende cumplir de acuerdo con un principio —principio que de una manera u otra deberá estar presente ya en las *Investigaciones lógicas*— toma cuerpo en primer lugar en una estructura conceptual que plantea problemas, que llegarían incluso a impedir a la fenomenología cumplir su función. La intención de la fenomenología, la reconstrucción o recuperación de un sujeto racional, no es realizable en el marco conceptual constructivista y en el marco de la primera concepción de la epojé y la reducción. El mismo Husserl nos daría la clave: toda representación en cuanto tal es neutral y lo que construye el sujeto es una representación; mas a lo afectado con el índice de neutralidad no cabe preguntarle por su racionalidad, del mismo modo que no tiene sentido preguntar al lógico por la verdad de la proposición que toma como ejemplo. Si, pues, el motor de la fenomenología es la recuperación o reconstrucción del sujeto epistemológico en tanto que racional, la función de la fenomenología debe llevarla más allá de una etapa neutral. La trascendencia no puede ser neutral. (*FTRF*, 184)

Habría mucho que comentar sobre esto, pero me limitaré a lo que me parece esencial para el debate. No voy a negar que en la fenomenología se pretenda definir un modelo de sujeto racional, por así decir, y que en su desarrollo se consiga alcanzar esa definición. Pero sí me parece cuestionable que esta definición, o reconstrucción o recuperación de un sujeto racional, sea la intención medular de la fenomenología desde su irrupción en las *Investigaciones lógicas*, y, sobre todo, que ese sujeto tenga que identificarse exclusivamente con el ser humano. Esto es precisamente lo que se desprende del texto en que JSM ve una manifestación de esa búsqueda de tal sujeto (la reseña de 1903 a la que nos hemos referido ya en varias ocasiones). Allí Husserl dice que el ser humano *presupone la razón* y que la idea de razón no puede quedar delimitada por la idea del ser humano.

---

<sup>150</sup> La revisión de esas revisiones husserlianas del “primer modo” de efectuar la epojé y de su interpretación por JSM es una tarea que tendría mucho valor pedagógico pero que no puedo hacer aquí de manera expresa y directa.

También es cierto que este ser humano, o cualquier otro sujeto racional, no podría entenderse como una realidad susceptible de ser comprendida exclusivamente en términos científico-naturales, causales. Pero aunque pudiera verse aquí una motivación para la epojé y la reducción trascendental, y en la trascendentalidad misma una condición última para la racionalidad y su ejercicio en libertad, hay que considerar que ya en el ser humano entendido como sujeto en el mundo se encuentra ese ejercicio, a saber, en la persona, en el ser humano en su espíritu, en el sujeto de las ciencias del espíritu. ¿En qué sentido la actitud personalista exige como condición suya la actitud trascendental? Esta es una cuestión. Pero la cuestión inversa es también importante, y quizá más todavía. La epojé y la reducción tampoco pueden cumplir por sí solas el cometido de forjar al sujeto como sujeto racional: el sujeto trascendental, sólo como trascendental, no basta. Esto es lo que enseña el hecho de que haya animales que, siendo sujetos trascendentales, no son racionales. Para la misma actitud personalista, para la capacidad de seguir libremente motivaciones racionales, hace falta algo más que la pura trascendentalidad.

La frase con que termina el párrafo citado, de apariencia muy contundente, “La trascendentalidad no puede ser neutral”, no tiene en verdad referente: no se sabe a qué trascendentalidad se refiere. No puede referirse a la trascendentalidad del sujeto en actitud natural, pues ésta no “neutraliza” la realidad —es lo propio de la actitud natural— ni siquiera en medio de la epojé (como se expone ya en *Ideas I*):

PONEMOS FUERA DE ACCIÓN LA TESIS GENERAL INHERENTE A LA ESENCIA DE LA ACTITUD NATURAL; ponemos entre paréntesis todo lo que ella abarca ónticamente: ASÍ PUES, ESTE MUNDO NATURAL ENTERO, que está constantemente “para nosotros ahí”, “ahí delante”, y que seguirá estándolo incesantemente como “realidad” de que tenemos conciencia, aunque nos dé por ponerlo entre paréntesis.<sup>151</sup>

Pero entonces tendría que referirse a la trascendentalidad del yo que fenomenologiza, que es quien pone fuera de acción la tesis de la actitud natural. Pero esta “neutralización” no entra en conflicto con la tesis de la actitud natural, como la misma cita atestigua, pues se mueve en un nivel teórico que, aunque tiene como fin comprender los procesos que dan lugar a la actitud natural y a sus tesis de creencia, no introduce nuevas tesis relativas al mundo o a la realidad: la tesis

<sup>151</sup> *Ideas I*, p. 144; Hua XXX/1, 65.

“sigue siendo en sí misma la que es mientras no introducimos nuevos motivos de juicio, que es precisamente lo que no hacemos”.<sup>152</sup> Y el fenomenólogo tampoco “neutraliza”, ni caso tiene decirlo, su propia existencia como sujeto trascendental, y tampoco tiene otro mundo —esto sería hasta absurdo— que “neutralizar” que no sea el mismo mundo que ha puesto entre paréntesis mediante la epojé. Decir, entonces, que la trascendentalidad no puede ser neutral, sólo puede tener el sentido de que el fenomenólogo no debe llevar a cabo la epojé. Y algo así es en efecto lo que piensa JSM.

Por tanto, ya en la etapa de Gotinga iniciará Husserl una crítica de su primer marco conceptual, poniendo en cuestión en primer lugar el marco constructivista e inmediatamente la primera epojé; esta puesta en cuestión se hace profundizando en la noción de “trascendente” que hay que poner entre paréntesis, volviendo, de ese modo, a formular las exigencias críticas de la fenomenología. En efecto, ya en la *Grundproblemevorlesung* no postulará Husserl la puesta entre paréntesis indiscriminada de todo trascendente, sino solamente de aquel trascendente que en ningún caso puede “darse fenomenológicamente”. Con esa exigencia se modifica profundamente la primera noción de epojé y cambia también el sentido de reducción. No se puede decir, sin embargo, que Husserl hubiera tomado conciencia del alcance de estos cambios; puede incluso que no fuera consciente hasta los años 20 cuando dice que lo pensado en esas *Lecciones* de 1910/ 11 le causó una gran impresión.<sup>153</sup> Y es que efectivamente ahí se anunciaba un nuevo marco conceptual que, unido a la crítica del modelo constructivista, cambiaba profundamente el sentido de la fenomenología. La epojé dejará de ser la puesta entre paréntesis del mundo en un sentido indiscriminado, sino solamente la puesta entre paréntesis de aquella noción de mundo impregnada de objetivismo propia de la ciencia moderna que afecta e infecta toda la vida trascendental, convirtiendo el mundo de la ciencia en absoluto. (*FTRF*, 185-186)

La “primera noción de epojé” parece referirse a la que se presenta en las lecciones de 1907 publicadas como *La idea de la fenomenología*. Las lecciones sobre los “Problemas fundamentales de fenomenología” (las que JSM llama *Grundproblemevorlesung*) son de 1910-1911. Nos movemos, pues, sólo entre lecciones que no fueron publicadas sino póstumamente, dentro de *Husserliana*. Es imposible hacer aquí un estudio completo de las coincidencias y las divergencias

<sup>152</sup> *Ideas I*, p. 142; Hua XXX/1, 63.

<sup>153</sup> *Cf.* Hua XIII. p. 449. [Nota al pie del texto citado.]

entre esas primeras nociones de epojé, conocidas sólo antes de los años cincuenta del siglo pasado por los estudiantes que tomaron en el aula esas lecciones. Pero sí debe señalarse, ante la sospecha de ese anuncio de “un nuevo marco conceptual”, que en la primera versión de la epojé publicada, que es la de *Ideas I*, de 1913, la epojé no es la puesta entre paréntesis de la “noción de mundo impregnada de objetivismo propia de la ciencia moderna”, sino, como lo dice la cita que acabo de hacer de ese libro, “el mundo natural entero”, es decir, el mundo de la actitud natural. En las *Meditaciones cartesianas* la epojé se practica “con respecto al ser del mundo de la experiencia”,<sup>154</sup> no con respecto al mundo del pensamiento científico. Y este mismo alcance tiene la epojé en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, donde se nos presenta como: “un cambio total de la actitud natural, un cambio en el que ya no vivimos como hasta ahora como seres humanos de la existencia natural en la constante ejecución de validez del mundo predado, sino que más bien constantemente nos abstenemos de esta ejecución” (Hua VI, 151). Pero incluso en las Lecciones sobre problemas fundamentales de fenomenología (*Grundproblemevorlesungen*), de 1910, el alcance de la desconexión (que aquí hace las veces, podemos decir, de la epojé) no se limita en modo alguno a la “noción de mundo impregnada de objetivismo propia de la ciencia moderna”, sino a la naturaleza:

naturaleza es justamente un título que abarca la totalidad de las objetividades que se exhiben a través de apariciones. LA FENOMENOLOGÍA NO QUIERE, PUES, DESCONECTAR LA TRASCENDENCIA EN TODO SENTIDO. De antemano fue definida en efecto por la desconexión de la naturaleza, de la trascendencia en un sentido determinado, de la trascendencia en el sentido de lo que aparece.<sup>155</sup>

Por otro lado, en el texto citado hay otra imprecisión: la conjetura (“puede incluso que no fuera consciente hasta los años 20...”) no tiene fundamento. Husserl dice explícitamente (justo en la p. 449 de Hua XIII que da JSM en su nota al pie): “Ese es un curso de pensamientos notable, que hizo entonces sobre mí fuerte impresión, pero que entonces no pude todavía aprovechar plenamente”. La impresión misma ocurrió *entonces*, en el momento mismo de desarrollar ese curso de pensamiento en 1910, no en los años 20. JSM deja también en total vaguedad a qué se refiere Husserl con ese “curso de pensamiento”, que no es, así

<sup>154</sup> Hua I, 64; *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos, p. 67. Traducción modificada por mí.

<sup>155</sup> Hua XIII, 171. *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 106. Modifiqué la traducción.

en general, “lo pensado en esas *Lecciones* de 1910/11”, sino ciertas ideas sobre la aplicación de la desconexión en el caso de la empatía (*Einfühlung*).<sup>156</sup>

Más adelante, se refiere JSM a la “importante lección *Einführung in die Philosophie* de 1922/23” (en Hua XXXV) y escribe que la reducción apodíctica que en ella se presenta

es el método para lograr el apriori esencial de la subjetividad, es decir, aquel ámbito de necesidad inherente a la noción misma de subjetividad racional, siendo, por ello, un instrumento para lograr el verdadero sentido de la trascendentalidad muy alejado de aquella neutralidad con que inicialmente pudo ser pensada la fenomenología trascendental. (*FTRF*, 186)

Esto toca más de cerca nuestro tema. Pero lo único que aquí está claro es que la racionalidad o la “subjetividad racional” tiene estrechísima relación con “el verdadero sentido de la trascendentalidad”. La noción misma de neutralidad que maneja JSM como núcleo de la epojé, y las tesis que alrededor de ella construye, me siguen pareciendo vagas. Pero aquí lo que cabe preguntar es si ese apriori esencial de la subjetividad es sólo aplicable o referible al ser humano o si también a otros seres racionales. Por lo que puedo juzgar, Husserl se refiere en el curso de *Introducción a la filosofía* a un “apriori de la subjetividad absoluta”, que es la base que permite vincular la fenomenología trascendental, cuyo objeto de estudio es esa subjetividad absoluta (trascendental), a todas las demás disciplinas científicas apriorísticas.<sup>157</sup> La diferencia entre esta subjetividad trascendental y la subjetividad humana no se borra en este curso.<sup>158</sup> Por esto extraña una afirmación como la que sigue:

Desde este momento la posición explícita de la relación con la antropología queda muy minada, porque lo que queda fuera del marco de la fenomenología es la noción trascendente mundana de ser humano, la noción propia de la ciencia y de la modernidad; la noción de ser humano como pura exterioridad, como frecuentemente dice Husserl, para lograr, por el contrario, un ser humano nuevo que tenga en sí el sentido de subjetividad trascendental obligada

<sup>156</sup> Ver Hua XIII, 448 y s.

<sup>157</sup> Ver Hua XXXV, 300 s.

<sup>158</sup> Véase el § 14 (Hua XXXV, 71) para ver en qué sentido se establece esta distinción, siguiendo, por cierto, un “método cartesiano depurado”, como lo dice una nota posterior de Husserl (Hua XXXV, 73, nota 1).

racionalmente, traspasada o idéntica con un apriori que es lo que realmente constituiría al ser humano y sin el cual no sería pensable. (*FTRF*, 186)

Extraña sobre todo que JSM no considere en todo esto la subjetividad personal, la de la actitud espiritual o personal, que en este curso, como en otros escritos suyos, presenta Husserl al lado de esa actitud naturalista que considera al ser humano como pura exterioridad, como sujeto de regulaciones causales, etc.<sup>159</sup> La actitud personal o personalista no es trascendental, sino también trascendente, y es la actitud que serviría de marco o de base a una psicología descriptiva que pudiera ser un escalón previo hacia la fenomenología trascendental, pero que no sería ya trascendental (Hua XXXV, 276). Algo muy similar podría decirse sin duda de la antropología, que Husserl en este curso apenas menciona. Pues es cierto que la subjetividad trascendental racionalmente comprometida la encontramos en nosotros, hombres. Pero también es cierto, como ya he dicho, que también como seres humanos trascendentes somos seres racionales, considerados en esa actitud espiritual o personal, y también es cierto que la subjetividad también es trascendental en sujetos que no pueden comprometerse racionalmente.

Pero dejemos estos antecedentes y pasemos ya a los pasajes del capítulo en que JSM se ocupa de los niveles o etapas de la “trascendentalidad”. Parto de una declaración que nos es ya conocida: “El verdadero sentido de la humanidad, su carácter humano, su *Menschentum*, radica en la trascendentalidad” (*FTRF*, 190). Aquí esta declaración va seguida de un importante desarrollo. No se trata, por cierto, de cualquier trascendentalidad o de cualquier “nivel” o “etapa” de la trascendentalidad. Sigo la exposición de JSM, quien aparentemente no hace más que exponer a Husserl:

Husserl distingue en la teoría del yo tres etapas, que, si en principio son individuales, tienen también un carácter histórico. La vida humana en general tiene una estructura doble; en primer lugar tenemos la vida directa de experiencia que conoce, desea o quiere y actúa; sobre esta vida directa, sobre este *Dahinleben*, se da una segunda estructura, la de mi yo reflexivo, que, en una suerte de división (*Abspaltung*) de la vida directa, produce una especie

---

<sup>159</sup> Véase Hua XXXV, § 2, b), p. 15. No me parece que la amenaza (o incluso la presencia) del relativismo cultural en las “ciencias humanas”, o en particular en la antropología cultural, un relativismo al que JSM se refiere en varios lugares, como por ejemplo en 3E, 29, sea una razón poderosa en este respecto, pues el filósofo no puede acomodar sus principios ateniéndose a posiciones históricas y fácticas cuestionables; él tiene que atenerse justamente a sus principios.

de crítica normativa sobre la vida anterior, según normas o reglas culturales, sociales, históricas, etc. Los actos resultantes de estas puestas a punto terminan por pertenecer como adquisiciones a la vida directa. Pero aún es posible una tercera etapa, en la que se daría una profundización de la reflexión, sometiendo la vida entera a una crítica total. Husserl habla entonces de una vida por crítica de la vida personal de la segunda etapa; se trata entonces de “una crítica de acuerdo a reglas absolutas, de una configuración del yo por la reflexión absoluta hasta llegar a un *ser humano verdadero y absoluto*”.<sup>160, 161</sup>

JSM se pregunta si esta tercera etapa es “incompatible con una actitud natural en la que el ser humano es puesto como una parte del mundo sometido a la cadena causal propia de la realidad” (*FTRF*, 193), y se responde: “A mí me parece claro que esta concepción de la persona como autoconstituyente y autoconstituente en un sentido ético es incompatible con esa actitud natural” (*FTRF*, 193). En la lectura de JSM, pues, esta conclusión parece requerir del individuo que ejerza la crítica de que habla Husserl y quiera configurarse “como ser humano verdadero y absoluto”, nada menos que la adopción de la actitud trascendental. Esto se confirma por lo que sigue. Atendiendo al “trasfondo histórico” que tienen estas etapas para Husserl, se ve que en la tercera (sigue JSM)

se trata de la fundación de la filosofía, cuya madurez se alcanza con la fenomenología. La segunda etapa sería la etapa específicamente humana, mientras que la primera, una vida que discurriría sin reflexión, por tanto, sin compromiso consciente, sin yo en sentido estricto, sería una vida animal. Tenemos, por tanto, tres etapas, la etapa como especie, el ser humano como animal; luego el ser humano con la doble estructura mencionada, la actitud natural ordinaria en la que el yo se autoconstituye como una instancia de compromiso, de control e iniciativa, como un yo de actos; solamente la tercera etapa sería la etapa en la que se realiza el verdadero carácter humano, la verdadera *Menschenheit* que constituye el sentido teleológico de la historia misma. Las tres etapas son etapas de la historia de la subjetividad

<sup>160</sup> Mn. A V 5, p. 21. [Nota al pie del texto citado.]

<sup>161</sup> *FTRF*, 192-193. Todo este pasaje es paráfrasis de la p. 20 y comienzo de la 21 de la transcripción a máquina del manuscrito A V 5 de Husserl. En esta última página están las palabras entrecomilladas, en cuya traducción hay una corrección importante que hacer: el manuscrito dice “*durch absolute Reflexion zum absolut echten Menschen*”, que debe traducirse como “mediante reflexión absoluta hacia el ser humano absolutamente auténtico”. Sin embargo, hay que decir que en la misma página 21 Husserl sí habla de un yo absoluto como una meta del yo en esta tercera etapa.

trascendental; por eso también habla Husserl de subjetividad trascendental en los animales. Pero la teleología de la subjetividad trascendental que nosotros somos encuentra su verdadero cumplimiento en la tercera etapa, de la que depende el sentido humano del ser humano. (*FTRF*, 193-194)

La verdadera humanidad (*Menschentum*) aparece, pues, sólo en la tercera etapa, y eso que ya en la segunda tenemos reflexión y “una especie de crítica normativa”. Toda esta distinción tiene consecuencias para la definición de la antropología y para las relaciones de ésta con la fenomenología. Lo expongo en seguida. Pero ahora vale la pena preguntarse hasta qué punto esto está realmente fundamentado en el manuscrito de Husserl que cita: A V 5, el cual sólo ha sido publicado parcialmente.<sup>162</sup> Pues en la transcripción de este manuscrito, que puede consultarse en los Archivos Husserl, no hay nada que justifique ver esos niveles o esas etapas como niveles o etapas *de la trascendentalidad*. Husserl las expone como etapas o niveles *de la vida del yo*, entendido siempre como yo humano. Y tampoco se entendería que fueran etapas de la trascendentalidad si ésta no significa en verdad otra cosa que la precedencia del sujeto trascendental respecto de todo lo mundano —además de la relación de dependencia en que todo lo mundano se encuentra con este sujeto. Esa precedencia es, me parece a mí, un hecho absoluto, que se mantiene como tal invariable a pesar y a lo largo del proceso entero de la autoconstitución, automundанизación y autoobjetivación, proceso que sí tiene necesariamente sus etapas. Así se puede concluir de lo que dice Husserl en este mismo manuscrito:

La dificultad ciertamente vuelve cuando pensamos que nosotros mismos, nosotros sujetos de la experiencia del mundo y nosotros como los que tenemos y ponemos el ser del mundo en validez, y nosotros los que investigamos psicológicamente, pertenecemos nosotros mismos al mundo, y por otro lado, que él sea existente para nosotros, predado para nosotros, experimentable y experimentado de antemano mediante apercepciones que han sido ellas mismas formadas en nosotros mismos — que nuestro ser, nuestra vida cogitativa, nuestras habitualidades, merced a las cuales el mundo en general es para nosotros, preceden a todo ser-del-mundo mismo.<sup>163</sup>

<sup>162</sup> Y por lo que puedo saber, no han sido publicadas las páginas que aquí alimentan las reflexiones de JSM.

<sup>163</sup> A V 5, p. 40a del manuscrito y p. 60 de la transcripción a máquina del mismo. Tampoco estas páginas han sido publicadas.

En este mismo manuscrito, que según parece es de 1929 o 1930, afirma Husserl, en efecto, que “la psicología pura, ciencia erigida sobre el suelo natural, mantiene su sentido del mundo”, y se refiere a la diferencia de su actitud frente a la de la fenomenología trascendental. La postura que sostiene es que justamente en esa precedencia “se distingue la actitud trascendental absoluta y la subjetividad absoluta, la en sí primera, de la actitud natural y la subjetividad psicológica, la subjetividad mundana, o aquella subjetividad que en la experiencia natural es experimentada y es válida siempre como existente, válida como existente en el mundo que nosotros mismos como sujetos trascendentales hemos traído a validez”.<sup>164</sup>

Pero a pesar de ello, a JSM le parece que debe responderse afirmativamente la pregunta que él mismo formula inmediatamente después de citar las palabras sobre “el ser humano verdadero y ‘absoluto’”:

La cuestión que se debe plantear es la de saber si esta tercera etapa es viable fuera de la reflexión trascendental, es decir, de una reflexión que asuma el carácter apriórico necesario y esencial de la vida humana, en sus estructuras fundacionales y en relación a un mundo que realmente no tiene sentido sino a partir de esa vida; por consiguiente ¿no es esta reflexión incompatible con un actitud natural en la que el ser humano es puesto como una parte del mundo sometido a la cadena causal propia de la realidad? (*FTRF*, 193)

En el contexto en que aparecen esas palabras de Husserl en su manuscrito (en las páginas 20 y 21 de su transcripción, como dije), no se hace ninguna alusión a la actitud trascendental, como sí se hace antes y después en el mismo manuscrito. No se explicaría que Husserl hubiera omitido ese importantísimo factor de la necesidad de la actitud trascendental en la distinción de etapas que estaba haciendo, si pensara que una de éstas requería de ella de alguna manera, máxime cuando en las primeras páginas del manuscrito él mismo ha afirmado que cuando reflexiono en actitud trascendental sobre mi ser-humano, “encuentro que mi yo trascendental es idéntico con mi yo natural, sólo que una apercepción trascendental abraza éste”.<sup>165</sup> Además, como ya indiqué, JSM no toma en cuenta aquí que para Husserl no toda actitud mundana (natural) significa la aceptación de un sometimiento del ser humano a la cadena causal. La actitud personalista, de la que este manuscrito también se ocupa durante algunas páginas, la actitud

---

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> Ms. A V 5, p. 4b; p. 2 de la transcripción a máquina.

que reivindica la presencia del espíritu y lo espiritual (*Geist*) en el mundo, no es una actitud causalista, pues admite la motivación como la “causalidad” propia del espíritu. No sólo la actitud personalista es también natural; es la actitud natural (y mundana) más originaria, pues sólo a partir de ella se construye la naturalista y la objetivista.

Estas ideas se relacionan con otras sobre la historia del pensamiento de Husserl. Al comienzo, dice JSM, en la “teoría inicial” (de Husserl), “sólo aparecía un carácter estático”; esta teoría se ve superada por una “teoría del yo que unifica lo ético y lo histórico” (*FTRF*, 194).

Si el ser humano era una parte del mundo y el sujeto trascendental, un punto de referencia fuera del mundo, origen del sentido del mundo, de la objetividad y de toda legalidad apriori, ahora tenemos un yo histórico en el que la trascendentalidad es el sentido mismo del ser humano según las etapas de su desarrollo; la trascendentalidad primera no es la misma que la de la segunda etapa, la propiamente humana (*FTRF*, 194)

Esta segunda etapa se llamó antes “específicamente humana”; ahora es la “propiamente humana”. Parece que se quiere decir que no es ya la etapa primera en que el ser humano era solamente animal. Pero la tercera etapa es mucho más exigente, pues implica aparentemente que la trascendentalidad cobre conciencia de sí misma; es la etapa de la

trascendentalidad reflexiva, que es la que permite al ser humano alcanzar su verdadero carácter al proponer precisamente la trascendentalidad, es decir, la vida según la razón pura libre, como el principio o la norma de todas las normas (*FTRF*, 195)

Nos lo dice JSM cuando expone las relaciones de la fenomenología con la antropología, relaciones que tienen también su “dimensión dinámica”:

La antropología aparece al principio como el saber de una realidad opaca y deformada cuyo verdadero sentido sería mostrado por la fenomenología, en la que se ve que la trascendentalidad es el verdadero sentido del ser humano. La fenomenología es entonces necesaria para la creación del hombre nuevo, que es la teleología del ser humano en cuanto tal. Por la fenomenología sabemos que la primera antropología era limitada, mientras que una verdadera

antropología debe partir de un concepto de ser humano que lleve en sí el sentido trascendental. (*FTRF*, 195)

No estoy muy seguro de que todo esto implique en verdad que el verdadero sentido del ser humano tenga que ser dado o producido por la fenomenología. Que ésta sea necesaria para la creación del “hombre nuevo”, del hombre capaz de efectuar una reflexión fenomenológica trascendental sobre sí mismo y gracias a ella determinarse éticamente de cierta manera radical, se comprende. Se comprende incluso que ésta sea la meta de la teleología ínsita en la esencia del ser humano desde su origen. Pero no parece muy correcto que los seres humanos antes de la fenomenología, o contemporáneos de ella pero ignorantes de ella, no puedan decirse seres humanos en un sentido verdadero. A esta noción del *ser humano verdadero* correspondería entonces la verdadera antropología que parte de esa noción. Pero no está claro si ese “llevar en sí el sentido trascendental” significa que todo ser humano o cualquier ser humano será entendido por esta antropología como un sujeto trascendental o que sólo los sujetos que hayan cobrado conciencia de su trascendentalidad mediante la reflexión fenomenológica serán dignos objetos de estudio de dicha disciplina. Tendríamos una antropología filosófica que sólo estudiaría a los fenomenólogos, y a los demás seres humanos quizá por su potencialidad de llegar a serlo... Pero sea como sea, la primera antropología queda superada: “aparece la fenomenología trascendental como el estudio reflexivo de las estructuras apriori esenciales de la subjetividad sólo a partir de las cuales puede ser pensada la ciencia y el ser humano como ser humano” (*FTRF*, 195). La “fenomenología trascendental aparece como la filosofía que reconstruye el verdadero sentido del ser humano. Sólo ella merece entonces el título de auténtica antropología” (*FTRF*, 195). Con lo cual no se resuelve la ambigüedad señalada: no es lo mismo reconstruir ese verdadero sentido que propiciarlo o producirlo. A pesar de lo cual, JSM concluye de aquí lo siguiente:

Y puesto que la superación de la primera noción de antropología se lleva a cabo en una perspectiva histórica, querría terminar diciendo que la fenomenología trascendental vive de una igualdad con la antropología de la que parte y a la que toma como meta. El verdadero ser humano es el sujeto trascendental, pero la trascendentalidad al comienzo no es sino una teleología implícita operativa; por esta razón trascendental significa hacerse trascendental; ésa es la posibilidad auténtica que descubre la fenomenología. La fenomenología es una filosofía del ser humano, con tal que liberemos al ser humano del horizonte moderno para comprenderlo de una manera personal. (*FTRF*, 195-196)

Varios puntos sorprenden en este que es el último párrafo del capítulo. Desde luego sorprende la afirmación de que la fenomenología trascendental haya partido de una antropología, o que vive de una igualdad con esa antropología. ¿Con qué justificación se hace aquí esa afirmación? El mismo capítulo desarrolla la tesis de que en sus comienzos, en su postura explícita, la fenomenología trascendental no puede nunca ser confundida con una antropología filosófica... Por otro lado, no niego en modo alguno la importancia que tiene en la vida humana la toma de conciencia de la propia trascendentalidad. Husserl mismo consideraba que con la reducción trascendental se le planteaba a la humanidad el mayor reto, la mayor revolución, que se le había planteado en toda su historia. Pero esto no se opone al hecho de que el sujeto humano debe entenderse como un sujeto trascendental desde antes, desde siempre, por así decir. La trascendentalidad no es sólo esa “teleología implícita operativa”. Es más, no es en ningún sentido esa teleología. La trascendentalidad está siempre “ya hecha”, sólo que no es visible, sino que se mantiene encubierta. Lo que el ser humano consigue siguiendo y persiguiendo esa teleología implícita operativa no es hacerse trascendental, más trascendental o trascendental de otra forma, de una forma enriquecida; lo que consigue es tomar conciencia de esa trascendentalidad y modificar su concepción de sí mismo y de su propia vida, del sentido de su vida, de sus fines y objetivos. Con ello se enriquece él como humano, y a la par, naturalmente, el sujeto trascendental cuya autoobjetivación es él mismo; *pero no se enriquece su condición trascendental*. Ésta no se ha modificado o cambiado en ningún sentido en todo el proceso.

En suma, yo “no permito”, en efecto, que se distingan niveles en la trascendentalidad, ni en la general ni en la humana, y tampoco etapas de su desarrollo. Los niveles de los que ha hablado aquí JSM son en realidad, a mi juicio, niveles de la vida de conciencia subjetiva, o etapas por las que atraviesa el sujeto mismo de esa vida, pero no niveles de su trascendentalidad o de su condición trascendental.

Con esto puedo dar por terminado este excursus sobre el capítulo V de *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte* y volver al texto de 5E, que dejé precisamente en el pasaje en que JSM afirma que mi sentencia “de que la identidad entre lo trascendental y el ser humano es fáctica y no esencial”, además de ser “muy gruesa y poco heurística”, “nos cierra a la comprensión de la génesis de lo trascendental” y “no permite distinguir niveles en la trascendentalidad humana, como si fueran lo mismo todas las operaciones o afecciones trascendentales: la percepción, los afectos, las emociones, los recuerdos y las vivencias de la razón y la verdad” (225). No necesito ya decir que no veo en qué sentido

estas “operaciones o afecciones”, que, por supuesto, no son “lo mismo”, pueden entenderse como operaciones o afecciones *de la condición trascendental* de un sujeto, aunque admitamos que todas ellas presuponen esta condición. Escribe JSM en seguida: “Es evidente que la consideración trascendental de cada uno de estos casos es distinta, y su atribución al ser humano o a un ser animal en exclusiva también distinta” (225). ¿Cómo hay que distinguir “la consideración trascendental de cada uno de estos casos”? Cualquier distinción a la que se apele será en realidad una distinción de la vida de conciencia o de su intencionalidad, aunque esta vida sea entendida como trascendental. No puede entonces decirse, en mi opinión, que “el ser humano tiene todos esos elementos como niveles que constituyen su trascendentalidad” (225). Los tiene, claro, y otros seres animales de otras especies tienen algunos de ellos en común con el humano y muy probablemente algunos otros en exclusiva. Y aunque las diferencias entre las vidas subjetivas sean enormes, en cuanto a trascendentalidad propiamente dicha no alcanzo a ver ninguna.

El párrafo que sigue inicia con estas palabras:

De todas maneras, en esa forma de hablar parece como que el ser trascendental es una entidad preexistente que puede existir en varias instancias, como humano terrestre, como extraterrestre, como animal humano, como animal no humano, como ser corpóreo o incorpóreo, etc. En esta forma de discurso hay una ambigüedad que confunde u oculta aquello de lo que estamos hablando. (225)

Comenté ya este pasaje en la primera parte de este escrito. Inmediatamente, JSM inicia una reflexión, basada en cierta explicación de David Carr, acerca de la dimensión trascendental del ser humano y la diferencia del lenguaje en primera persona respecto del lenguaje en tercera persona. Deliberadamente dejo esta reflexión sin comentario, pues no creo que aporte nada sustancial a la polémica y corre el riesgo de complicarla sin necesidad. Salto, entonces, al pasaje siguiente:

Pero ahora vamos a seguir con el argumento de AZ. Como hemos dicho, la tesis que invalidaría mi esquema es que el sujeto trascendental es humano sólo en el caso del hombre, porque tiene características válidas para todo sujeto trascendental, con lo que se pone AZ en la postura explícita de Husserl, y, por tanto, la fenomenología trascendental no puede ser antropología filosófica, aunque ésta sea trascendental, porque la desborda. (227)

Aunque la redacción no es totalmente clara (¿qué es lo que tiene esas características?, ¿a qué viene el “porque?”), y dejando aparte la cuestión de si me pongo o no en la “postura explícita de Husserl”, daré por buena la reproducción de mi “argumento” y revisaré lo que JSM tenga que decir sobre él.

JSM descubre “cuatro puntos básicos” en mi texto “después de establecer la tesis fundamental, en virtud de la cual mi posición es ‘un grave error’, a saber: que el sujeto trascendental es idéntico con el sujeto humano, con el ser humano, *sólo en este caso, como una identidad fáctica no esencial*” (227). El resto del escrito ya sólo consiste en una discusión de estos cuatro puntos. Por ello los iré enumerando.

*Al punto primero.* “El primer punto es una presentación de lo que va a ser la ‘idea esencial del ser humano’, que debe ser una caracterización que no dependa de los rasgos corpóreos” (227). Ya aquí debo protestar: no es tesis mía la de que esa caracterización no dependa de los rasgos corpóreos. ¿De dónde sacó JSM esta condición como una condición que yo impusiera? Creo que la explicación viene cuatro páginas después, cuando dice:

Empecemos problematizando que la definición esencial del ser humano, que como dice, “coincide con la que llamamos definición suprabiológica del hombre”<sup>166</sup> incluya solo lo que dice AZ: “la definición o determinación suprabiológica”, porque no es posible:... (231)

JSM cita de manera incompleta. Mi texto dice: “Ese ‘concepto esencial del hombre’ (que podríamos decir que coincide con la que llamamos definición suprabiológica del hombre, aunque añadiendo o incluyendo la condición indispensable de poseer un cuerpo en el mundo)...” (4E, 71). También yo pienso, pues, que “no es posible” un concepto esencial del hombre que excluya el cuerpo. De este simple *lapsus* de lectura de JSM se desprende buena parte de su “problematización”.

La cuestión de la corporalidad (o la corporeidad) es importante en esta discusión. Mi tesis, expresada en 4E, sostiene que en la “idea esencial del hombre” —

---

<sup>166</sup> Antonio Ziri6n, «Condiciones y alcances de la antropología filos6fica fenomenol6gica», p. 71. [Nota del texto citado.]

así llamada también en 1E—debe entrar tanto lo biológico —lo que corresponde al ser humano como especie zoológica, dentro de lo cual se incluye obviamente su cuerpo, incluso entendido como *Körper*— como lo suprabiológico, en lo cual debía entrar, no *lo que yo* entendiera como el *plus* o el “más” que al humano “le es esencial para ser el humano que somos” y “sin el cual “no seríamos más que una especie zoológica” (2E, 247), sino justo lo que JSM quisiera entender por esos términos. Pues con esta propuesta de definición yo sólo buscaba aislar lo que en los escritos de JSM se nos ofrece como lo más propio o esencial del ser humano, que en estos textos ha sido un *plus*, en 5E llamado también una excedencia, e identificados ambos con la trascendentalidad, la racionalidad... Considerando esta propiedad en aislamiento, resulta fácil ver que, aunque se considere propia del ser humano, no es imposible que otras especies la tengan. JSM dice ahora que la proposición “La especie humana no es la única especie racional posible” le parece “muy pertinente”, pero de ella dice que no sabe “qué consecuencias se puede sacar” (228). Ya sabemos cuál se resiste a sacar: si la especie humana no es la única especie racional posible, y esas otras especies posibles deben entenderse como tan racionales, tan trascendentales, tan provistas de ese *plus* o esa excedencia como la especie humana, su estudio o su consideración fenomenológicos —aun con este carácter general y abstracto con que las mentamos aquí— no pueden ser llamados “antropología”. JSM escribe:

Supongamos que estoy haciendo oftalmología humana, porque estudio los ojos humanos. Sospecho que no puedo hacer oftalmología general sino solo humana. Decir que se aplican esos descubrimientos a todos los seres que tengan ojos como los tengan, sería un poco arriesgado, porque es muy posible que esa aplicación cambie algunos parámetros, en todo caso será cuestión de investigación empírica. (228)

Esto es en cierto sentido muy obvio; pero en otro sentido no lo es tanto. Definitivamente hay conocimientos de óptica, de anatomía del ojo, del sistema nervioso, etc. (y ya no digamos de fenomenología de la percepción visual) que son válidos en general, para todo ser que posea ojos y tenga visión gracias a ellos. Su aplicación en cada especie o cada tipo de ojos o de animales con ojos, dependerá, claro está, de las particularidades del caso y será cuestión, en efecto, de investigación empírica. Pero esta ilustración no resulta muy pertinente porque la relación entre un órgano y su función no es la misma que la relación entre una conformación física, orgánica, corpórea, y las operaciones de la conciencia trascendental. Y conste que no digo que esa conformación no determine la manera como esa conciencia trascendental opera en ella. Al contrario: lo que sostengo es

que esa conformación es decisiva para la identificación de la vida trascendental en esa determinada especie con esa determinada conformación. Pero en cuanto a lo universal: la presencia de la estructura “yo – mundo circundante” puede descubrirse en sujetos animales muy diversos: la misma estructura en diferentes sujetos, con el resultado de muy diferentes mundos. Aunque no hemos hallado competencia racional (de cierto nivel), captación de la “obligatoriedad” de ciertas experiencias u objetos “que trascienden toda facticidad”, en sujetos animales que no pertenezcan a la especie humana y que habiten en este planeta, podemos pensar, como Husserl pensó, que esos sujetos son de todas maneras posibles en algún planeta distinto, y extraer de esa mera posibilidad la consecuencia teórica de que el estudio de la relación “yo – mundo circundante”, puede ser válido, al menos en términos generales y hasta cierto punto, si se quiere, para esas especies posibles.

A JSM le parece que esto “ni quita ni pone nada”:

La frase de que puede haber sujetos racionales en otros momentos y lugares ni quita ni pone nada porque no es un dato alguno [*sic*] de la experiencia, ni altera la naturaleza del saber de la experiencia en la que está comprometida la fenomenología. (229)

Vemos entonces que no es sólo que JSM no quiera saber nada de posibilidades o hipótesis “vacías”, sino que no quiere saber nada de ninguna posibilidad. Pero vayamos más despacio.

En 1E decía yo que la “idea esencial del hombre” —la cual, por cierto, no debe confundirse con el “concepto esencial del humano”, que es una idea de Husserl y que abarca más que la sola especie humana sobre la Tierra— está en el fondo de las cuestiones en torno a las distintas nociones de antropología y a las distintas cuestiones de sus relaciones con la filosofía y con la fenomenología. En 2E, sin tomar en cuenta lo que se dice en el mismo prólogo al respecto (a saber, que “sí deberá reconocerse su competencia [del trabajo filosófico] para lograr una visión esencial, ontológica, del hombre, es decir, de aquello que le da precisamente su ser humano” (1E, 213)), JSM escribía que en mi prólogo (apartado segundo) “ha quedado pendiente la necesidad de responder a la pregunta de quién o cómo se trata de lograr filosóficamente esa idea del ser humano que me sirve para discriminar las antropologías, quién es el competente para elaborar una idea filosófica sobre el ser humano” (2E, 241). Sobre esto no dije nada en 4E, pero sí decía que en esa “idea esencial del hombre” deben entrar tanto los rasgos biológicos como “aquellas características que llamaré, sólo para entendernos y

sin pretender encerrar en el término ninguna tesis ontológica, ‘suprabiológicas’” (4E, 70).

¿Por qué esta denominación? Me explico. ¿Cómo se definía explícita o implícitamente esa idea esencial del ser humano en el comentario que JSM hizo de mi prólogo? En la nota 5 de 4E cité este pasaje que aquí vuelvo a transcribir:

El rodeo por el sujeto puro no es sino un esfuerzo para probar que no somos meros seres de hecho, sino que, para ser humanos tal como lo somos, llevamos dentro una necesidad, una competencia que se escapa a la naturaleza, es decir, que *el humano es más que humano*, y que ese “más” le es esencial para ser el humano que somos. Sin ese *plus* no seríamos más que una especie zoológica. Ahora bien, la antropología filosófica solo estudiará al ser humano si toma en consideración ese *plus de humanidad* que nos hace. Sin él, su objeto de estudio deja de serlo y, por tanto, la antropología dejaría de ser tal, porque lo que estudiaría sería un humano incompetente ante los objetos formales y por tanto ante la verdad y la razón, un sujeto, entonces, constituido *antes* de la razón teórica y práctica, por tanto no humano, un sujeto que se desenvolvería en el nivel de la *hominidad* pero no de la *humanidad*. Ese ser no puede hacer filosofía. La condición del sujeto de la filosofía es el ser humano pleno, el humano con el *plus* de humanidad. (2E, 247)

El ser humano es un ser que escapa a la naturaleza, que es “más que humano”; sin este “más” o este “*plus*”, “no seríamos más que una especie zoológica”. Ese *plus* implica, esencialmente, suponemos, competencia “ante los objetos formales y por tanto ante la verdad y la razón”. Antes (un antes quizá muy real, cronológico, histórico) de esa capacidad, habría sólo un *hominido*, no un ser humano. JSM ve también en Husserl una reivindicación “de la racionalidad del ser humano como una competencia esencial que lo constituye” (2E, 249). En la fenomenología se trataría de “descubrir el *plus* de humanidad que el humano exige para ser tal” (2E, 249), y Husserl hace esto “mediante el rodeo de exponer el sentido no humano de ese plus que tenemos que tener para ser humanos” (2E, 249). Ese “sujeto no humano aparece con toda claridad” en la etapa de *Ideas I* “mediante el artificio de la epojé” (2E, 249-250). Pero cuando Husserl desciende luego a los análisis concretos, ese yo puro (no humano), “va perdiendo la pureza porque se hace corporal, social y cultural, todo ello humano y bien humano” (2E, 250), pero a la vez se va a “descubrir en el humano que para ser tal exige incorporar aquello no humano —la trascendencia— que ha descubierto en la primera etapa” (2E, 250).

Ante todo esto, creo que no fue gratuito aplicarle en 4E el adjetivo de “suprabiológica” a esa dimensión a la que JSM “se refiere como el ‘plus’, como lo ‘más que humano’ del humano” (4E, 73), y hablar de una “definición suprabiológica del hombre” (4E, 70). Después de todo, es la dimensión o la condición que saca al hombre de la naturaleza, de la zoología...<sup>167</sup> Tampoco creo que careciera de toda justificación decir que “en la noción de antropología filosófica que San Martín propugna en su comentario, o en la noción de la humanidad o del hombre en que se sustenta, “se privilegia la dimensión que he llamado ‘suprabiológica’ en el hombre”, y que esto se hace “en detrimento de la condición corporal específicamente humana” (4E, 73).

Pero ahora, en 5E, JSM no toma a bien mis distinciones ni mi terminología.

Para profundizar en la definición esencial del ser humano, establece una distinción, que no deja de ser curiosa, la de los rasgos biológicos (en realidad, habla de rasgos corporales o corpóreos, físicos o fisiológicos, como si todos pertenecieran a una antropología filosófica trascendental) y los suprabiológicos; así, el ser humano está dotado de unos rasgos biológicos y otros suprabiológicos y que éstos podrían darse en otras especies. (228)

Aclaro que yo no introduje esos términos para profundizar en esa definición del hombre, sino sólo para hablar en unos términos que nos permitieran entendernos en la discusión. Ahora me doy cuenta de que con ellos sólo compliqué las cosas. De paso, puedo comentar lo que dice entre paréntesis: en efecto, creo que todos esos tipos de rasgos tienen que ser considerados en una antropología filosófica trascendental. Esta es precisamente mi tesis: el ser humano no sólo se define por lo que JSM llama el *plus*, por su trascendentalidad o por su racionalidad, sino también por sus rasgos físicos, corpóreos, fisiológicos... Y si estos rasgos no entraran en esa antropología, o no estuvieran, por lo menos, supuestos en ella, no sería ella, en modo alguno, una auténtica antropología, sino una fenomenología trascendental universal, o una aplicación de la fenomenología a otra especie con otros rasgos físicos, corpóreos, fisiológicos.

---

<sup>167</sup> En 5E dice también, justo para caracterizar lo que se quiere superar mediante el *plus* del ser humano: “El hecho es que el ser humano aparece en el mundo como un ser más del mundo, resultado de las causalidades casuales de la evolución, tema propio de la antropología física o biológica, como puede ser de cualquier otro animal, por ejemplo, los elefantes, que tendrán su apartado peculiar en la paleontología de los vertebrados.” (212)

En referencia a nuestro comportamiento sobre las cosas y a nuestras acciones o nuestra “actuación corporal”, escribe JSM: “Cabe preguntar qué es ahí biológico y qué es suprabiológico. ¿Se puede hablar en esos términos?” (228). Es buena pregunta, que dejo pendiente por el momento. En seguida da con la clave: “Es como si AZ se hubiera atendido a la fórmula de que el ser humano es más que ser humano, y en ese ‘más que’ ser humano hubiera visto algo suprabiológico, mientras que el ser humano primero sería solo lo biológico” (228-229). Es justo así: me atuve efectivamente a esa fórmula; sólo que quien afirmó que ese ser humano primero era sólo zoológico no fui yo, sino JSM: “Sin ese plus no seríamos más que una especie zoológica” (2E, 247). ¿No es la zoología una rama de la biología? Y en este mismo 5E, escribe:

Significa [la refutación del psicologismo] el establecimiento de que el ser humano, además de un ser físico en el mundo, capaz de adaptarse al mundo en los términos biológicos en que lo hacen el conjunto de los animales, y que hacen que sea el animal humano que es, tiene un *plus*, es más que ese humano biológico, tiene una *excedencia* sobre la animalidad —que también es— que viene implicada en la vivencia de la verdad y la razón. (212)

Pero ahora dice, después de la frase en que digo que da con la clave: “No es el caso” (229). Y hace el intento de explicarse: “el sentido trascendental que es la vida humana y que descubre la reducción va más allá de esa diferencia [entre lo biológico y lo suprabiológico] porque el ser corporal humano es trascendental. Lo trascendental está más allá de lo biológico y suprabiológico [*sic*]” (229). Pero, según venía exponiendo (en 2E), fue el “artilugio de la epojé”, “llevada a reducción”, lo que nos hizo descubrir lo trascendental, lo más que humano del humano, en algo llamado “yo puro”, un yo que no puede considerarse que vive o habita en un mundo que él no haya constituido (o no se haya constituido en él), en su propia vida de conciencia. No sé cómo puede entenderse que ese yo no humano, el sujeto puro del “rodeo”, no sea suprabiológico, si todo lo biológico está comprendido en el mundo, y en el mundo comprendido como mundo válido en sí, independiente de toda vida de conciencia.

En cuanto a la actuación corporal humana... Se entiende, claro, que no sea biológica; pero nunca afirmé que lo fuera y mi distinción no lo exige. Es suficiente con que el cuerpo humano, o incluso el ser humano, pueda ser considerado en cierta actitud teórica y cierta perspectiva, según el mismo JSM dice poco después, “como ser biológico, como ser humano-animal parte del mundo” (229). Pero estos términos le parecen a JSM, cuando los uso yo, propios de una

“definición sustantivista, mientras que la fenomenología jamás acude a ese tipo de definiciones, porque se sitúa en el plano de la experiencia propia” (229). Quizá por eso, a fin de cuentas, no me resulta correcta la identificación de la fenomenología trascendental con la antropología filosófica: porque ésta no puede dejar de llevar en su nombre una perspectiva sustantivista, ajena a la experiencia propia... En verdad, JSM se empeña en conjuntar todo, y el resultado no es fácil de comprender.

La fórmula de que el ser humano es más que ser humano lo único que quiere decir es que si definimos al ser humano como el ser que es una parte del mundo no llegamos a lo que es el ser humano. Y el ser humano es una parte del mundo, pero es mucho más, ese más que humano. Pero eso no quiere decir que ese “más que humano” sea lo suprabiológico, porque a ello pertenece también el cuerpo vivido. (229)

Pero si ya acordamos que ese cuerpo vivido no es biológico..., ¿no será entonces ese “más que humano”, con todo y su cuerpo vivido, algo suprabiológico? Pero la pregunta importante en relación con este último pasaje es más bien esta otra: ¿de qué manera puede incorporarse en el mundo algo que es “mucho más” que “parte del mundo”? Si lo trascendental se define como lo no humano, y por ende no mundano, ¿cómo entra a formar parte del mundo? ¿Se puede encajar realmente la trascendentalidad en la humanidad y en la mundanidad de esa manera, cuando el objetivo principal de acudir a ella fue precisamente dejar de asentarse el yo en el mundo como algo sobreentendido y aceptado ingenuamente? ¿Cómo puedo decir que he perdido la ingenuidad de la actitud natural si llevo de nuevo al mundo al sujeto al que llego en la reducción? Sabemos que Husserl tiene respuesta a estas preguntas. Pero de esta respuesta, que es fenomenológica y que habla de una “desembocadura” (*Einströmen*) de lo trascendental en lo empírico, en lo mundano,<sup>168</sup> no se nos dice aquí una sola palabra.

Pero JSM declara que ha “roto ese compuesto de lo biológico y lo suprabiológico” (229) —lo cual a mí me parece muy bien, pues nunca fue una propuesta teórica mía, sino sólo un recurso de estrategia discursiva— y avanza: nos dice que sabemos por la ciencia que el ser humano, como ser biológico, como ser humano-animal que es parte del mundo, “es resultado de la historia evolutiva” (229).

<sup>168</sup> Véase sobre todo el § 59 de *Krisis*, en Hua VI, 212-214.

Pero la experiencia no nos dice nada de esa evolución, ya que es solo un dato científico que se basa en la credibilidad que tiene la ciencia, tanto esta como la ciencia en general. Una persona racional no puede dudar de esos datos, pero nada de esos datos entra en la experiencia, que es lo único que a la fenomenología le interesa. (229)

Esto último puede discutirse, porque a la fenomenología le interesa también, desde luego, el examen de las experiencias en las que la ciencia misma se basa y los procesos intelectuales en los que se forman esos “datos” (que casi nunca son simples datos); pero esta discusión nos alejaría mucho de nuestro tema. El caso es que, muy enigmáticamente, JSM dice ahora que “en esos datos se incluye toda nuestra vida corporal vivida” (229), cuando acababa de explicar que a aquello “más que humano” (que no suprabiológico) “pertenece también el cuerpo vivido” (229). Y luego, “la fenomenología, por su parte, descubre que en esa experiencia [la única que le interesa] hay una obligatoriedad para con objetos que trascienden toda facticidad y, por eso, en caso de que haya seres que tengan vivencia de esos productos, tendrán la misma obligatoriedad” (229). Pero, bien a bien, ¿cuáles productos? ¿Y qué obligatoriedad? Como en seguida menciona los “productos científicos”, podemos quizá suponer que se refiere a estos; pero ¿no estaba refiriéndose a la experiencia en la cual no entra nada de los datos de la ciencia? Entonces, ¿no es ya en esta experiencia, sino en la propia de la ciencia, en la que se descubre la obligatoriedad? No parece posible superar las ambigüedades. La frase siguiente: “Pero, es lo mismo que decir que los productos científicos, dadas las mismas circunstancias, serían los mismos” (229), es en realidad otro enigma: yo no alcanzo a descifrar qué es lo mismo que esto que se dice aquí. Pero aparentemente, JSM piensa que tiene alguna relación con el punto que discutimos, pues él concluye (en frase que ya cité antes):

La frase de que puede haber sujetos racionales en otros momentos y lugares ni quita ni pone nada porque no es un dato alguno [*sic*] de la experiencia, ni altera la naturaleza del saber de la experiencia en la que está comprometida la fenomenología. (229)

A mi ver, sin ser dato alguno de la experiencia, y sin alterar la naturaleza del saber fenomenológico, sí pone algo: presenta una posibilidad no enteramente vacía y muy digna de ser tomada en consideración en muchos contextos diferentes —como innegablemente lo hace Husserl constantemente—, pero sobre todo cuando se trata de circunscribir la extensión de los sujetos a los cuales nuestra disciplina será aplicable o para los cuales tendrá validez.

JSM explora en el párrafo siguiente el sentido de esta frase mía: “lo que sostengo es que, como quiera que esta definición se dé [se trata de la definición de “lo humano, de lo esencialmente humano, de lo ‘personal’”], puede corresponder a una especie animal diferente de la humana, es decir, a una especie cuyos rasgos biológicos sean muy diferentes de los humanos” (229).<sup>169</sup> Desde la experiencia directa de mi *Faktum*, la fenomenología puede elevar sus análisis a *Wesen*, a esencia, a eidos, a un “plano esencial, consiguiendo sacar de esa experiencia una definición esencial sobre el ser humano que soy, en la que entran todos los rasgos que ha citado AZ (rasgo personal, historia, libertad, autotransformación, socialidad y vida en proyectos comunes” (229-230). JSM anota algo importante: “Esa circunscripción esencial del ser humano a partir de mi experiencia fáctica es la tarea de una antropología filosófica auténtica” (230). Yo, desde luego, no niego esto, mientras se mantenga como foco de mi interés y como motivo de unidad de mi disciplina científico-fenomenológica precisamente mi vida como ser humano. Pero mi frase —“Y aquí viene la frase citada de AZ: Esa definición ‘puede corresponder a una especie animal distinta de la humana’” (230)— produce en JSM esta reacción:

La dificultad que he tenido para abordar el artículo de AZ es que es muy delicado operar con una posibilidad respecto a la cual no tenemos ni podemos tener ninguna experiencia, y con base en esa proposición operar con una comprensión nada menos que del sentido de la fenomenología. Y a esta posibilidad se refería AZ en el “Prólogo”, y que por lo visto yo no contesté. La verdad es que decidir qué es la fenomenología a partir de una posibilidad vacía, es una especie de salto al vacío. (230)

No estoy seguro de que se trate en verdad de decidir qué es la fenomenología, pero sí se trata, al menos, de circunscribir su rango de aplicación o, más bien dicho, la esfera o el círculo de los sujetos que ella puede estudiar. Puedo conceder que, si no fueran concebibles seres animales racionales que no fueran humanos (lo que sería otra manera de decir que la identidad del sujeto trascendental y el sujeto humano es una identidad esencial), todo lo que dijéramos sobre ellos sería bordar en el vacío y la existencia (esencialmente imposible) de estos seres no podría ser una razón para no llamar fenomenología trascendental a nuestra “antropología filosófica auténtica”. *Pero resulta que esos seres son concebibles*. JSM sabe bien que la fenomenología no trabaja solamente con experiencias originarias (percepciones, etc.), sino también, y muy principalmente, por cierto, con

<sup>169</sup> La frase citada, en 4E, 69.

concebibilidades, con posibilidades. Ellas son las que delimitan el campo de las esencias, de los aprioris.

Ya se entiende, por lo demás, que me parece equivocada la afirmación de que “no tenemos ni podemos tener ninguna experiencia” respecto de la posibilidad de que a la definición de la antropología filosófica auténtica corresponda una especie animal distinta de la humana: ¿de dónde se sabe que no podemos tener ninguna experiencia de ese tipo? Se puede afirmar que no la tenemos; pero no que no la podemos tener. Pero, además, tampoco hace falta que la tengamos. Para que sea digna de consideración basta con que haya caminos de experiencia practicables, y esos son los caminos que la investigación científica está abriendo.

No repetiré toda la exposición que sigue, pues contiene repeticiones, como lo dice el mismo JSM. Pero es interesante que, como para devolvernos al piso sólido desde el borde del salto al vacío, JSM haga toda esta caracterización de la fenomenología:

La fenomenología trascendental nos describe desde nuestra experiencia fáctica, desde la corporalidad vivida, con su encarnación en el cuerpo parte del mundo, los afectos y diversas sensaciones que se dan en la pasividad y, por encima, las operaciones superiores, la capacidad de la “división originaria”, del *Urteil*, del juicio, que como contenido habitualmente toma la materia —aunque sea en cuanto forma de esa materialidad—, que por tanto está profundamente vinculada a esa materialidad. La descripción de todas esas operaciones es la fenomenología. (230)

Pues bien, JSM relata que,

teniendo todo eso en cuenta, se nos dice [lo dice 4E] que (...) ese saber de mi yo fáctico, que soy yo en mi experiencia,<sup>170</sup> y que en cuanto a disciplinas, es el núcleo de una antropología filosófica trascendental —porque vive de ese descubrimiento hecho en la fenomenología, por el cual el antropólogo filósofo tiene que reconocerse como fenomenólogo trascendental, de acuerdo a la conferencia de 1931—, se aplica a todos los posibles seres racionales que puedan existir incluso en otros planetas, aunque ninguna prueba se pueda dar de que esa posibilidad sea algo. (230)

---

<sup>170</sup> La frase no tiene una redacción correcta, pero paso esto por alto y en los suspensivos escondo el error.

Que una posibilidad “sea algo” seguramente significa que sea una posibilidad realmente pensable, o quizá que es una posibilidad no vacía. No puede querer decir que sea una posibilidad realizada en alguna parte, porque es obvio que esto no lo sabemos en la actualidad; y sin embargo, esto sería lo único que requeriría alguna prueba. Que la posibilidad es pensable no hay que probarlo, y creo que ya quedó aclarada la cuestión de la vaciedad o no vaciedad de tal posibilidad. Lo que de todo esto se concluye es que de esto que dice aquí JSM no se puede seguir realmente nada —salvo la reiteración en la oración incisa de la posibilidad de una antropología filosófica trascendental, posibilidad que yo no niego. Quizá para llegar a algo recurre de inmediato, una vez más, al texto 22 de Hua XV, “que vincula mi yo fáctico con la esencia del yo trascendental” (231). No tengo nada que oponer al texto de Serrano de Haro que cita:

el sentido de ese eidos [el eidos del yo trascendental] dice siempre relación al yo individual (mío), como si la inteligibilidad ideal se nutriera *a posteriori* del sentido que ya ha realizado en sí, en su existencia temporal, mi yo concreto; las formas esenciales que analiza el fenomenólogo —sensación, percepción de mundo, juicio, ciencia, fenomenología, etc.— en realidad explicitan el fenómeno, en sí mismo inteligible, de mi existencia consciente y de sus potencialidades.<sup>171</sup> (231)

No estoy seguro, pero al parecer JSM piensa que yo no podría estar de acuerdo con este texto, o que mi posición choca de alguna manera con él. Aquí dice ahora de este texto: “creo que nos sitúa en el verdadero sentido antropológico de la fenomenología, que no implica recaer en ningún antropologismo” (231). En vista de la revisión que hice ya páginas atrás de lo que creo que en este texto es pertinente para la discusión que llevamos, se comprenderá en qué sentido puedo estar de acuerdo con estas palabras: sí, se trata del “sentido antropológico de la fenomenología”, el cual es, él también, un sentido fáctico, el de nuestra facticidad como yos objetivados como humanos; pero, además de que este sentido no encierra una necesidad eidética, sino sólo una necesidad fáctica, este “nosotros” al que aquí se alude, esos “humanos” que aquí entran en juego, son los “humanos” del “concepto esencial del ser humano” de Husserl, como creo que hice ver en la revisión anterior del texto, revisión basada en citas textuales de Husserl, no en ocurrencias o fantasías mías. De acuerdo con esto, no puedo asentir a las palabras de JSM que siguen en 5E, a saber, que ese texto 22 de Hua

---

<sup>171</sup> Edmund Husserl, “Teleología”, ed. cit., p. 12. [Nota del texto citado.]

XV<sup>172</sup> “relativiza la tesis de AZ, porque desde esa descripción de la vida humana, ¿qué puede significar que son posibles desarrollos evolutivos semejantes en este u otros planetas; seres racionales pegados a los acantilados; seres racionales fuera de nuestro planeta, o centauros que toquen la flauta?” (231) Sólo puedo decir que estas son preguntas que JSM debe plantearle a Husserl, no a mí, porque fue Husserl quien habló, *en este mismo texto*, de los humanoides sobre algún astro... Yo solamente enriquecí un poco más, con ayuda de Lem, la fantasía de Husserl. Pero JSM afirma:

Nada de eso altera la dependencia del eidos “ser humano esencial” de mi experiencia concreta, y que es el contenido de una antropología filosófica auténtica, porque el sujeto de esa antropología, que soy mismo [*sic*], no queda alterado por la hipótesis de la variación imaginativa porque todo son posibilidades vacías. (231)

Creo en verdad que ni el sujeto de esa antropología filosófica auténtica, ni el contenido de esa antropología, ni la dependencia del eidos “ser humano esencial” de mi experiencia concreta, quedarían alterados siquiera en el caso de que fueran posibilidades no vacías. No es la vaciedad de esas posibilidades lo que deja inalteradas todas esas cosas, sino su propia necesidad fáctica. Lo que sí alteran esas posibilidades —y que en cierto sentido podrían alterar aunque fueran vacías— es más bien esa suerte de solipsismo específico antropológico que se va gestando en las páginas de JSM. Si él mismo ha puesto mucho énfasis en la idea de que la misma reducción trascendental es incompleta sin su extensión a la intersubjetividad, por lo cual el proceso de constitución intencional del mundo tiene que considerarse como el proceso de una comunidad, no se entiende su resistencia ante la ampliación de esa misma comunidad a seres posibles de especies distintas de la humana.

Pero, ya que se refiere al eidos “ser humano esencial” como “contenido” de la antropología filosófica auténtica, pregunto: ¿es que entonces ha aceptado que no es el humano viviente sobre la Tierra el único “contenido” de esa antropología, sino en potencia cualquier otro posible? Porque, además, como ya quedó dicho en un punto anterior, ese texto 22 se refiere de manera expresa o cuasiexpresa precisamente a ese ser humano esencial. El hecho de que yo obtenga esa esencia o

---

<sup>172</sup> Aunque el sujeto gramatical de la oración, tal como está escrita, sería “el antropologismo”, creo que la intención de JSM es tomar como sujeto de la oración el texto del que venimos tratando.

ese eidos de mi propia experiencia, que en algún momento del proceso constitutivo que se lleva a cabo en mí se me revelará como humana, es una inevitabilidad práctica que hay que asumir metodológicamente. De acuerdo; pero ello no altera en absoluto los estados de cosas eidéticos que podemos llegar a descubrir. Aquí es decisivo darse cuenta de que también el humanoide que habita en algún astro obtendría la esencia de ego de su propia experiencia fáctica (de su *factum* ego), tal como lo hago yo... Husserl está hablando de sí mismo, del individuo que lleva o llevaba su nombre, de su propio *factum* ego, pero está hablando también en general, recurriendo a tesis de esencia válidas universalmente. Si no lo hubiera hecho así, esas verdades de su texto (suponemos y creemos que lo son, desde luego) no tendrían validez, por ejemplo, para JSM, quien se las aplica a sí mismo sin el menor reparo. El sujeto de una *antropología*, incluso una *antropología* auténtica, o filosóficamente auténtica, trascendental, no puede dejar de ser un sujeto humano en ningún caso, y “su” yo trascendental —el que se ha autoobjetivado en él— no podría dejar de ser el objetivado en ese o en algún ser humano, y *en este sentido* él no puede ser alterado por ninguna variación imaginativa. Pero ese mismo sujeto (el humano, el trascendental, o ambos) sí puede percatarse gracias a esa misma variación imaginativa de que son posibles otros sujetos similares a él en todo lo que se requiera para poder llamarlos “seres humanos en esencia”; y también, y esto es lo que, al parecer, Husserl no exploró suficientemente, puede percatarse de que son posibles también otros sujetos similares a él, al ser humano de la Tierra, como para pensar en poder establecer comunicación y trato con ellos, y considerarlos co-sujetos de la constitución del mundo común, pero que difieran en lo que respecta a su corporalidad, a su sensibilidad, a su fisiología, a algunos rasgos de su psiquismo, a rasgos de conducta, a hábitos, a convivencia social, a su cultura, a su arte, etc., al grado, pues, de no poder llamarlos en verdad “contenidos” de una *antropología* auténtica...

JSM emprende en seguida una revisión del texto de Hua XV que yo aduzco “para probar” mi “tesis”, “ya que en él el mismo Husserl dice que los marcianos serían también hombres si se les aplica el concepto esencial de ser humano que hemos sacado desde mi experiencia concreta y que es el núcleo de una antropología filosófica” (231). Es el pasaje del texto 11 de *Husserliana* XV (p. 163) en el que Husserl dice que el concepto esencial del ser humano “deja abierto si no viven todavía hombres fuera de la Tierra como co-portadores de nuestro mundo”, etc.<sup>173</sup> Es en este punto en el que escribe las palabras que ya cité y que ahora transcribo con las subsecuentes:

---

<sup>173</sup> Citado en 4E, 70.

Empecemos problematizando que la definición esencial del ser humano, que como dice, “coincide con la que llamamos definición suprabiológica del hombre” incluya solo lo que dice AZ: “la definición o determinación suprabiológica”, porque no es posible; desde la fenomenología genética, mi experiencia como *Faktum* es la que es, y no puedo presentar una legitimidad racional desvinculada en su génesis del espacio y tiempo y, por tanto, está necesariamente vinculada al mundo en el que se da ese sujeto trascendental, en el cual se dan además los otros como co-sujetos de mi racionalidad. Por tanto, “la definición suprabiológica del ser humano” incluye la animalidad fáctica vivida. (231)

Son muy bienvenidas todas las problematizaciones de este tipo porque siempre aclaran algo o dan la oportunidad de aclararlo. Ya hice la necesaria enmienda de la cita de las palabras que escribí en 4E después del pasaje de Husserl citado, y ha quedado claro que para mí “poseer un cuerpo en el mundo” es una “condición indispensable” del “concepto esencial del hombre”. JSM enfatiza la “vinculación al mundo”, la “animalidad fáctica vivida”, y recuerda que en ese mundo “se dan además los otros como co-sujetos de mi racionalidad”. Muy bien. Pero JSM no deja bien claro —y justo aquí tendría que exigírsele la máxima claridad— si él entiende ese “mundo en el que se da ese sujeto trascendental, en el cual se dan además los otros” como la fenomenología husserliana lo entiende, es decir, como un mundo que se va constituyendo en el mismo proceso en el que el sujeto trascendental se mundaniza y se humaniza, o si, como sus palabras sugieren, como un mundo en sí, *objetivo* e independiente de la conciencia trascendental, en el cual “se da ese sujeto trascendental” y en el cual “se dan además los otros”, etc. ¿De qué modo hay que entender este “darse”?

Pero sea lo que sea de esto, JSM vuelve luego a apoyarse en la vaciedad de mi hipótesis:

Teniendo esto en cuenta, esos marcianos, esos “seres humanos fuera de la Tierra”,<sup>174</sup> que pueden ser co-portadores de nuestro mundo, serían seres humanos, pero es una hipótesis vacía que lo único que dice [es] que, si en Marte hay seres como nosotros con los que pudiéramos entrar en contacto, serían seres humanos. (231-232)

---

<sup>174</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, (Hua XV), Martinus Nijhoff (ed.), La Haya, 1973, p. 163 [del no 11]. [Nota al pie en el texto citado.]

Está claro que es Husserl el que hace aquí esa “hipótesis vacía”. ¿Qué interés puede tener esa cuasitautología? Pero para JSM no es Husserl, sino yo, quien “lleva el texto a un terreno que no aparece en él” (232). El manuscrito, expone JSM, “trata de las anomalías” con cuya participación (en diversos aspectos de la subjetividad trascendental: sentidos, sentimientos, afectos, capacidad de evaluar, capacidad de juzgar) el “mundo común” se constituye como “el mundo de la normalidad”, aunque se particularice en “diversas especificaciones”. En el “contexto de la normalidad plena, tenemos un mundo común pleno, que abarca a la totalidad de la humanidad de la Tierra, desde la experiencia” (232). Citando a Husserl, agrega: “ese concepto esencial del ser humano ‘deja abierto si no viven todavía hombres fuera de la Tierra como co-portadores de nuestro mundo’” (232). Y aquí vuelve a la carga:

El equívoco de AZ está en pensar que ese concepto esencial se refiere solo a las peculiaridades judicativas, que definirían al ser humano frente a los animales, pero Husserl incluye en el mundo del que somos co-portadores la totalidad de la experiencia. (232)

Puedo pasar, para no verme exageradamente puntilloso, esto de que Husserl incluya la totalidad de la experiencia *en el mundo del que somos co-portadores*, y no más bien *en los sujetos co-portadores mismos*. Pero no puedo pasar que JSM me atribuya esa rarísima tesis de que el concepto esencial del ser humano “se refiere solo a las peculiaridades judicativas”. Sólo me explico esta atribución pensando que para JSM eso que llama “más que humano” en el humano se concentra justamente en esas “peculiaridades judicativas”, y como ya él mismo ha sospechado que la expresión de lo “suprabiológico” que propuse para facilitar la discusión está inspirada en esa noción de lo “más que humano”, se le hace fácil ahora asociar también esas peculiaridades con esa expresión. Con esto, no sólo ignora aquellas palabras mías ya citadas (“aunque añadiendo o incluyendo la condición indispensable de poseer un cuerpo en el mundo”) y estas otras (también de 4E): “Sólo que ésta [la antropología filosófica], si pretende seguir siendo antropología, no puede ignorar a su vez las determinaciones biológicas del hombre. Y no puede ignorarlas porque tanto ellas como la manera específica de enlazarse con las determinaciones suprabiológicas son lo único que en última instancia definen al ser humano” (4E, 70), sino que también olvida lo que él mismo recordó unos párrafos antes: que en la “definición esencial sobre el ser humano que soy” “entran todos los rasgos que ha citado AZ (rasgo personal, historia, libertad,

autotransformación, socialidad y vida en proyectos comunes” (230).<sup>175</sup> Así pues, habrá que relativizar o matizar un poco la rectificación de mi equívoco que hace enseguida en estas palabras:

La que hemos llamado diferencia antropológica no significa que podamos tener un ser humano solo con lo que lo diferencia del resto de los animales. Para tener un ser humano no podemos contar solo con ese rasgo como si fuera separable. (232)

Ya se trató antes esa idea de la “diferencia antropológica”. Si no es ya obvio, diré expresamente que no creo ni he creído que se puede tener un ser humano sólo con lo que lo diferencia del resto de los animales, y tampoco en una separabilidad real de ese rasgo (cualquiera que sea). En breve: en ningún lugar de mis textos puede justificarse que yo piense que el concepto esencial del humano, el de Husserl, se refiera sólo a las facultades judicativas, y mucho menos que se trata de un rasgo realmente separable. Yo incluyo junto con Husserl y con JSM la totalidad de la experiencia... humana, en el caso del hombre. Pero también pienso, junto con Husserl, pero aparentemente no con JSM, en otros posibles animales racionales que puedan ser co-portadores del mundo con nosotros y que, sin embargo, tengan una “totalidad de experiencia” muy diferente de la humana. La fenomenología trascendental que estos animales desarrollarían debería coincidir con la nuestra en todo —y las condiciones y supuestos para que esto suceda es lo que deberíamos estar indagando en estas discusiones—; pero su propia “antropología filosófica auténtica” (es decir, su “marcianología filosófica auténtica”, o como sea que se llamara) coincidiría con la nuestra solamente en aquellos puntos que dependieran de las coincidencias de nuestras conformaciones físicas, biológicas, corpóreas, sensoriales, etc.

En todo caso, JSM admite que

es evidente que desde el concepto esencial del ser humano no podemos excluir que se den seres que respondan a ese mismo concepto de ser humano en otros planetas, que si tienen el cuerpo vivido como nosotros lo tenemos serán seres humanos como nosotros. Pero con eso solo estoy diciendo que si encontramos seres como nosotros, pues eso, serán seres humanos. (232)

---

<sup>175</sup> Ver 4E, 69, primer párrafo.

Es un avance, sin duda. Yo había dejado en 4E ese concepto esencial del ser humano en “cierta indefinición o en cierta fluidez” (4E, 69). Y ya me mostré totalmente dispuesto a dejar fuera de la discusión ese par “biológico/suprabiológico” que JSM encontró tan problemático. Ahora estamos muy cerca de lograr un acuerdo con respecto a la tesis de que la antropología filosófica auténtica tendría que basarse en ese “concepto esencial del ser humano” de Husserl, al cual aquí explícitamente le agrega JSM ese tener “el cuerpo vivido como nosotros lo tenemos”, que es una condición que no se encuentra en el texto de Husserl. Pero en el borde del acuerdo, JSM recula:

Una hipótesis vacía nunca puede ser excluida, pero racionalmente con ella nada puedo hacer, nada puedo deducir, lo único que puedo decir es que si son como nosotros, pues serán como nosotros, pero con eso no añado nada ni digo nada significativo para ningún tipo de filosofía. Para que esos marcianos puedan entrar en contacto con nosotros, teniendo nuestro mismo mundo, deben tener nuestros sentidos y, por tanto, el mismo sistema de cinestesis. Pero se entenderá que con esa afirmación no hago más que ciencia ficción, pero no doy ni un solo paso para aclarar nada. (232)

Es un tema de investigación muy serio y fértil el de los presupuestos de ese contacto y entendimiento mutuo entre seres inteligentes o racionales de especies y tierras diferentes. Y de una investigación fenomenológica, desde luego, que haría bien en adelantarse al momento del “encuentro” para poder dar lineamientos y orientaciones oportunos cuando éste ocurra, y no verse rezagada ante las más novedosas propuestas de la tecnociencia, la inteligencia artificial, la ingeniería genética, etc. Desdeñar toda alusión a especies animales racionales fuera de la Tierra como posibilidad o hipótesis vacía y como mero asunto de ciencia ficción, no es a mi parecer una actitud filosófica (y ética) muy responsable. Y a pesar de todo, JSM da un pequeño paso más allá del paso que significa admitir la posibilidad de que seres “humanos” de otros mundos pudieran ser co-portadores con nosotros de la constitución del mundo entrando en contacto con nosotros. Afirma que “esos marcianos” “deben tener nuestros sentidos y, por tanto, el mismo sistema de cinestesis”. Este pequeño paso me parece algo dudoso. Es posible, ciertamente, que tengamos que coincidir en alguna medida en cuanto a equipamiento sensorial, por así decir, incluyendo la dimensión cinestésica; pero esa coincidencia no me parece que tenga que ser completa: podría haber en diferentes especies inteligentes variantes muy diferentes de conformaciones sensoriales y sensitivas, y hasta cinestésicas, y sin embargo con la capacidad de alcanzar comunicación entre ellas y/o con nosotros. La ciencia ficción puede

aprovecharse fenomenológicamente. Pero toda esta vía queda a fin de cuentas prácticamente cancelada:

En realidad, Husserl solo está diciendo que la extensión de la experiencia propia no tiene límites en su aplicación desde ella misma. La limitación vendrá por otros conductos, por ejemplo, por la teoría de la evolución, que no pertenece a la experiencia; o por la biología, que nos advertirá de la escasa probabilidad del desarrollo de la vida con las mismas combinaciones moleculares en espacios distintos de la Tierra, pero a Husserl, que sabe eso perfectamente, no se le ocurre mezclar niveles y planos. (232-233)

Pienso que esos límites de la aplicación de la experiencia propia vienen ante todo de la misma experiencia propia, cuando integramos en ella, como no puede ser menos, la empatía. Ya hay ciertos límites en la experiencia de mis congéneres, que no puedo reputar como una experiencia idéntica a la mía. Muchos más límites se presentan en la empatía respecto de los animales no humanos, y restringiéndonos (como estamos haciendo) a los animales racionales “humanos” (los que caigan bajo el concepto esencial husserliano del ser humano), son pensables también limitaciones de distintos órdenes y dimensiones. Todas estas posibilidades son también dignas de ser estudiadas desde la fenomenología. Pero a Husserl —que es el que, precisamente en el texto que consideramos, da la pauta para el estudio de todas esas posibilidades, incluyendo las que JSM reputa de “vacías”—,<sup>176</sup> no se le ocurre mezclar niveles y planos, y en cambio, por lo que infero, a mí —que sólo sigo mínimamente esas incitaciones de Husserl y acaso las vivifico un poco con ilustraciones de la ciencia ficción o de mi propia fantasía— sí se me ha ocurrido hacer ese tipo de mezclas.

Lo que sigue en 5E es una breve lección basada en cierta parte de ese texto No. 11 de Hua XV en el que Husserl habla de los posibles seres humanos “fuera de la Tierra”. Comienza con la determinación del “concepto esencial de ser humano” como “la comprensión fenomenológica de la estructura del ser trascendental (o respectivamente del ser puramente anímico)” (Hua XV, 159), “que es esa ‘norma’ (Hua XV, 160) que me forjo (...), o ‘el eidos universal concreto de una subjetividad trascendental posible, la Mathesis de la subjetividad trascendental y de su mundo’, por la cual juzgar sobre el mundo y los otros, es

---

<sup>176</sup> Es curioso que Husserl pueda considerar como co-portadores de nuestro mundo antes a los posibles seres humanos en otros planetas que a los animales no humanos terrestres y a los locos. Ver Hua XV, 162.

decir, para determinar su pertenencia a mi mundo” (233). Este eidos es el que resulta o se saca del *Faktum* expuesto en el texto 22 del mismo volumen, el cual “implica la facticidad entera de mi vida efectiva, no los rasgos definitorios de la ‘diferencia antropológica” (233): o sea, es generativa, es “generada desde la pasividad”, “vinculada con nuestro cuerpo vivido” (233). Confieso que no encuentro en todo esto nada nuevo. JSM sigue empeñado en refutar mi presunta negación del cuerpo... En la vida humana consciente, nos dice, hay vivencias de la verdad y de la legitimación racional en todos los niveles (conocimiento, evaluación y acción). Son vivencias “esenciales y trascendentales de nuestra vida. Sin ellas nuestra vida no sería humana, pero tampoco lo sería sin nuestro cuerpo” (233). Pues bien: “Nada de eso puede ser excluido del concepto esencial de ser humano. Y si todo eso se da en Marte o donde sea, nos encontraremos con seres humanos como nosotros” (233). Tal vez desde la ciencia “(en cuyos productos no entra la fenomenología) esa posibilidad sea excluida casi de modo total” (233) —lo cual, por lo ya dicho antes sobre las investigaciones de búsqueda de vida extraterrestre, no parece ser el caso: hay allí una ventana nada cerrada—; pero aun así, “evidentemente, *a priori* no puedo excluir que haya seres que tengan esas experiencias, es decir, que cumplan con ese concepto esencial del ser humano” (233). ¿Hemos vuelto a este punto? Es un punto riesgoso: podríamos deslizarnos desde aquí a consentir que nuestra antropología filosófica auténtica no tiene como único sujeto posible a la especie llamada *Homo sapiens* que habita sobre la Tierra. Pero una vez más, JSM vuelve a plantear sus objeciones:

El desacierto de AZ es haber identificado el “concepto esencial del ser humano” con los rasgos suprabiológicos, es decir, con la capacidad racional, y pensar que la fenomenología separa esta capacidad como lo trascendental y con esa especie de “cápsula racional” ya no habría dificultad de buscar soportes donde incrustarla, sea en cuerpos marcianos, en los medracitas, o en los percebes racionales, que evidentemente serían, en ese caso, sujetos trascendentales, pero que bajo ningún concepto serían seres humanos. Como la fenomenología me daría, en la hipótesis de AZ, competencia para conocer esa “cápsula racional”, excede la antropología que solo trata el caso de esa cápsula racional —lo trascendental forjado por AZ— que “se da” un cuerpo humano, mientras que la fenomenología trascendental abarca a todo ser trascendental (esa “cápsula racional”) que se puede dar a sí misma cualquier otro soporte, vamos a decir, como se podría dar un cuerpo de percebe o de hormiga. Creo que la respuesta al problema está relativamente clara. (233-234)

Pero no. La respuesta al problema no está clara. Ni siquiera estaría clara, me parece a mí, si yo creyera en verdad lo que JSM cree aquí que yo creo. Yo no he forjado lo trascendental como una “cápsula racional” susceptible de ser colocada en cualquier cuerpo o en cualquier organismo. En el prólogo escribí:

Pero la fenomenología trascendental es por principio aplicable, *mutatis mutandis*, a esas otras especies “inteligentes” o “racionales”, del mismo modo que es ya aplicable, *mutatis mutandis*, a todos los sujetos de todas las especies animales existentes (1E, 218-219)

“Todos los sujetos de todas las especies animales existentes” incluye, en cualquier lectura cuidadosa, también a las especies de animales sin capacidad racional. No soy yo, es Husserl quien habla de un concepto esencial de humano, y es JSM, y no soy yo ni es Husserl, quien ha insistido —y no sólo en los textos de esta polémica, sino en otros anteriores y contemporáneos— en que lo más esencial del ser humano, lo más humano de lo humano (que es lo *más-que-humano*), está en la trascendentalidad, y es también solamente él quien define esta trascendentalidad como competencia racional, capacidad de reflexión, etc., en un concepto que, desde mi punto de vista, no está él mismo suficientemente aclarado.

*Al punto segundo.* Tras el último pasaje suyo que he citado, JSM aborda el que ve como “segundo punto para la crítica de la identidad de la fenomenología y la antropología filosófica, que sólo se lograría desde esa idea esencial de ser humano que implica llamar humanos a todos los que participen de esas características suprabiológicas de humano” (234). Puedo suponer que se refiere a mi tesis de que “la identificación de la fenomenología trascendental con la antropología filosófica sólo se lograría, desde mi punto de vista, sobre la base de ese amplísimo ‘concepto esencial del hombre’, que no se limita a nosotros los hombres que vivimos en la Tierra” (4E, 71). Con ejemplos de ciencia-ficción, trato de demostrar —sigo la exposición de JSM— el sinsentido de la denominación de antropología filosófica cuando el sujeto “humano” es un meodracita con las orejas en los sobacos, o cuando se trata de la “ciencia” del “Océano” de *Solaris*. Mi tesis sería que en estos casos hablar de antropología filosófica sería “inapropiado”, pero “parece, al contrario, que sería apropiado hablar de fenomenología trascendental”, y agrega: “aunque, me temo, que tampoco sabríamos muy bien qué decir desde esta, por ejemplo, del ‘Océano’ del planeta de ese nombre” (234). Este caso

es efectivamente un caso extremo; me referí a él más atrás, en una nota al pie. Aquí agregaré que no parece muy adecuada la analogía que establece JSM entre este caso y el del murciélago de Nagel: “lo mismo que nos resultará difícil, si no imposible, contestar a Nagel cuando pregunta a qué se parece ser un murciélago” (234), y no precisamente porque de inmediato responda, trivialmente: “pues a eso, a ser un murciélago”, sino porque la cercanía entre la corporalidad del murciélago y la humana es mucho mayor que la que habría entre la corporalidad del “océano inteligente” de *Solaris* y la humana. Esto hace que en el cuerpo del murciélago podamos hasta cierto punto “amoldarnos” o “acurrucarnos”, según lo propone Husserl,<sup>177</sup> mientras que en el cuerpo del océano de *Solaris* no tendríamos ningún asidero para hacerlo.<sup>178</sup>

Y ahora por fin identifica JSM el pasaje de 1E que había dejado de comentar: “es un párrafo en el que echa mano de la carta a Lévy-Bruhl y en el que se alude a ‘esa posible vida inteligente no humana’” (234),<sup>179</sup> y decide ir a ello, “independientemente de que todo lo que acabo de decir es parte de lo mismo, porque todo se basa en el texto n.º 11 de Hua XV, pero ahora basándose en la carta a Lévy-Bruhl” (234). Pero antes aclara que no había entrado “en el tema de la carta a Lévy-Bruhl porque es una carta que yo [JSM] había comentado hacía veinte años y en el citado ‘Prólogo’ no se hacía ninguna alusión a mi comentario” (234).<sup>180</sup> Nos cuenta luego cómo conoció la carta “de modo muy temprano” (234) y cómo “se había convertido para mí en guía de interpretación ya a principios de los ochenta” (235), y en fin: “Mi familiaridad con ella era, pues, muy notable, y el hecho de que AZ no aludiera a mi comentario no me incentivó a entrar en ella, sobre todo porque percibía un desenfoque —en el que ahora sí profundizaré—, pues Husserl en la carta habla de la antropología cultural, y nunca de la antropología filosófica” (235). Lamento la desincentivación. No siento que tenga que disculparme, pero diré que mi prólogo no es precisamente un trabajo académico erudito, y en él no se echa mano de ninguna literatura secundaria, por notable que sea. Pero vamos a los asuntos.

<sup>177</sup> Véase sobre esto Antonio Ziri6n Q., “Cuerpo animal y mundo animal. Fenomenología en el borde de la empatía”, esp. p. 146.

<sup>178</sup> Con “asidero” me refiero aqu6, por ejemplo, a la cabeza, el tronco, las extremidades del murci6lago, que tienen alg6n grado de semejanza con los nuestros.

<sup>179</sup> A partir de este punto, hay un problema en las notas al pie de 5E, que no permite identificar el punto del texto sobre el que recaen.

<sup>180</sup> El comentario, “Husserl y la antropología cultural. Comentario a la carta de Husserl a Lévy-Bruhl”, publicado inicialmente en la revista *ER en 1995*, est6 incluido como cap6tulo VI en su libro *Para una filosof6a de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*.

Creo que éstos comienzan en esta coyuntura con la cita que hace de 4E donde me refiero a “la diversificación posible de la constitución humana del mundo, que en el fondo se vincula a la diversidad de autoobjetivaciones y mundanizaciones posibles de la subjetividad trascendental” (4E, 72).<sup>181</sup> JSM comenta:

Como se puede ver, en la frase se asume una subjetividad trascendental autónoma, lo que he llamado la “cápsula racional” que se mundaniza, es decir, como que cae del cielo en diversos mundos posibles, con cuerpos radicalmente distintos, que pueden ir desde todos los imaginarios de la ciencia ficción hasta los que se nos ocurra en la Tierra como animales racionales. (235)

Por lo visto, no dejamos de malentendernos mutuamente... Esa “cápsula racional” ya quedó a un lado hace un momento: es una expresión forjada por JSM para caracterizar mi posición en esta discusión, pero que en realidad no tiene nada que ver con lo que pienso. En todo caso, la cuestión de la identificación (o la relación) de la trascendentalidad con la racionalidad es una cuestión crucial en la postura de JSM, y él tendrá que explicar esa identificación (o esa relación). También pediría que hiciéramos a un lado cosas como las caídas del cielo, pues JSM no puede creer en serio que yo creo en algo así, ni creo que mis palabras impliquen nada semejante; y junto con ellas, los “mundos posibles”, de los cuales tampoco he hablado ni están implicados en nada de lo que he dicho. Ahora me permito explicar, por si quedan dudas. La “diversificación posible de la constitución humana del mundo” quiere decir “la posibilidad de diversas (múltiples, innúmeras) constituciones humanas de mundo”. La “diversidad de autoobjetivaciones y mundanizaciones posibles de la subjetividad trascendental” dice lo mismo, sólo que sin referencia a los humanos. Lo dice, ciertamente, desde el punto de vista de la subjetividad trascendental tomada en general, pero no porque se trate de una entidad abstracta o ideal o que pueda subsistir autónomamente (al menos en el mundo *real*): hablar de diversas mundanizaciones y autoobjetivaciones posibles de la subjetividad trascendental equivale a hablar de diversas subjetividades trascendentales o tipos de subjetividades trascendentales que llevan a cabo en su vida esos procesos subjetivos intencionales llamados mundanización y autoobjetivación.

Pero la lectura de JSM va un poco más lejos.

---

<sup>181</sup> En 5E, 235.

La idea básica es aquella que veíamos antes: que la subjetividad trascendental se da a sí misma un cuerpo, una frase que lleva claramente a una sustantivización de lo trascendental, además de a un olvido dramático de la obra de Husserl desde la segunda década, cuando se va completando la fenomenología genética, en la que aflora la historicidad, corporeidad y socialidad de la subjetividad trascendental. (235)

Ya he comentado en este escrito la crítica de JSM a esa manera de expresarme que él llama “antifenomenológica”. En 1E escribí que la subjetividad trascendental es humana sólo en los casos en que “ella se ha objetivado a sí misma como humana, en que ella ‘se ha dado’ un ser humano en el mundo” (1E, 219). Aquí sólo podría repetir el comentario que ya hice: que nunca me referí con esa manera figurada de expresarme a una subjetividad trascendental ajena al mundo que de buenas a primeras adopta una subjetividad humana. Tampoco es nueva la acusación de sustantivizar lo trascendental. JSM había escrito antes que “al hablar en esos términos [de biológico y suprabiológico], estamos adoptando una definición sustantivista, mientras que la fenomenología jamás acude a ese tipo de definiciones, porque se sitúa en el plano de la experiencia propia” (229). Ahora se refiere a la sustantivización a la que “lleva” aquella frase de 1E. Llama la atención que en 2E no haya reparado en este inaceptable sesgo de mi frase. Pero así como estuve conforme con retirar aquella pareja de términos sustantivistas, ahora digo que estoy dispuesto a retirar o a reformar cualquier insinuación de una sustantivización de lo trascendental en mis palabras, sobre todo si se piensa en una sustantivación *real*; pero también insisto en que el sentido figurado tiene sus derechos. Es también curioso, por otro lado —y ya me referí también a esto en este escrito—, que el mismo Husserl hable de esa “dación de sentido sustancializante” que se imponen unos a otros, mutuamente y a sí mismos, los yos absolutos, trascendentales, al animalizarse o humanizarse.<sup>182</sup> Esta no es, claro está, una sustancialización teórica o lingüística, sino una sustancialización intencional, conciential.

Acerca del “olvido dramático de la obra de Husserl desde la segunda década”, y su cauda de consecuencias... pues hombre, dramático lo sería, desde luego, y hasta trágico, para quien ha traducido unos cuantos cientos de páginas de ese período. Pero es el lector quien tendrá que pronunciarse sobre este punto.

La crítica a las expresiones de mi prólogo se prolonga un poco más:

---

<sup>182</sup> Ver Hua VIII, 505-506.

De acuerdo con esta [la fenomenología genética] jamás podríamos decir que la subjetividad trascendental se da un cuerpo, sino al revés, en el seno de lo biológico, o desde el abismo insondable de lo biológico surge una trascendentalidad, primero sensible-afectiva (animal), y, luego, personal-racional, con una racionalidad que vive de la etapa anterior, aunque también es capaz de acceder a contenidos desvinculados de las condiciones de su historia. (235)

JSM había dicho, según consta aquí mismo, que “lo trascendental está más allá de lo biológico y lo suprabiológico” (229). Ahora nos dice que surge de lo biológico. ¿No habíamos decidido romper con los términos de “biológico y suprabiológico” en relación con lo trascendental, justo porque son propios de una “definición sustantivista, mientras que la fenomenología jamás acude a este tipo de definiciones” (229)? ¿Y en qué quedó eso de que “la experiencia no nos dice nada de esa evolución [la “historia evolutiva” de la que es resultado el ser humano como ser biológico y como ser humano-animal parte del mundo]?, ¿y lo de que esta evolución “es solo un dato científico que se basa en la credibilidad que tiene la ciencia”, “pero nada de esos datos entra en la experiencia, que es lo único que a la fenomenología le interesa” (229)? ¿O es acaso posible descubrir fenomenológicamente ese surgimiento de la subjetividad trascendental “en el seno de lo biológico”? ¿Estamos ante un vuelco en las ideas, ante una incoherencia involuntaria, ante una confesión de que la positividad de la ciencia es anterior a la fenomenología o coordinable con ella en una investigación “conjunta”, “interdisciplinaria”? ¿No hay aquí, por lo menos, la apariencia de una seria incongruencia? Alguna explicación hace sin duda falta. Como mínimo, JSM tendría que aclararnos si cree en verdad que lo que dice se sostiene en los análisis de la fenomenología husserliana —y si es así, cómo, en qué textos o en qué desarrollos o análisis— o si está formulando tesis propias. Yo diría, y a mi juicio fenomenológica y husserlianamente, que un yo trascendental no puede comprenderse, no puede percibirse a sí mismo como existente en un mundo que no se haya constituido (pasiva y activamente) en su propia vida de conciencia. Ese mundo, en el caso de nuestra propia génesis como seres humanos (nuestra autoobjetivación como tales), llega ciertamente a identificarse con el mundo que antes de la epojé y la reducción era ingenuamente aceptado. Pero esto no significa que la fenomenología —la genética o la que sea— pueda en algún momento de su desarrollo apropiarse ingenua y tranquilamente las ideas y teorías, vulgares o científicas, que en la actitud natural campean sobre el origen de la subjetividad o de la psique o de la mente. Desde luego, JSM puede situarse, como en ocasiones hace Husserl, en una actitud objetivista, empírica, o, como Husserl la llama

a veces, “externa”; pero entonces tendría que anunciarlo.<sup>183</sup> Pues, hasta donde mis lecturas alcanzan, Husserl el fenomenólogo nunca le cedió la palabra a la ciencia positiva de una manera parecida a ésta. Sin más aclaraciones, se corre el riesgo de que alguien vea aquí un olvido dramático de los principios mismos de la fenomenología trascendental.

Por otro lado, el resto de la frase citada viene a confirmar que para JSM la “trascendentalidad” —metonímicamente identificada o no distinguida de la vida subjetiva de un yo trascendental— no es racional en todas sus etapas, sino sólo en la llamada aquí “personal-racional”, aunque esta racionalidad “vive de la etapa anterior”, la “sensible-afectiva (animal)”.

En el siguiente párrafo volvemos a un punto que ya comenté en este mismo escrito. JSM piensa que en 1E, y luego también en 4E, aplico incorrectamente a la antropología filosófica lo que Husserl dice en su carta a Lévy-Bruhl acerca de la antropología cultural: este es el “desenfoco” que percibía él en el texto de mi prólogo. Creo en verdad que en estos respectos está dicho ya todo, pero dada la importancia que le da JSM a este tema, insistiré también en mi respuesta. Él escribe ahora:

Que en esta [en la carta de Husserl a Lévy-Bruhl] no aparece ninguna alusión a una antropología filosófica, sigo opinando como algo evidente, dado que en ella Husserl se refiere a los entonces —de modo absolutamente etnocéntrico— llamados primitivos, a la etnología y a una antropología puramente como ciencia humana, por tanto, no como filosofía. Con mundos posibles,

---

<sup>183</sup> Un caso muy claro de un giro de este tipo ocurre, por ejemplo, en el siguiente pasaje de un texto de 1914-1915: “En el lenguaje del mundo constituido aparicionalmente, esto quiere decir: el niño despierta en posesión de su cuerpo infantil, gracias al mismo en un determinado contexto mundano. Así experimenta él directamente estos y no otros impulsos externos, reacciona a ellos gracias a su corporalidad y sus disposiciones psicofísicas justamente así y no de otro modo. Él tiene según ello justo este proceso vivencial. Todo ser humano y todo animal comparece gracias a su engendramiento (*omne vivum e vivo*) y a la legalidad biológica que aquí impera, en un determinado nexo del mundo espaciotemporal de las cosas” (Hua XXXVI, 142-143). Y sin embargo, en el mismo texto, y ya no en ese lenguaje del mundo constituido, Husserl escribe: “La subjetividad es antes de la subjetividad despierta y antes del ser animal en el mundo constituido. Cada sujeto tiene un período de vida de subjetividad premundana, luego una fase de vida en el mundo, y luego una fase de subjetividad postmundana, la de la muerte” (Hua XXXVI, 143). En un texto acaso de 1935, publicado como Anexo XL en Hua XV, escribe: “El hombre como ser psicofísico en el mundo puede ser investigado biofísicamente — físico-mecánicamente, pero también ‘organísmicamente’-físico-biológicamente—: en la ‘exterioridad’ de la ‘naturaleza’” (Hua XV, 569).

en ningún momento sugiere Husserl mundo fuera de nuestras humanidades, de aquellas a las que investiga Lévy-Bruhl. Claro que esas humanidades, las comunidades humanas alejadas de nuestros modos de comprender el mundo y la vida, nos resultaban casi incomprensibles, y el gran mérito de Lévy-Bruhl es el habernos enseñado cómo se puede entrar en esos mundos, pero sacar de ahí que eso se aplica a todos los mundos posibles en este mundo nuestro o en cualquier Galaxia es una extensión gratuita, o al menos sin ninguna fundamentación en la carta a Lévy-Bruhl. (235-236)

Ya he convenido en que esa extensión del planteamiento de Husserl de los diversos “mundos humanos” que pueden ser objeto de la antropología cultural a los diversos “mundos subjetivos” en general, que ya no serían objeto de una antropología, ni cultural ni filosófica, la hice yo bajo mi responsabilidad, y no como si fuera una interpretación de las palabras de Husserl. Pero no me parece que sea una extensión gratuita, sino que tiene un buen fundamento en la última cita que hice de la carta en 1E y que ya copié arriba en este escrito: yo no veo cómo la analítica fenomenológica que muestra “la gramática elemental de la formación de ‘objetos’ como unidades de validez, de multiplicidades de objetos e infinitudes como ‘mundos’ válidos para sujetos dadores de sentido”, pueda no aplicarse o extenderse a cualesquiera sujetos que puedan dar sentido y formar objetos cualesquiera como unidades de validez y cualesquiera “mundos” válidos (como mundos en los que ellos mismos se autoobjetivan), es decir, a cualesquiera sujetos trascendentales. Esta fundamentación de mi extensión o de mi ampliación —bastante explícita en el prólogo, por la cita de ese pasaje de la carta, aunque no desarrollada como aquí— es la que tendría JSM que haber discutido con razones. Pero en lugar de aportar esas razones, JSM nos recuerda los puntos centrales de su comentario de 1995 y nos dice que el punto de la “utilidad de los descubrimientos de Lévy-Bruhl, y respectivamente de la antropología cultural, para la fenomenología” “era realmente el único interesante para un encuentro de antropólogos culturales y fenomenólogos” (236) —como el encuentro para cuyas actas redacté el prólogo y como el encuentro en el que se leyó el mismo prólogo en mi ausencia—, un punto al que “AZ presta atención pero sin explicar lo más importante, el hecho de que el mundo se da en la representación del mundo y que, sin embargo, es un mundo único para todos en el que todos nos comunicamos, y desde ahí se hace antropología cultural como ciencia. Y solo de ese modo se supera el relativismo cultural inicial” (236). Un poco tardíamente —pues esto está dicho en 5E sobre 1E, que JSM ya comentó muy detalladamente en 2E—, dice ahora JSM: “En lugar de seguir ese camino, que hubiera sido el adecuado, da un giro abrumador que parece sugerido por el interés de desmarcar

la fenomenología de la antropología filosófica, que no tenía ninguna presencia en esa carta” (236). Es decir, me recomienda como *el* camino adecuado una tarea que él ya hizo de algún modo en su comentario a la carta de Lévy-Bruhl en 1995. Yo preferí seguir mis propios caminos teóricos, y la verdad, sin temor de que a alguien le llegaran a parecer giros abrumadores. Que la antropología filosófica tuviera o no presencia en la carta de Lévy-Bruhl resulta en verdad muy secundario. Pero esto, es decir, el hecho de que mis tesis sobre la antropología filosófica no se desprenden de la carta de Husserl a Lévy-Bruhl, es el *leit motiv* de casi todo el resto de 5E —que voy a reseguir hasta el final, aunque no hay ya en lo que sigue prácticamente ninguna tesis o ningún argumento nuevo, sino, sobre todo, abundamientos, junto con viejos y nuevos calificativos... Así que: “Veamos cómo se produce el giro inesperado” (236).

Empieza por la cuestión de la “superación”.

La antropología cultural puede “adquirir carácter fenomenológico al mirar a esa persona como polo subjetivo de una intencionalidad constituyente de mundos”. Ahora bien, este paso supone que la antropología cultural “tiene entonces que verse superada por la fenomenología trascendental, dueña del único punto de vista que puede trascender efectivamente todas las correlaciones «persona-mundo» fácticamente conformadas”. Ya he mencionado este punto como uno de los señalados como “agresivo”, porque en casa de los anfitriones a uno no se le ocurre decir que el saber que el huésped lleva supera al del anfitrión. Pero, independientemente de la inoportunidad del lugar y el momento, el tema está en la falta de sustancia del punto. (236)<sup>184</sup>

Todo está ya respondido, pero sólo vale la pena atender de nuevo la cuestión de esta “superación”; la insistencia de JSM, que a mí me parece casi obsesiva, sobre la “agresividad” del prólogo y su “inoportunidad” es un asunto personal que ya es mejor dejar a un lado. Recuerdo que, aunque la tesis de la superación de la antropología cultural por parte de la fenomenología tenga poca sustancia, no es una tesis que estuviera proponiendo como propia, sino que estaba exponiendo como tesis de Husserl. Creo que vale la pena tener esto presente al leer lo que JSM escribe sobre ella.

Primero, no sabemos, como ya lo he indicado, qué significa esa “superación”. (236)

---

<sup>184</sup> Las citas dentro del pasaje son de 1E, 217; pero el cuatraperco de las notas al pie en 5E impide que el lector siga las referencias correctas.

Se trata, pues, ni más ni menos que de la superación de la positividad. Aunque esto no está explícitamente dicho en la carta, está claramente implícito en ella. Pero se puede ser de una opinión muy diferente:

La filosofía debe clarificar qué significa el ejercicio de la racionalidad por parte de las ciencias, un aspecto que estas no tocan, pero ¿significa eso que supere a las ciencias? Es una actitud muy propia de quien no está familiarizado con las ciencias. Quien conozca el inmenso cuerpo teórico de la antropología cultural, nunca dirá que la filosofía la supera. Tampoco lo dice Husserl, solo que desde la fenomenología se encuentra un sentido nuevo al trabajo del antropólogo cultural, a saber, la dependencia que el mundo de las comunidades que estudia tiene de esas personas, que de ese modo son descubiertas como constituyentes de su mundo. Este descubrimiento no supera en nada lo que dicen los antropólogos, le aporta una ampliación de sentido, jamás una superación. (236-237)

Yo no sé cuánta familiaridad había alcanzado Husserl con el cuerpo teórico de la antropología cultural, o de la psicología; al parecer, igual que yo, apenas empezaba a conocerlo, y en parte gracias a los trabajos de Lévy-Bruhl. Pero aunque no me corresponde a mí defenderlo, sí tengo que desmentir ese “tampoco lo dice Husserl”, puesto que la superación de la positividad no se refiere sólo a la psicología, sino a cualquier ciencia positiva, y entre ellas Husserl contaba a la antropología cultural. Naturalmente, hay que aclarar que la superioridad de la fenomenología trascendental con respecto a toda ciencia positiva es la superioridad de un punto de vista que permite ver lo que desde el punto de vista de la ciencia positiva no se puede ver. Esto no rebaja en ningún sentido a la ciencia positiva, cuyo saber se encuentra en otro nivel. Obviamente, ni yo ni Husserl hemos querido decir que la fenomenología supera, por ejemplo, a la antropología en su propio saber y en su mismo nivel, como si en la fenomenología se hiciera una mejor antropología que en la antropología...

Pero mis pifias no acaban allí. JSM resume la razón que doy de la “superación” de esta manera:

La razón de esta “superación” nos la da AZ porque la fenomenología trascendental “puede trascender efectivamente todas las correlaciones «persona-mundo» fácticamente conformadas”, es decir, la fenomenología trascendental descubre un punto de vista propio de un saber que trata, no de las particularidades en que se centra la antropología cultural de tipo etnográfico,

sino de la subjetividad trascendental en general que es capaz de constituir un mundo. (237)

Y en esta razón, o en esta “visión” mía, como la llama, encuentra ahora — pues no se olvide que es la “visión” expresada en el prólogo, en 1E, que JSM ya había comentado en 2E—, “dos inexactitudes en la evaluación” (237):

La primera se refiere a la antropología cultural, que no se sitúa en una correlación fácticamente conformada, que sería propio de las grandes monografías etnográficas del tipo de la de Malinowski sobre los Trobriandes, o las de Evans-Pritchard sobre los Azande, o la de Radcliffe-Brown sobre los Andamanenses. Pero la antropología cultural busca trascender ese nivel particular para tratar de ofrecer una teoría superior, no “superando” esas monografías, sino construyendo a partir de ellas la ciencia antropológica. (237)

Debo aclarar ante esto que cuando en 1E escribí que “la antropología cultural o espiritual (...) tiene (...) que verse superada por la fenomenología trascendental, dueña del único punto de vista que puede trascender efectivamente todas las correlaciones ‘persona-mundo’ fácticamente conformadas” (1E, 217), no estaba sólo hablando en plural, sino en general. Sería algo más que una seria falta de familiaridad con la ciencia antropológica pensar que la antropología cultural se dedica, o “se sitúa”, “en una correlación fácticamente conformada”, es decir, en una sola, particular, o incluso en varias de esas “monografías etnográficas” particulares, sin llegar a construir una ciencia general. Pero, trátase de estudios particulares de correlaciones “persona-mundo” particulares, o de una ciencia general de las correlaciones “persona-mundo” humanas, en todo caso se trata de correlaciones fácticamente conformadas: de las que ocurren en verdad en el mundo o los “mundos” humanos; se trata de la cultura humana que tiene lugar fácticamente en este planeta, aunque se elaboren respecto de ella teorías y leyes generales.

JSM prosigue:

Husserl daría aún un paso más allá, mostrando una ontología del mundo de la vida que se da en todas las comunidades humanas. Pero nada de eso supera nada, sino al revés, cuenta con esos materiales y los pone en una perspectiva más amplia. (237)

Bien. No es esa ontología del mundo de la vida lo único que puede lograr la fenomenología trascendental husserliana; pero no lo discutiré. Que nada de eso supera nada, ya está respondido. Que ocurra “al revés”, no lo comprendo: si contar con “esos materiales” y ponerlos en “una perspectiva más amplia” no es superar nada, tampoco parece que sea quedar por debajo de ellos, o bien que esta perspectiva más amplia sea una perspectiva inferior.

“Una vez expuesta esta inoportuna concepción de la relación de la filosofía y la ciencia” (237) —que más bien ha sido relación de la *fenomenología trascendental* y la ciencia, lo que no es un matiz insignificante—, JSM anuncia como “lo más llamativo” el siguiente paso de mi argumentación (todavía en 1E): “si la fenomenología trascendental supera la antropología cultural, como hemos visto, ahora ya no supera la antropología cultural, sino toda antropología” (237); pero el tenor literal de mi texto, que él mismo transcribe parcialmente en seguida, no autoriza esa conclusión: lo que escribí es que si la fenomenología es “dueña del único punto de vista que puede trascender efectivamente todas las correlaciones ‘persona-mundo’ fácticamente conformadas”, eso significa “que la fenomenología trascendental no es ella misma ninguna antropología” (1E, 217). Aquí no me comprometí con alguna superación. Creo que podría haberlo hecho; pero no lo hice. Mi tesis era la que acabo de citar, que está transcrita en 5E, con este complemento: “o que, si lo es, o si puede en algún sentido entenderse que lo sea, lo es sólo por una suerte de ‘aplicación’” (1E, 217-218). JSM observa que “para esto en la carta que ha comentado AZ no hay ninguna referencia a este punto y parece sacarlo de lo anterior” (237). Creo que quiere decir que parece que lo he sacado de la carta, pues tres líneas después reafirma: “La razón, que parecería estar sacada de la carta a Lévy-Bruhl...” (237). Pero por lo pronto, para JSM “está claro que de esa inoportuna superación de la antropología cultural nada se deduce para la antropología filosófica” (237). Ya he dicho que esa “deducción” la hice bajo mi cuenta y riesgo, y que, aunque en efecto no está en la carta expresado nada sobre la relación entre la fenomenología trascendental y la antropología filosófica, el alcance que en mi opinión tienen las palabras de Husserl autoriza deslindarlas una de la otra. JSM escribe:

La razón, que parecería estar sacada de la carta a Lévy-Bruhl, en realidad no es sino la del texto no. 11 de Hua XV, que solo tiene que ver con la carta en que cita las diversas particularizaciones de los mundos de la vida, que además se organizan en círculos desde la familia, pueblo inmediato, nación, naciones de naciones o hipernaciones y humanidad de la Tierra. No hay

absolutamente ninguna otra razón para de la carta a Lévy-Bruhl sacar esa conclusión. (237)

No sólo nos llevaría muy lejos estudiar las relaciones en que están los temas de la carta a Lévy-Bruhl con los temas del texto 11 de Hua XV; es que, además, no es ésta una cuestión pertinente. Creo que lo que he dicho es bastante para ver esto. Yo veo en la carta unos alcances que JSM no ve en ella. Pero no precisamente conclusiones que se deduzcan de ella. Todo estriba en entender que las correlaciones “persona-mundo” de que puede hablar la fenomenología trascendental no son necesariamente correlaciones “persona-mundo” que se den o se tengan que dar en la humanidad terrícola; son posibles también en otros lugares del cosmos. No hago responsable de esta tesis a la carta a Lévy-Bruhl, por supuesto. Pero creo que en Husserl hay suficiente apoyo para ella. Miremos un texto de 1931 que hasta ahora no he considerado:

Además, el mundo común lleva en sí indicaciones indirectas para el ser animal y humano que nuestra historia ya no puede abarcar, y también posibilidades indirectas fundamentadas para la coexistencia de generaciones animales y, a fin de cuentas, posiblemente de tipo humano, que no pertenecerían a nuestra cadena de generaciones, la terrenal. Nuestro mundo circundante, el que está histórica y generativamente ligado a nosotros, el que es gradualmente accesible desde nosotros, los presentes, en la unidad de la historia ligada generativamente, y que todavía puede llegar a ser accesible, tiene un horizonte abierto de una naturaleza que trasciende la naturaleza que pertenece a este círculo y que es verdaderamente accesible, como una “naturaleza astronómica” que siempre permanece inaccesible, a la que sin duda podrían pertenecer nexos generativos de sujetos que experimentan el mundo, sujetos que sólo podrían entrar en comunidad con nosotros (y posiblemente incluso ligarse generativamente con nosotros) si en un futuro presente se superara la inaccesibilidad de la naturaleza estelar y ésta se pudiera transformar en una naturaleza cercana accesible. Pero también entonces, detrás de las estrellas que se habrían vuelto accesibles, se delinearía un mundo lejano, con sujetos desconocidos, que seguiría siendo inaccesible. (Hua XV, 219)

¡Pura ciencia ficción husserliana! ¡Puras posibilidades vacías!

Pero éste es sólo un aspecto de mi argumentación. La otra tesis, que definitivamente no se encuentra tampoco en la carta a Lévy-Bruhl, pero que sí creo que Husserl sostuvo hasta sus últimos escritos, a pesar de todos los desarrollos de sus

análisis en muchísimos terrenos, es que el ser humano no es el objeto de estudio primario de la fenomenología trascendental; lo es el sujeto trascendental, el ego sobre el cual pudo escribir cosas como ésta:

Así pues, por encima de todo ello estoy en la epojé, por encima de todas las vigencias y verificaciones que allí se presumen y se fundamentan humanamente, y reflexionando sobre mí como sujeto de todas estas vigencias y lo que en ellas es válido como tal, lo experimento de nuevo, lo juzgo de nuevo, pero de modo que no juzgo NUNCA COMO HOMBRE EN EL MUNDO sobre lo mundano, sino como ego sobre ego, y en verdad como ego para el cual mundo, hombres, yo de manera natural como hombre, son fenómeno. (Hua VI, 396 [Anexo V])

Se trata de un texto que fue escrito probablemente en el invierno de 1936-1937, y es por ello uno de los últimos escritos de Husserl. Se ve hasta dónde pudo llegar la que JSM llama “postura explícita” de Husserl. Por haber enfatizado yo precisamente esta primacía del yo trascendental frente al sujeto humano de una manera algo ligera y usando sentidos figurados en un texto mucho más de divulgación que de investigación, JSM puede insistir en su sutil mofa:

La única razón [para sacar las conclusiones que no se encontraban en la carta a Lévy-Bruhl] es que la subjetividad trascendental, considerada como una “cápsula racional” preexistente, puede incorporarse en cuerpos diversos en cualquier espacio y tiempo. (237-238)

Para mí, según él, la subjetividad trascendental es esa “cápsula racional” preexistente. Para él, en cambio:

De acuerdo con el texto n.º 22, el sujeto trascendental que estudia la fenomenología y que eleva a esencia es mi *Faktum* ego, es decir, mi propia vida, en toda su amplitud, porque tan trascendental es mi vida animal sentida y vivida, como las operaciones intelectuales que ejecuto. Pero de esto ya hemos hablado en páginas anteriores. (238)

Como ya se vio, para JSM este *Faktum* ego es, podríamos decir *ab initio*, un yo humano plenamente natural y plenamente mundano, en el cual se gesta un sujeto trascendental y cada vez más trascendental, sin perder, desde luego, la animalidad de la que provino. Para mí ese *Faktum* ego —el ego del que habla Husserl en ese texto— es en cambio, también *ab initio*, el yo trascendental

mismo, el cual, en la misma facticidad de su vida de conciencia, pasiva y activa, se va constituyendo y autoobjetivando como un yo humano corporal, animal, y en nuestro caso, humano.

*Al punto tercero.* El paso al que sería el tercer punto de mi argumentación, se da así:

Una vez visto esto viene la tercera parte en la que critica mi concepción del ser humano, que AZ la ve un tanto paradójica, porque, por un lado, para mí el ser humano es un ser *más que* humano, es decir, tiene un *plus*, o rasgos suprabiológicos —así lo interpreta AZ—, pero por otra parte es un sujeto encarnado, así “contrarresto esa “desmundanización” de los rasgos suprabiológicos. Por eso, reconocería yo a duras penas un cuerpo porque en la vida humana privilegio los rasgos suprabiológicos, según él “en detrimento de la condición corporal”. Y para probarlo pone una cita de la que saca lo que en ella no se pone, pues en ningún sitio se dice que el ser más que humano signifique anular o minimizar lo humano biológico y zoológico que también somos. (238)<sup>185</sup>

Aunque reconozco que JSM sienta la necesidad de defenderse ante mi incompreensión de su pensamiento, y también reconozco que la paradoja que creí advertir en “la antropología filosófica que San Martín propugna en su comentario, o en la noción de humanidad o del hombre en que se sustenta” podría quizá deshacerse con un par de explicaciones, sencillamente no es verdad que de lo que escribí en 4E se pueda inferir la opinión de que él “a duras penas reconocería un cuerpo”, o la de que su idea del ser más que humano significa “anular o minimizar lo humano biológico y zoológico”. Yo escribí, literalmente, que en esas nociones “se enfatiza la necesidad de que el sujeto trascendental se entienda como un sujeto encarnado, mundanizado” y a la vez “se privilegia la dimensión que he llamado ‘suprabiológica’ en el hombre, aquello a lo que San Martín se

---

<sup>185</sup> Aquí da la referencia de mis palabras en 4E, 73. La cita a la que se refiere, de 2E (p. 247), la hago en la nota 5, en esa misma página. La transcribí ya de nuevo en este escrito. Es la que comienza: “El rodeo por el sujeto puro no es sino un esfuerzo para probar que no somos meros seres de hecho, sino que, para ser humanos tal como lo somos, llevamos dentro una necesidad, una competencia que se escapa a la naturaleza, es decir, que *el humano es más que humano*, y que ese “más” le es esencial para ser el humano que somos. Sin ese plus no seríamos más que una especie zoológica (...)”.

refiere como el ‘*plus*’, como lo ‘más que humano’ del humano” (4E, 73). El lector juzgará qué de esto puede y qué no puede sacarse de la larga cita que hice de 2E. Pero aclaro que mis dos comentarios —el de que el énfasis de entender el sujeto trascendental como un sujeto encarnado tenía “acaso la intención de contrarrestar la posible desmundanización del sujeto trascendental” y el de que el privilegio que se otorga a lo “más que humano” es “acaso para eludir la noción del hombre como mero hombre de hechos”— son conjeturas que no se basan en pasajes puntuales, sino en la impresión que causó en mí la lectura de 2E. En ese momento (el momento en que escribí 4E) conocía menos la obra de JSM de lo que la conozco ahora. Por supuesto que las cosas son mucho más complejas de lo que mis ligeras conjeturas suponen. Pero también son, por otro lado, más problemáticas, como espero que se haya ido viendo a lo largo de este escrito, aunque éste tampoco quiere ser un estudio completo de esa obra. Una parte de esa complejidad se advierte en lo que dice enseguida en 5E.

No toma en consideración AZ la situación de hominidad, que es la identidad específica del ser humano antes del manejo de la cultura, desde que se identifica a la especie *homo sapiens* biológicamente, y cuando esa especie estrictamente animal empieza a desarrollar la cultura en sentido pleno, acontecimiento que de momento se cifra hace unos 100.000 años. (238)

Ciertamente, no tomé en consideración esa situación. ¿Tendría que haberla tomado en consideración? ¿Situándome en una fenomenología que sólo se interesa por la propia experiencia o situándome en los “datos” de una ciencia que debemos creer porque somos seres racionales, o razonables, pero que no provienen de la experiencia propia? ¿Y para qué tendría yo que haber tomado en cuenta esa situación de hominidad? Para la posición que defendiendo me basta con saber que lo que se llama ser humano tiene precisamente una “identidad específica”, es decir, que es una entre muchas otras especies animales sobre la tierra, producto de una evolución cuyos detalles no conozco en su integridad ni creo que necesite conocer. Las palabras que siguen de JSM insisten en su crítica a mi postura y añaden algo curioso:

Todo lo que dice AZ vale para una trascendentalidad sustantiva que funciona como una especie de alma escolástica que ya informa a la especie biológica animal desde que biológicamente nace. (238)

Sabemos ya dónde ha podido ver JSM esa “trascendentalidad sustantiva”, o “cápsula racional”, o ahora “alma escolástica”, nada de lo cual corresponde a

la idea que me hago de la trascendentalidad. Supongo que esa “especie biológica animal” informada por aquella alma desde que “biológicamente nace” es la especie humana. Si nos permitimos hablar en este lenguaje objetivo, que no corresponde al de la fenomenología trascendental, puede decirse que el ser humano —y esto vale también para cualquier otro ser animal— puede entenderse como trascendental desde el momento en que vive como un yo de conciencia en cuya vida intencional se constituye un mundo (su mundo), y esto ocurre mucho antes de que surja cualquier rasgo de cultura. ¿Cuándo ha ocurrido esto en la historia de la evolución animal? ¿Cuándo ha surgido sobre la Tierra el primer ser animal que no sólo viva en un medio externo, sino que tenga un mundo circundante constituido desde su propia subjetividad de conciencia? No lo sé, pero por interesante que sea la cuestión, no es relevante para la discusión que llevamos. Ahora, JSM agrega que

Por eso, en esta parte quiere convencer al antropólogo San Martín de que nuestro cuerpo es importante en la vida humana, por cierto, a un antropólogo filosófico que asume que la vida humana se desempeña en el trabajo, el amor, la guerra, el juego y la muerte, elementos en los que, según él, yo minusvaloraría el cuerpo, la condición zoológica del ser humano. (238)

A estas alturas, según parece, JSM puede ya permitirse cualquier imprecisión. Si yo ni siquiera menciono el trabajo antropológico filosófico de JSM, ni sus asunciones de los “elementos” donde se desempeña la vida humana (“el trabajo, el amor, la guerra, el juego y la muerte”), ¿cómo puede decir que, según yo, estaría en ellos minusvalorando el cuerpo o la condición zoológica del ser humano? A él le ha molestado, sin duda, no sólo que haya yo dicho que en la antropología filosófica que él propugna —pero que propugna *en su comentario*, como lo digo explícitamente, y no en ningún otro texto suyo— “se privilegia la dimensión que he llamado ‘suprabiológica’ en el hombre” “en detrimento de la condición corporal específicamente humana”, sino también que haya dicho lo que sigue a eso en mi texto, unas palabras que él, curiosamente, no cita en 5E (y que no cita, quizá, porque de haberlas citado ya no se habría sentido autorizado para decir de mi posición lo que dice en relación con el “alma escolástica” o la “cápsula racional”):

Lo que por mi parte propugno es una antropología filosófica que vea en el hombre precisamente a ese “ser humano pleno”, con el “*plus* de humanidad”, sí, pero desde luego también con el cuerpo en el que está encarnado, y por el cual no puede de ninguna manera escapar a la naturaleza ni dejar

de pertenecer *también* a una especie zoológica. No necesito recordar que ese cuerpo, con su conformación física y sus específicas disposiciones y funciones orgánicas, representa una condición y un supuesto totalmente decisivos de la formación de la cultura humana, tanto, si no más, que lo que el hombre tenga de “más que humano”. Lo biológico humano no es ni puede considerarse como una suerte de receptáculo inocuo o neutral para ese *plus*, para los atributos suprabiológicos, de cualquier manera que éstos se conciban o se caractericen. (4E, 73)

Éstas pueden ser, acaso, palabras impertinentes para enfrentarlas al antropólogo filosófico que ahora nos recuerda que es él, el autor de *Antropología filosófica* II y de *Teoría de la cultura*, obras que se teme que yo no conozco, ya que de conocerlas no le habría mostrado, según lo dice, “la importancia del cuerpo en la configuración de la vida humana —ya que lo propongo como una dimensión trascendental, por tanto, necesaria, no con la necesidad de la *Notwendigkeit* alemana, sino del *nec cedere* latino—”, sino que le habría “preguntado cómo se compagina ese ‘más que humano’ con el hecho de que la vida humana siempre sea igualmente humana corporal” (238-239). Él entonces, “obviamente”, me “habría dicho que todos esos fenómenos humanos son los que son y lo que son por ese *plus* de humanidad que aparece en la vida animal humana, sin que para nada la anule o la haga desaparecer” (239). Acepto la lección. Pero al menos pudieron haberle hecho ver, esas palabras mías acaso impertinentes, que nuestras posiciones en el fondo no estaban, *en cuanto a este punto*, realmente tan alejadas.

*Al punto cuarto.* Con respecto al último punto de 5E (en su párrafo penúltimo), que comenta la cuarta y conclusiva parte de 4E, hay algunos detalles interesantes que comentar por mi parte. Y vale la pena decir que la temática que allí se trata es una de las que para mí reviste mayor interés en todo este debate. Me referí en esa parte a la diversidad (y la ambigüedad) de los análisis de Husserl. Están primero los que valdrían “para toda subjetividad constituyente a la que quepa llamar humana, así sea entre comillas” (4E, 74) (o sea, para todo sujeto que caiga bajo el concepto esencial de ser humano), “por ejemplo, a esos eventuales marcianos” (239) del ejemplo de Husserl. “Otros análisis valdrán —sigue JSM— sólo para los humanos, por ejemplo, añadido yo, el análisis de la constitución del cuerpo vivido, del *Leib*; en estos casos estaríamos en contenidos de una antropología filosófica” (239), es decir, de una antropología filosófica en sentido estricto, no ampliada según el concepto esencial de ser humano. Pero me

parece que no todos los análisis de la constitución del *Leib* serían análisis válidos en exclusiva para el ser humano. Podría parecer, por ejemplo, que el análisis de la doble apercepción en la percepción mutua de las manos es sólo aplicable al humano; pero dudo mucho que lo sea. No sólo porque podría valer para los humanos no terrícolas, para aquellos “eventuales marcianos” que podrían tener un cuerpo igual a nuestro cuerpo (por lo menos en todo respecto relevante) y para los cuales serían válidos todos los análisis de la constitución de “nuestra” corporalidad, sino porque pienso que valen también por lo menos para algunas especies de primates. Otros análisis valdrían para toda subjetividad animal, en el sentido en que Husserl usa el adjetivo alemán “*animalisch*” y el sustantivo *Animal*, un uso que abarca la subjetividad humana y la de los animales no humanos. En 4E digo que en este concepto “no puede dejar de incluirse, pues pertenece al género de los seres animados, toda posible subjetividad personal, racional...” (4E, 74). Los puntos suspensivos apuntan a esa existencia meramente posible de sujetos racionales no humanos (en los dos sentidos, es decir, con una corporalidad similar a la nuestra o con una disímil). JSM entiende esos puntos de un modo algo diferente: “aunque aquí añade unos significativos puntos suspensivos —dice—, que entiendo que dejan este último ‘racional’ colgado de la duda, porque, en efecto, ¿se aplican los análisis de la animalidad a seres racionales posibles que no tengan nuestro cuerpo?” (239). Mi duda se refería sólo a su existencia; la pregunta de JSM tendría que responderse afirmativamente, pues si se trata en todo caso de *animales* (*Animalien*), y los análisis se refieren justamente a todos éstos, esos análisis tienen que ser válidos también para ellos. Sin embargo, esa pregunta despierta una serie de cuestiones entrelazadas: en primer lugar, la cuestión crucial, ya tratada más arriba, de cómo se define precisamente el concepto esencial de humano de Husserl: ¿ha de incluir todas las notas que definen a nuestra especie humana en todo respecto (físico, anatómico, fisiológico, fisiopsíquico, etc.)? ¿Qué variabilidad es admisible aquí? ¿Qué tendríamos que privilegiar? ¿La corporalidad? ¿Las funciones lingüísticas que les permitirían la comunicación entre ellos y con nosotros? ¿Podríamos entonces tener seres humanos, según ese concepto husserliano amplísimo, con corporalidades y fisiología muy diferentes de las humanas terrícolas?

JSM plantea esta otra pregunta: “¿Debe tener todo ser racional un cuerpo?” (239), y piensa que es eso a lo que yo aludo “al hablar de una subjetividad trascendental sin referencia ninguna a una mundanización” (239). Mi expresión es ligera pero significativamente diferente. Yo hablaba de análisis que pudieran referirse “incluso a la subjetividad trascendental sin referencia ninguna a *su*

mundanización” (4E, 74).<sup>186</sup> No sé si en algún rincón de sus escritos, Husserl se refiere a yos trascendentales sin mundanización en sentido absoluto, es decir, no sólo a los yos trascendentales o absolutos *antes* o *después* de su mundanización (*antes* del nacimiento y *después* de la muerte), a los cuales, como ya lo hemos visto, sí se refiere en varios lugares. Yo, por mi parte, como también lo dije ya, prefiero no entrar en esos terrenos que están en los límites de la fenomenología o que de plano los rebasan. La idea de seres racionales sin cuerpo entra en terrenos francamente especulativos. Pero los análisis de la subjetividad trascendental sin referencia ninguna a su mundanización que pueden hacerse, o que Husserl al menos, puesto que los hace, cree que pueden hacerse, pueden tener que ver con esa su vida previa o posterior a su mundanización, o también con su vida preegoica y también premundana, con esa vida que, en términos objetivos o exteriores, diríamos que transcurre en las primeras fases de la vida de conciencia de un ser animado en gestación.<sup>187</sup>

El último párrafo de 5E comienza de esta manera:

Y aquí es cuando confiesa que Husserl no llegó a estar en posesión de todos los recursos para superar la ambigüedad de los análisis, por lo que es una tarea que nos deja a nosotros, una tarea que tenemos por delante. Así parece como resultado final que las cosas no están tan claras como para diagnosticar el “grave error” con que apostilló mi concepción. (239)

Bueno, si todo fuera oscuridad o turbidez, tampoco tendría mucho sentido entrar en polémicas como ésta, y todas las impertinencias que yo he escrito y que he reconocido, y todas las debilidades e insuficiencias de nuestra argumentación quedarían allanadas y exculpadas. Pero las cosas no son en mi opinión tan sencillas. De veras creo que tenemos una gran tarea y un gran esfuerzo por delante; pero no para que al final quedemos liberados de toda responsabilidad. Mi colega me manda en su 5E a revisar “el final de la conferencia ‘Fenomenología y Antropología’, así como la identidad de la fenomenología con la psicología, que, a su vez, en 1931, ha hecho equivalente a la antropología, evidentemente filosófica” (239). Lo he hecho. Y también seguí la “propuesta de generosidad” que me hace unas líneas después y con la que termina su escrito: “consultar los datos que leí en Argentina en 2016 y que tuvo [que tuve yo, AZ] la ocasión de escuchar, y

<sup>186</sup> Subrayo el posesivo, que determina el sentido de lo que se quiere decir.

<sup>187</sup> Sobre estos temas, véase el artículo de Francesc Pereña ya citado más arriba: “Subjetividad, intersubjetividad y antropología filosófica”.

que ahora están publicados, en los que se muestra la coherencia de eso que en su día llamé la postura implícita, que termina por ser plenamente consciente y explícita en todos esos textos” (239-240).

Gracias a eso creo tener ahora una visión mucho más equilibrada y completa de la posición de mi colega en este debate. Ahora matizaría algunas de mis expresiones en 4E (que en realidad es lo único que he escrito teniendo en cuenta escritos o conferencias de JSM); pero mis tesis principales no se han modificado. Él se pregunta y me pregunta, después de mandarme a revisar todo aquello: “¿Será todo eso un ‘grave error’, pero esta vez no de JSM, sino de Husserl?” (239), como si su posición fuera con respecto a las tesis en discusión la misma que la de Husserl o como si él fuera un fiel intérprete de Husserl. ¿Tomará a mal que diga ahora que en esto creo que se equivoca y que sigo creyendo que aquel error, grave o leve, no es de Husserl?

La evolución del pensamiento de Husserl fue muy compleja, y sin duda tuvo giros que para sus estudiosos resultan sorprendentes e inesperados. No creo que el caso de Iso Kern<sup>188</sup> haya sido el primero de su estilo. Yo mismo he vivido algunos de ellos, y hasta ahora no considero que haya agotado mi estudio de Husserl ni las rectificaciones que deba hacer en él. Pero en este respecto JSM puede estar tranquilo, porque no estoy adscrito a la tribu de los que él llama *isokernianos*.<sup>189</sup> Lo que pasa es que tampoco me adscribo a esa otra tribu —que espero que no siga extendiéndose dentro del movimiento fenomenológico— que no ve en Husserl graves deslices de senectud, pero sí un curioso caso de personalidad doble y llena de vaivenes, de olvidos, de descuidos, de cambios de opinión intempestivos incluso dentro de una misma conferencia... Me parece que es más sana y más prometedora la actitud que hace todo lo posible por conciliar las posiciones aparentemente conflictivas en una visión más amplia, más completa y comprensiva (en los dos sentidos), más armónica y, sobre todo, que esté basada en una lectura de los textos que no se conforme con el tenor literal de pasajes aislados, que se fije en el entramado fino del nivel del discurso, que atienda a la perspectiva que

<sup>188</sup> Su sorpresa cuando leyó en *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental* las frases de Husserl en que afirma que la psicología fenomenológica no es otra que la fenomenología trascendental, y la posterior descalificación de esta tesis por provenir de alguien que estaba cerca de cumplir los ochenta años.

<sup>189</sup> “Deseo que Antonio Ziri6n no se adscriba a la tribu de los *isokernianos*, tribu constituida por bastantes m6s int6rpretes de Husserl de lo que se cree, pero que por ahora a6n no ha entrado en la literatura de ciencia ficci6n porque habita en la Tierra y, en mi opini6n, tambi6n cerca de nosotros.” (239)

adopta Husserl para escribir lo que escribe y que no tome como tesis definitivas lo que pudo ser sólo el resultado tentativo, ensayístico, de un camino de investigación ocasional.

## Bibliografía

- ALCALDE, Sergi, “Un nuevo método para buscar civilizaciones extraterrestres”, en [https://www.nationalgeographic.com/es/ciencia/un-nuevo-metodo-para-buscar-civilizaciones-extraterrestres-\\_16325](https://www.nationalgeographic.com/es/ciencia/un-nuevo-metodo-para-buscar-civilizaciones-extraterrestres-_16325). [Consultado el 20 de agosto de 2023]
- MARCUS Brainard, *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*. State University of New York Press, Albany, 2002.
- BRAND, Gerd, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1955 (Photomechanischer Nachdruck, 1969).
- CAIRNS, DORION, *Conversations with Husserl and Fink*, edited by the Husserl-Archives in Louvain with a foreword by Richard M. Zaner. Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.
- FINK, Eugen, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Véase Hua Dok II/1, bajo Husserl, Edmund.
- GAOS, José, *2 exclusivas del hombre: La mano y el tiempo*, en José Gaos, *Obras completas, III: Ideas de la filosofía (1938–1950)*, prólogo de Abelardo Villegas, coordinador de la edición, A. Zirió Q. Nueva Biblioteca Mexicana, vol. 156. UNAM, México, 2003.
- HUSSERL, Edmund – Obras en la colección *Husserliana (Edmund Husserl Gesammelte Werke)*<sup>190</sup>
- Hua I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Edición de Stephan Strasser, 1973. 2a. ed. mejorada, 1991.
- Hua III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage*. Nueva edición de Karl Schuhmann, 1976.

<sup>190</sup> Seguimos el listado de los Archivos Husserl, que omite la casa editorial (Martinus Nijhoff hasta 1987, Kluwer Academic Publishers de 1989 a 2004, y Springer desde entonces) y el lugar de publicación (La Haya hasta 1984, Dordrecht desde entonces y hasta 2020, y Cham desde 2020). Véase:

<https://hiw.kuleuven.be/hua/editionpublications/husserliana-gesammeltewerke>

- Hua III/2: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912–1929)*. Edición de Karl Schuhmann, 1976.
- Hua IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Edición de Marly Biemel, 1991. 2a. ed. 1991.
- Hua V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Edición de Marly Biemel, 1971.
- Hua VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Edición de Walter Biemel, 2a. ed. mejorada, 1976.
- Hua VIII: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Edición de Rudolf Boehm, 1959.
- Hua IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Edición de Walter Biemel, 2a. ed. mejorada 1968.
- Hua XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*. Edición de Iso Kern, 1973.
- Hua XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*. Edición de Iso Kern, 1973.
- Hua XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*. Edición de Elmar Holenstein, 1975.
- Hua XIX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Tomo segundo. Edición de Ursula Panzer, 1984.
- Hua XXII: *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*. Edición de Bernhard Rang, 1979.
- Hua XXVII: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Edición de Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, 1989.
- Hua XXXIV: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Edición de Sebastian Luft, 2002.
- Hua XXXV: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Edición de Berndt Goossens, 2002.
- Hua XXXVII: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Edición de Henning Peucker, 2004.
- Hua Dok I: Schuhmann, Karl, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. 1977.

- Hua Dok II/1: Fink, Eugen, *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Edición de H. Ebeling, J. Holl y G. van Kerckhoven, 1988.
- Hua Dok III/7: *Briefwechsel*. Tomo 7: *Wissenschaftlerkorrespondenz*. Edición de Elisabeth Schuhmann en conjunto con Karl Schuhmann, 1994.
- HUSSERL, Edmund – Obras fuera de la colección *Husserliana*:
- Prolegomena zur reinen Logik*, Halle a.S. 1900.
- Meditaciones cartesianas*, trad. de José Gaos y Miguel García-Baró. Fondo de Cultura Económica, México, 2a. ed. 1986.
- Problemas fundamentales de fenomenología*. Traducción de Javier San Martín y César Moreno. Madrid, Alianza, 1994.
- “Teleología”, traducción de Agustín Serrano de Haro, *Daimon. Revista de filosofía*, no. 14, 1997, pp. 5-14.
- Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución (Ideas II)*. Presentación, traducción y glosario por A. Zirión. UNAM, México, 1997. 2a. ed. corregida: UNAM/FCE, México, 2005.
- Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura (Ideas I)*. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Q. UNAM/FCE, México, 2013.
- “Fenomenología y Antropología”, traducción de Agustín Serrano de Haro, en E. Husserl, *Textos breves (1887-1936)* (coordinadores Antonio Zirión Q. y Agustín Serrano de Haro). Sígueme, Salamanca, 2019, p. 543.
- Investigaciones lógicas* (Introducción, § 7), traducción inédita de Miguel García-Baró.
- Introducción a la ética*. Edición y traducción de Mariana Chu García, Mariano Crespo y Luis R. Rabanaque. Trotta, Madrid, 2020.
- PEREÑA, Francesc, “Subjetividad, intersubjetividad y antropología filosófica”, en Jesús Miguel Díaz Álvarez y José Lasaga Medina (editores), *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Trotta, Madrid, 2018, pp. 196-207.
- SAN MARTÍN, Javier, *La estructura del método fenomenológico*. UNED, Madrid, 1986.
- , “Phénoménologie et anthropologie”, *Études phénoménologiques*, Vol. 7 (13/14), 1991, pp. 85-114.
- , “Antropología y fenomenología. Para una interpretación histórica de la trascendentalidad”, capítulo V de Javier San Martín, *La fenomenología como*

- teoría de una racionalidad fuerte*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1994, pp. 165-196.
- , “Husserl y la antropología cultural. Comentario a la carta de Husserl a Lévy-Bruhl”, *ER*, 19, año X, 1995, pp. 177-204. También en Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*. Biblioteca Nueva y Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2007, pp. 125-158.
- , “La subjetividad trascendental animal”, en Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*. Biblioteca Nueva y Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2007, pp. 39-67.
- , “Comentario al ‘Prólogo’ de Antonio Ziri6n”, *Investigaciones fenomenol6gicas*, No. 12, 2015, pp. 221-250. En este escrito, abreviado como “2E”.
- , *Antropología filos6fica II. Vida humana, persona y cultura*. UNED, Madrid, 2015.
- , “Pr6logo: Antropología y fenomenología: una ambigua amistad”, en *Antropología y fenomenología. Filosofía y teoría de la cultura* (comp. Fernanda Itzel G6mez Rodr3guez). Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenol6gicas, M3xico, 2016, pp. 13-35. En este escrito, abreviado como “3E”.
- , “Fenomenología trascendental y antropología filos6fica”, en Ver6nica Medina Rend6n (comp.). *Antropología y fenomenología. Antropología filos6fica y filosofía de la cultura*, Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenol6gicas, 2017, pp. 63-82.
- , “Las ciencias humanas (antropología, historia y psicología) de acuerdo al 6ltimo Husserl”. *Acta fenomenol6gica latinoamericana. Volumen VI (Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*. C3rculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima, Pontificia Universidad Cat6lica del Per6, 2019, pp. 413-431.
- , “La relaci6n de la fenomenología y la psicología como un motor de la fenomenología trascendental”, en *Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenología, Humanidades e Ci3ncias*, Vol. 1, n. 2 (2020), Curitiba, 2020, pp. 219-231.
- , “The Relation Between Phenomenology and Psychology as the Driving Force of Husserl’s Transcendental Phenomenology”, *Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenología, Humanidades e Ci3ncias*, Vol. 1, n. 2 (2020), Curitiba, 2020, pp. 206-218.
- , “Quinta Estaci6n en el debate sobre fenomenología y antropología”. *Acta Mexicana de Fenomenología*, [S.l.], n. 5, p. 201-240, feb. 2021. ISSN 2448-8941. Disponible en: <<https://actamexicanadefenomenologia.uaemex.mx/article/view/16145>>. [Fecha de acceso: 17 de agosto de 2023]. En este escrito, abreviado como “5E”.
- SCHUHMAN, Karl, *Husserl-Chronik*. Véase Hua Dok I, bajo Husserl, Edmund.

VILLORO, Luis, “La constitución de la realidad en la conciencia pura (Examen del segundo tomo de las *Ideas*)”, en Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*. UNAM (Facultad de Filosofía y Letras), México, 1975, pp. 99-136.

ZIRIÓN QUIJANO, Antonio, “Prólogo”, en Marcela Venebra y Ángel Jiménez Lecona (eds.), *Antropología y Fenomenología. Reflexiones sobre historia y cultura*, CONACULTA / INAH / ENAH, México, 2015, pp. 9-22. También publicado en *Investigaciones fenomenológicas*, No. 12, 2015, pp. 209-220, con el mismo título de “Prólogo”. En este escrito, abreviado como “1E”.

—, “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*. Trotta, Madrid, 2018, pp. 67-75. En este escrito, abreviado como “4E”.

—, “Cuerpo animal y mundo animal. Fenomenología en el borde de la empatía”, en *Devenires*, XX (40), 2019, pp. 137-156.

Recibido 06-10-2023

Aceptado 22-11-2023